

*Year: 1996*

## **Die Überwindung des Chaos : zur Philosophie des Mythos**

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A1319404>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1996) Die Überwindung des Chaos : zur Philosophie des Mythos. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1271. Frankfurt a.M.

# **Emil Angehrn**

# **Die Überwindung des Chaos**

**Zur Philosophie des Mythos  
suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft**





Im Spiegel des Mythos sich selber erkennen – dies ist der Fluchtpunkt der hier unternommenen Reflexion auf den Mythos. Vernunft hat im Mythos ihr Anderes, aber auch ihren Ursprung und ihre Grundlage. Sie führt die Denkarbeit des Mythos fort, indem sie sich sowohl von ihm emanzipiert wie ihm verhaftet bleibt. Zum Kern der mythischen Denkform gehört das in großen Schöpfungsmythologien beschriebene Herausgehen aus dem ursprünglichen Chaos. Das Ausdifferenzieren des ungeschiedenen Einen, das Festhalten der bestimmten Gestalt, die Konstitution von Ordnung sind Schritte der Chaosbewältigung, durch die das Denken Stand gewinnt und Wirklichkeit erschließt – mit der Gefahr, zur starren Identität oder unterdrückenden Ordnung zu werden. Bringt der Mythos in der Abwehr der bedrohlichen Ursprungsmächte eine Erfahrung des Negativen zur Sprache, so denkt Metaphysik auf ein Affirmatives hin, das jede Negativität außer sich verbannt hat. In der Besinnung auf den Mythos wird Vernunft einer verdrängten Tiefenschicht ihrer selbst gewahr.

Emil Angehrn, geb. 1946, ist seit 1991 Professor für Philosophie an der Universität Basel. Buchveröffentlichungen u. a.: *Freiheit und System bei Hegel*, 1977; *Geschichte und Identität*, 1985; *Geschichtsphilosophie*, 1991.

# Emil Angehrn

## Die Überwindung des Chaos

Zur Philosophie des Mythos

Suhrkamp



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

*Angehrn, Emil:*

Die Überwindung des Chaos :  
zur Philosophie des Mythos /

Emil Angehrn. –

1. Aufl. – Frankfurt am Main :

Suhrkamp, 1996

(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1271)

ISBN 3-518-28871-7

NE: GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1271

Erste Auflage 1996

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1996

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das  
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen

sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.

Satz und Druck: Wagner GmbH, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 - 01 00 99 98 97 96

# Inhalt

Einleitung . . . . .	9
1. Die Frage nach dem Mythos . . . . .	13
1.1 Der Mythos als das Andere . . . . .	13
1.2 Der Mythos als Vorgeschichte der Vernunft . . . . .	17
1.3 Mythos und Logos: Gemeinsamkeit und Differenz . . . . .	25
1.4 Aspekte der Mythosinterpretation . . . . .	31
1.4.1 Die Logik des Mythos . . . . .	32
1.4.2 Die Funktion des Mythos . . . . .	36
1.4.3 Inhalte des Mythos . . . . .	39
2. Der Mythos als Ursprungsdenken . . . . .	46
2.1 Der Mythos als Denken der Frühzeit . . . . .	48
2.2 Der Mythos als das Vergangene der Vernunft – Emanzipation und Verlust . . . . .	52
2.3 Der Mythos als Denken des Ursprungs . . . . .	58
2.3.1 Der Mythos als Erinnerung – die Gegenwart des Vergangenen . . . . .	58
2.3.2 Die Aufhebung der Zeit . . . . .	66
a) Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen . . . . .	66
b) Die Aufhebung der Zeit – der Primat des Raums . . . . .	69
c) Ereignis und Struktur . . . . .	74
d) Die Wiederkehr des Gleichen und die Verdrängung der Geschichte . . . . .	77
2.3.3 Die mythologische Genealogie und die Ambivalenz des Ursprungs . . . . .	80
2.4 Grenze und Überwindung des Mythos . . . . .	87
2.4.1 Die mythische Überwindung der Ursprungsmächte . . . . .	87
2.4.2 Mythos und Geschichtsdenken . . . . .	92
3. Ursprung und Chaos . . . . .	100
3.1 Der Ausgang vom Chaos . . . . .	100
3.1.1 Der zweifache Ansatzpunkt des Ursprungs- denkens: Chaos und Form . . . . .	100
3.1.2 Der zweifache Negativismus des Chaos . . . . .	105
3.2 Die Ontologie des Chaos – Chaos als Nichtsein . . . . .	109



3.2.1	Die Unerkennbarkeit des Anfangs . . . . .	109
3.2.2	Das Chaos als das (noch) nicht Seiende . . . . .	116
3.2.3	Der Anfang als das Potentielle . . . . .	125
3.2.4	Das Chaos als Unendlichkeit und Bestimmungslosigkeit . . . . .	131
3.2.5	Das Chaos als Anfang und Quelle des Seienden . . . . .	136
3.3	Das Chaos als das Nichtseinsollende . . . . .	142
3.3.1	Die Angst vor dem Chaos . . . . .	142
3.3.2	Das Chaos als feindliche Macht . . . . .	146
3.3.3	Der Umgang mit dem Negativen – Andersheit und Zerstörung . . . . .	150
a)	Die Bedrohung durch das Andere – Chaos als Grenzüberschreitung . . . . .	151
b)	Gewalt und Zerstörungstrieb . . . . .	155
3.3.4	Die Ambivalenz des Chaos . . . . .	157
3.4	Überwindung des Chaos – Trennung und Grenze . . . . .	160
3.4.1	Chaosbewältigung als Trennung und Differenzierung . . . . .	160
a)	Die ursprüngliche Trennung . . . . .	161
b)	Differenzierung . . . . .	169
3.4.2	Die Begrenzung des Chaos . . . . .	171
3.4.3	Der Kampf mit dem Chaos . . . . .	177
4.	Zwischenbetrachtung: Mythos und Metaphysik . . . . .	181
4.1	Metaphysik als Überwindung und Verdrängung . . . . .	181
4.2	Das Verdrängte und seine Präsenz im Mythos . . . . .	187
4.3	Die philosophische Reflexion des Verdrängten . . . . .	196
5.	Gestalt und Identität . . . . .	202
5.1	Differenzierung und Individuation . . . . .	204
5.1.1	Differenz und Pluralität . . . . .	204
5.1.2	Individuation . . . . .	210
5.1.3	Name . . . . .	218
5.2	Bestimmtheit und Gestalt . . . . .	223
5.2.1	Das Ideal der Gestalt – Formung und Entformung . . . . .	223
5.2.2	Hierarchie der Formen . . . . .	228
5.2.3	Gestalt und Wesen: Der Weg zum Essentialismus . . . . .	235
5.3	Gestalt als wahrhaftes Sein . . . . .	238

5.3.1	Festigkeit	239
5.3.2	Vollendung	241
5.3.3	Aktcharakter	243
5.3.4	Zeittranszendenz	247
5.4	Grenzen und Zwiespältigkeit der Gestalt	253
6.	Ordnung und Ganzheit	259
6.1	Vom Chaos zur Ordnung	259
6.1.1	Ordnung als Grund des Seins und des Verstehens	259
6.1.2	Mythische Ordnung – Einheit in der Vielfalt	265
6.2	Ordnungstypen	275
6.2.1	Analogie und Assoziation	277
6.2.2	Klassifikation	280
6.2.3	Räumliche Ordnung	284
6.2.4	Genealogische Ordnung	285
6.2.5	Ordnung als Gerechtigkeit	292
6.2.6	Ordnung als Schönheit	299
6.2.7	Mathematische Ordnung	302
6.2.8	Physikalische Ordnung	304
6.3	Das Problem der Ordnung	305
6.3.1	Status und Funktion der Ordnung	305
6.3.2	Grenzen der Ordnung	310
6.3.3	Vom Zwiespalt der Ordnung	314
7.	Die Heraufkunft des Subjekts und das Ende des Mythos	321
7.1	Selbstwerdung und Seinsdenken: Das Subjekt zwischen Mythos und Metaphysik	321
7.2	Die Erschaffung des Menschen	328
7.3	Die Selbstbehauptung des Menschen, mit Hilfe eines Gottes (Prometheus)	335
7.3.1	Prometheus im Kampf gegen Zeus	336
7.3.2	Die zwiespältige Seinsweise des Menschen	342
7.3.3	Der Einspruch der Freiheit – der Konflikt zwischen Menschen und Göttern	346
7.4	Die Errichtung der menschlichen Welt: Die Begründung des Politisch-Geschichtlichen	349
7.5	Schwäche und Selbstbehauptung des Ich: Archaische Lyrik	358

7.6 Die Aporie der Subjektwerdung: Tragödie . . . . .	367
7.6.1 Individualität und Subjektivität – Ohnmacht und Schuld . . . . .	367
7.6.2 Die tragische Schuld – Verhängnis und Konflikt . . . . .	371
a) Die Nichtigkeit des Menschen . . . . .	371
b) Schuldlose Schuld . . . . .	372
c) Schicksal und Verhängnis . . . . .	374
d) Der tragische Konflikt . . . . .	375
7.6.3 Schuld und Selbstbehauptung . . . . .	379
a) Individuation . . . . .	379
b) Eigensinn . . . . .	381
c) Auflehnung . . . . .	384
7.6.4 Die Tragödie als Weg der Selbstwerdung . . . . .	388
a) Selbstwerdung und Selbsterkenntnis . . . . .	388
b) Schuld und Läuterung – der Ausblick auf Versöhnung . . . . .	394
7.6.5 Der Ausgang des Tragischen – das Ende des Mythos . . . . .	399
a) Die immanente Vollendung des Tragischen . . . . .	400
b) Die Auflösung des Tragischen . . . . .	401
c) Jenseits von Tragik und Mythos . . . . .	404
8. Ausblick: Vom Mythos zum Logos . . . . .	409
Bibliographie . . . . .	421
Namenregister . . . . .	430

## Einleitung

Im Spiegel des Mythos sich selber erkennen – dies ist der Fluchtpunkt der hier unternommenen Reflexion auf den Mythos. Sich im Anderen erkennen, verlangt zweierlei: das Andere in seiner Eigenart zu begreifen und in ihm nicht nur das beziehungslos Fremde zu sehen. Diesem doppelten Ziel ist die folgende Untersuchung verpflichtet.

Genauer ist der Horizont, in den sie sich situiert, durch den Gang vom Mythos zur Philosophie definiert; ihr Gegenstand ist der Mythos als Vorgeschichte der Metaphysik. Die Themenstellung setzt voraus, daß sich gehaltvolle Verbindungslinien zwischen Mythos und Metaphysik (sowohl als umfassende Weltdeutung wie als Theorie der allgemeinen Denkformen) ziehen lassen – Verbindungslinien, die für beide Seiten aufschlußreich sind: für die Interpretation des Mythos wie die Erhellung unseres Welt- und Selbstverständnisses. Diese Perspektive auf den Mythos unterstellt nicht einfache Kontinuitäten und Strukturanalogien, sondern hat ihre Pointe in der Doppelseitigkeit: darin, daß sich zwischen Mythos und Metaphysik sowohl tragende Gemeinsamkeiten wie markante Differenzen ausmachen lassen, die beide heuristisch fruchtbar zu machen sind. Zu den Gemeinsamkeiten zählen praktische Motive wie theoretische Ansätze. Gemeinsam ist das Anliegen einer denkenden Weltaneignung, über welche der Mensch Halt gewinnt angesichts einer übermächtigen Wirklichkeit. Gemeinsam sind ebenso strukturelle Züge von mythischem und rationalem Denken, deren Kern die Operationen des Identifizierens und des Ordnen bilden: Das Festhalten der bestimmten Gestalt und die Konstitution von Ordnung sind *die* beiden Schritte der Chaosbewältigung, durch die das Denken Stand gewinnt und die Wirklichkeit erschließbar, beherrschbar macht. Sofern Mythos und Metaphysik vergleichbare Formen ausbilden, in denen die Menschen sich über sich verständigen, die Wirklichkeit denkend durchdringen, die Angst vor dem Ordnungslosen bannen, kann der Mythos zur Selbstaufklärung des rationalen Denkens beitragen: Er bringt direkter die existentiellen Motive zur Sprache, die dem Denken zugrunde liegen. Von Belang sind andererseits, gerade vor diesem Hintergrund, die unübersehbaren Differenzen.

Die sprachlichen und logischen Unterschiede, die für die Mythostheorie meist im Vordergrund standen, erscheinen ihrerseits in signifikantem Zwielficht. Sie zeugen zum einen davon, wie der Logos über begriffliche Unzulänglichkeiten des Mythos hinausgeht, dessen Grenzen und Befangenheiten überwindet und dadurch das Anliegen einer denkenden Weltaneignung und Selbstermächtigung erst zu Ende führt. Nach dieser Seite ist der Gang über den Mythos hinaus eine Höherentwicklung und Emanzipation. Nach der Gegenseite jedoch liegt darin ein Verlust. Es ist nicht nur der Verlust einer ursprünglichen Einheit und Geborgenheit. Ebenso bedeutsam, abgründiger ist der gegenläufige Verlust, der einer Verdrängung entstammt: Bringt der Mythos noch die menschliche Erfahrung des Negativen – der Endlichkeit, der Bedrohtheit, des Leidens – zur Sprache, so denkt Metaphysik auf ein Affirmatives hin, das jede Negativität aus sich verbannt, verdrängt hat. Nicht zuletzt in dieser Ausschließung und Verdeckung liegt ihre Einseitigkeit, ihr Teil an Falschheit.

Damit wird die Perspektive der Betrachtung schärfer fokussiert. Nicht nur der Mythos als das Andere der Ratio, auch die Metaphysik ist als eine bestimmte, geschichtlich situierte Figur des Denkens zu begreifen, die sich in einer bestimmten Konstellation herausbildet und ebenso an ihr Ende kommt; so zumal erscheint sie im Lichte von Gegenströmungen, die ihre Überwindung fordern oder ihren schon erfolgten Untergang verkünden. Die Außenperspektive auf die Metaphysik ist nicht nur zeitlich, sondern positionell: Das nachmetaphysische Denken schreibt sich in jene Außenposition ein, in der sich die Metaphysikkritik, die die Metaphysik im ganzen begleitet, seit je bewegt hat. Zum Reiz der historischen Fragerichtung gehört, daß sich der nachmetaphysische Standpunkt gewissermaßen im vormetaphysischen Horizont des Mythos spiegelt: Brennpunkte der Metaphysikkritik – wie Totalität, Essentialismus, Transzendenz, Ordnung – benennen zugleich Aspekte dessen, worum es im Übergang vom Mythos zur Metaphysik geht. Zum Teil wird, was von der Metaphysik verdrängt wird, durch das nachmetaphysische Denken wieder in sein Recht gesetzt; zum Teil wird umgekehrt die Verhaftung der Metaphysik im Mythos angeprangert, wird erst durch das nachmetaphysische Denken die Befreiung aus dem mythischen Zwang wirklich vollzogen. Aufzuhellen ist, wie sich der erste Übergang im zweiten reflektiert: wie die schillernde Stellung der Metaphy-

sik als Erbin und Gegeninstanz des Mythos ihr Pendant im zwiespältigen Status des nachmetaphysischen Denkens – als Nachfolge und Gegenbewegung zur Metaphysik – hat. Die kritische Selbstaufklärung des Gegenwartsdenkens in seinem Verhältnis zur Metaphysik gewinnt eine zusätzliche Tiefenschärfe, wenn diese ihrerseits auf ihre Herkunft hin durchleuchtet wird.

Damit ist eine Untersuchungsperspektive umrissen, die über die folgenden Darlegungen hinausgreift. Die Interpretation des Mythos als Vorgeschichte der Metaphysik thematisiert ein Segment einer Entstehungsgeschichte, die zwei weitere Stationen umfaßt: die Vorsokratik, in der sich sukzessiv Momente des metaphysischen Denkens herausbilden, und die klassische Formierung des metaphysischen Ansatzes in der Philosophie von Platon und Aristoteles. Die Hauptlinien dieser weiteren Entwicklung hoffe ich in einer späteren Studie nachzeichnen zu können. Für die vorliegende Untersuchung bildet die Entstehungsgeschichte der Metaphysik den (meist impliziten) historischen und systematischen Hintergrund, vor dem sie ihr eigenes Thema einer philosophischen Interpretation des Mythos verfolgt. Allerdings bedingt die Einfügung in diesen weiteren Rahmen, daß zur Verdeutlichung der Interpretationslinie stellenweise auf spätere Positionen vorzugreifen ist und die Problemkonstellation durch Fragen, Argumente und Thesen aus der Vorsokratik und den Werken von Platon und Aristoteles zu konkretisieren ist. Die Berechtigung dieses Ausgriffs wie die generelle Sachhaltigkeit und heuristische Fruchtbarkeit des Interpretationsansatzes kann allein die materiale Durchführung erweisen.

Durch ihren Gegenstand greift die folgende Untersuchung auf ein Gebiet aus, das zunächst gar nicht in die Kompetenz der Philosophie fällt. Der Mythos ist ein geschichtlich-kultureller Tatbestand, der von historischen und sozialwissenschaftlichen Disziplinen erforscht wird: Philologien, Literaturwissenschaft, Religionswissenschaft, Anthropologie, Ethnologie haben reiche Erkenntnisse zu Geschichte, Eigenart und Funktion des Mythos erarbeitet. Keine gehaltvolle philosophische Aussage über den Mythos läßt sich in Absehung von diesen Erkenntnissen, in reiner Begriffsanalyse gewinnen. Obwohl es sich von selbst versteht, sei deshalb ausdrücklich festgehalten, daß die folgende Untersuchung sich auf Forschungen dieser Wissenschaften abstützt, von ihnen Beschreibungen und Deutungen aufnimmt, die sie aber auf die ei-

gene Fragestellung hin auswählt und im eigenen Problemhorizont interpretiert; auch wenn sie sich nicht als Fachbeitrag zur philologischen – religionswissenschaftlichen, ethnologischen – Mythosdiskussion versteht, will sie doch von der Sache handeln, die auch Thema dieser Disziplinen ist, und einen sachhaltigen, durch eine begrenzte Fragerichtung definierten Beitrag zum Verständnis des Mythischen leisten.

Die Untersuchung geht auf Vorlesungen zurück, die ich in den vergangenen Jahren an der Universität Basel gehalten habe. Zahlreichen Hörerinnen und Hörern bin ich für Kritik und Anregungen zu Dank verpflichtet. Herzlichen Dank schulde ich auch Dorly Dorner für die sorgfältige Herstellung des Typoskripts sowie Andreas U. Sommer für Mithilfe bei der Korrektur und der Erstellung des Registers.

# 1. Die Frage nach dem Mythos

## 1.1 Der Mythos als das Andere

Der Mythos ist das Andere. In mehrfacher Hinsicht erscheint er als das Andere gegenüber der uns vertrauten Vorstellungswelt. Zum einen in zeitlicher Perspektive: Der Mythos gilt als Denkform einer Frühzeit, von der sich unsere Kultur in mehreren Schüben abgelöst hat. Treten schon die beginnende griechische Philosophie wie die jüdisch-christliche Religion in vielem als Gegeninstanz mythischer Weltdeutungen auf, so erscheint der neuzeitlichen Selbstvergewisserung subjektiver Vernunft der Mythos erst recht als fernes Jenseits. Zum zweiten ist der Mythos das Andere im Räumlichen: nicht als Vergangenes, das wir hinter uns gelassen haben, sondern als Fernes und Fremdes, nicht Studienobjekt der Altphilologie, sondern der Ethnologie und Religionswissenschaft. Die Logik und Sprache des Mythos scheinen von unserer abendländischen Denkform spezifisch verschieden. Mit der zeitlichen und räumlichen Distanzierung verbinden sich, drittens, traditionellerweise Wertungen, wobei das Andere sowohl als das Minderwertige wie als das Höhere erscheinen kann: Gilt mythisches Denken den einen als überwundene (bzw. erst endgültig zu überwindende), rudimentär-unfreie Denkform, so anderen als das gegen die Verkümmernngen der modernen Verstandeskultur aufzubietende Heilmittel. Der Kampfansage der Aufklärung an irrational-mythologische Mächte folgt das Postulat einer Neuen Mythologie auf dem Fuß. Immer ist der Mythos das Andere: gegenüber dem Jetzt, dem Hier, der fortgeschrittenen wissenschaftlichen Ratio, der vereinseitigten abstrakten Verstandesbildung. Indessen bleibt in alledem sein Bild oszillierend. Nicht nur wird der gängigen wertmäßigen Hierarchie widersprochen und das Frühere zum Korrektiv des Späteren erhoben. Ebenso werden die anderen Entgegensetzungen in Frage gestellt: Es gilt nicht als ausgemacht, daß der Mythos nur das Vergangene und Fremde sei; ebenso kann er als zeitloses Pendant zum technisch-wissenschaftlichen Diskurs oder auch als Teilbereich oder Tiefenschicht der eigenen Kultur erscheinen. Ja, schließlich mag überhaupt in Frage stehen, ob der Mythos zurecht als das wie immer spezifizierte



Andere gegenüber der eigenen Denkform zu betrachten sei: Neben den Differenzen bestehen unstrittig Gemeinsamkeiten, und es liegt nahe, den Gewinn der Mythenforschung eben darin zu sehen, uns selber besser verstehen zu lernen – nicht nur durch Kontrasterfahrung, sondern ebenso sehr durch Bewußtwerdung der Wurzeln und Prinzipien des eigenen Denkens.

Fragen wir uns, unter welcher Frageperspektive wir in einer philosophischen Reflexion den Mythos aufnehmen wollen, so können wir diese vielfach schillernden Verhältnisbestimmungen nicht durch apriorische Festlegungen reduzieren. Gehen wir von der herrschenden Sichtweise aus, so orientieren wir uns an einem Entwicklungsschema, das zwei Relationen verknüpft: die zeitliche Sukzession (damit auch Irreversibilität) und die logische Verschiedenartigkeit. Ihren klassischen Ausdruck hat diese Sichtweise in der Formel »vom Mythos zum Logos« gefunden; unter diesem Titel hat W. Nestle eine klassisch gewordene Abhandlung veröffentlicht, die den Gang des griechischen Denkens von Homer bis zum Beginn der klassischen Epoche nachzeichnet.<sup>1</sup> Nach gängigem Verständnis benennt das Schema die Abfolge zweier grundsätzlich verschiedener Arten, wie der Mensch sich ein Bild der Wirklichkeit und seiner selbst entwirft: auf der einen Seite, sozusagen in der Kindheitsphase der Menschheit, das freie dichterische Erzählen, Götter- und Heldengeschichten, angefüllt mit Phantastischem, Wunderbarem, aber auch Schrecklichem, Bedrohlichem und Unverständlichem; auf der anderen Seite die Arbeit des nüchternen Verstandes, der im Ausgang von empirischer Beobachtung und mit Hilfe rationaler Argumentation auf eine wissenschaftliche Durchdringung des Wirklichen zielt. Viele Mythentheorien von den Vorsokratikern bis heute haben im Prinzip dieses zugleich logisch und historisch gefaßte Entwicklungsschema geteilt. Für die Griechen hat es die naheliegende Plausibilität der Geschichte für sich: Die großen Mythendichter Homer und Hesiod sind älter als die Philosophen und Wissenschaftler des klassischen Griechenland, und sie verleihen einem Mythos literarische Gestalt, der selber noch älter ist. Plausibel scheint es auch der Neuzeit, die nicht nur eine analoge Periodisierung im Blick auf das

1 W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1941.

Vergangensein des dunklen Mittelalters vornimmt (parallel zur Erneuerung der Klassik und ihrer Distanzierung vom Mythos), sondern durch die Entdeckung der Naturvölker durch Kolonisatoren und Missionare auch mit der Gleichzeitigkeit mythischer Kulturen konfrontiert ist: Hier bedeutet die Vorstellung verschiedener Entwicklungsstadien ein naheliegendes Erklärungsmuster, um den Universalitätsanspruch der eigenen Kultur aufrechterhalten zu können. Mythen werden als ein Vor- und Durchgangsstadium gefaßt, analog wie im eigenen Brauchtum die pädagogische Funktion von Erzählungen und Kindermärchen verstanden wird.

Es ist leicht nachzuvollziehen, wie dieses Verständnis im Lauf der beiden letzten Jahrhunderte brüchig werden konnte, unter dem Einfluß sowohl des allgemeinen Bewußtseinswandels wie der neuen wissenschaftlichen Erforschung fremder Kulturen. Noch unabhängig von der Ausweitung ethnologischer Kenntnisse sind im Binnenbereich der abendländischen Kultur Prämissen jenes Entwicklungsmodells problematisiert worden: Sowohl gegen die Universalität wie die Höherwertigkeit der wissenschaftlichen Vernunft ist Einspruch erhoben worden. Der Historismus des 19. Jahrhunderts hat die Vielfalt der nicht aufeinander reduzierbaren Kulturen vor Augen geführt und die Gleichwertigkeit der Völker und Zeiten betont; der Zusammenbruch des aufklärerischen Geschichtsoptimismus hat die Vorstellung der Ideengeschichte als Höherentwicklung hinfällig werden lassen; die Vernunftkritik von Nietzsche bis zur Postmoderne hat grundsätzliche Zweifel an der Gültigkeit und Wahrheitsfähigkeit der etablierten Denkformen geweckt; das Gewährwerden der Risiken und destruktiven Folgen moderner Technik hat den Überlegenheitsanspruch der wissenschaftlich-technischen Vernunft untergraben. Der in vielfacher Hinsicht artikulierte Schwund des Selbstvertrauens – nach anderer Lesart: die Korrektur der Selbstverkenntung – der Vernunft öffnet den Raum für eine Neuinterpretation ihres Verhältnisses zu ihrem Anderen, so auch zum Mythos; dieser kann nicht nur in seiner Eigengeltung anerkannt, sondern geradezu als Korrektiv oder Gegenkraft zur herrschenden Ratio gewertet werden.<sup>2</sup> Eine Neuinterpretation findet teils auch

2 Vgl. H. P. Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Bd. 1:

unabhängig von der Kritik wissenschaftlicher Vernunft statt. Mythische und wissenschaftliche Weltbetrachtungen werden dann als logisch verschiedene, doch gleichermaßen gültige Formen der Verständigung angesehen, zwischen denen nicht mit wissenschaftstheoretischen Argumenten zu entscheiden ist.<sup>3</sup> Allerdings bilden solche Rehabilitierungen des Mythos, seien sie vernunftkritisch angelegt oder nicht, bis heute tendenziell Gegenströmungen zum Selbstverständnis unserer Kultur. Sie bleiben in Gegnerschaft auch zu Positionen, die keineswegs einer blinden Wissenschaftsgläubigkeit oder unreflektierten Hochschätzung des technischen Fortschritts verpflichtet sind: Profilierte Positionen der Zeitkritik haben die Defizite moderner Vernunftkultur gerade als Verhaftung im Mythos bzw. als Rückfall in den Mythos beschrieben<sup>4</sup> und damit im Prinzip das traditionelle Gefälle zwischen Mythos und Logos bekräftigt; als Heilmittel gegen die Verkürzungen aufgeklärter Vernunft wird dann nicht auf deren Anderes, sondern auf ihre Selbstkorrektur, auf eine Radikalisierung der Aufklärung gesetzt.<sup>5</sup>

Es liegt auf der Hand, daß in diesem Spektrum der Deutungen die verschiedensten Zugänge zum Thema »Mythos« möglich sind. Sie basieren teils auf unterschiedlichen Definitionen und Interpretationen des Gegenstandes, teils auf verschiedenen Interessehorizonten und Fragestellungen; sie hier systematisch zusammenfassen oder gar vereinheitlichen zu wollen, wäre ein sinnloses Unterfangen und ohne wissenschaftliches Interesse. Zu vielfältig sind die Verwendungen des Mythosbegriffs, zu verschiedenartig die Kontexte seiner Problematisierung, als daß sich daraus eine Einheitlichkeit des Themas, eine klare Stoßrichtung der Frage nach dem Mythos ergäbe; eine integrative Betrachtung könnte nicht anders denn begriffsgeschichtlich angelegt sein.<sup>6</sup> Beabsichtigt ist

*Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie. Bd. 2: Beiträge aus Philosophie und Psychologie, Frankfurt am Main 1981.*

3 K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

4 M. Horkheimer / T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, 10: »Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.«

5 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985.

6 Vgl. dazu A. Horstmann, »Der Mythosbegriff vom frühen Christentum

hier eine selektive, doch nicht reduktive Lektüre des Mythos; ohne das Ganze der genannten Zugänge zum Mythos zusammenzubringen, soll im Ausgang von bestimmten Sachfragen und Schwerpunkten *der* Mythos als solcher Thema sein. Dabei kann sich die thematische Fokussierung nicht von willkürlichen Begriffsfestlegungen leiten lassen, sondern soll sie vom historischen Tatbestand Mythos, wie er in unserem kulturellen Horizont tatsächlich gegeben ist, ausgehen. Ebenso will sich die Betrachtung nicht einfach den Mythentheorien, sondern dem Mythos selber zuwenden: Bezweckt ist nicht ein historischer Überblick über philosophische und wissenschaftliche Mythologien, sondern eine systematische Reflexion auf Form und Gehalt des mythischen Denkens, die im Verfolg der eigenen Fragestellung auf Ansätze der Mythendeutung aus verschiedenen Epochen und Disziplinen zurückgreift. Im folgenden möchte ich zunächst die Perspektiven konkretisieren, unter denen diese Untersuchung den Mythos behandeln soll: Zu präzisieren ist, *was* dabei thematisch ist und *woraufhin* – unter welchen Aspekten und Leitfragen – der Mythos betrachtet werden soll. Zugleich sind die mit dieser Herangehensweise verbundenen Optionen näher zu beleuchten.

## 1.2 Der Mythos als Vorgeschichte der Vernunft

Eine erste Vorentscheidung besteht darin, den Mythos als Vorform unseres Denkens ins Auge zu fassen. Ich schließe mich damit der in unserem Kulturkreis am stärksten verbreiteten und in der ältesten Tradition verwurzelten Sichtweise an. Der Mythos tritt in grundsätzlich historischer Perspektive auf, als ein gegenüber der Reflexion, die ihn zum Thema macht, nicht nur Anderes, sondern Früheres. Eine mythische Kultur – Denkform, Darstellungsweise – bezeichnet sich nicht selber als solche, sondern wird von außen, gleichsam über eine Differenzerfahrung als solche klassifiziert; konkret erfolgt die Fremdbezeichnung typischerweise im nachhinein: »Mythos« ist ein retrospektiver Begriff. Den Mythos siedelt Aristoteles bei den alten »Theologen« an, welche in der Form mythischer Erzählungen von der Entstehung des

bis zur Gegenwart«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1979, Bd. 23, 7-54, 197-245.

Kosmos und der Götter handeln (Homer, Hesiod, Orpheus) und die er von den vorsokratischen Naturphilosophen (den »Physiologen«) abhebt. In seinem ideengeschichtlichen Abriss im Eingangsbuch der *Metaphysik* blendet er bei der Besprechung des ersten Vorsokratikers, Thales, auf jene Frühzeit zurück: »Einige nehmen an, daß auch die Allerältesten, die lange vor der jetzigen Generation als erste von den Göttern gehandelt haben, ebenso über die Natur gedacht haben« (I.3, 983b 27-30). Genauer muß man die allerältesten Überlieferungen noch von ihrer dichterisch-mythologischen Einkleidung unterscheiden: »Von den frühesten und uralten Menschen stammt, was im Gewande des Mythos den späteren hinterlassen worden ist, daß nämlich die Götter von dieser Beschaffenheit [erste Substanzen] sind und das Göttliche die gesamte Natur rings umgibt«; die übrigen Beschreibungen der Götter sind »mythologischer Zusatz und zum Zweck der Überzeugung der Vielen und zum Nutzen der Gesetze und des allgemeinen Wohls« erfunden (XI.8, 1074a 38-b 5).<sup>7</sup> Die Mythologie erscheint so als Verhüllung einer ursprünglich geschauten Wahrheit; Philosophie soll diese Verhüllung gleichsam rückgängig machen und an das Wissen jener Urzeit anschließen. Doch auch ohne Bezug auf eine dem Mythos vorausliegende, ursprüngliche Erkenntnis bleibt der Schritt vom Mythos zum Logos der Philosophie entscheidend für deren Selbstverständnis: Die Selbstvergewisserung rationalen Denkens vollzieht sich wesentlich in kritischer Abhebung von der mythischen Bildersprache, von ihren Erfindungen und Verzerrungen. Xenophanes verübelt Homer und Hesiod ihre anthropomorphen Darstellungen der Götter, worin diese mit allen menschlichen Schwächen belastet werden (DK 21B11); Heraklit sieht bei Hesiod und Homer – »welcher, verglichen mit allen anderen Griechen, noch der weiseste war« (DK 22B56) – nur Ignoranz und Irrtum (DK 22A42, B40, B57). Auch wenn die entstehende Philosophie sich ihrerseits des mythisch-metaphorischen Sprechens bedient – Parmenides im Lehr-

7 Vgl. J. Bollack, »Mythische Deutung und Deutung des Mythos«, in: M. Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München, 1971, 67-119. – Ein verwandtes Bild zeichnet Platon im Dialog *Politikos* im Mythos der beiden sich ablösenden Weltläufe, deren Abfolge einem periodischen Wechsel zwischen ursprünglicher Einsicht (in der durch den Gott gelenkten Weltbewegung) und Wahrheitsverlust (im Zeitalter der Gottesferne) korrespondiert (272-273).

gedicht, Platon in seinen philosophischen Mythen –, artikuliert sie sich in scharfer Abhebung vom Volksglauben und der Dichtung; Platon will in seinem Idealstaat die Dichter aus dem Erziehungswesen verbannen und die Herrschaft ganz in die Hände philosophisch aufgeklärter Vernunft legen. Die Entstehung der Philosophie aus dem Mythos und in Opposition zu ihm bleibt für die Selbstdefinition der Philosophie konstitutiv – auch wenn die Emanzipation aus der Dichtung von Beginn an nicht ohne Ambivalenz ist und im nachhinein zuweilen als Anfang eines Irrwegs verstanden worden ist.

Das Verhältnis von Mythos und Logos wird im traditionellen Verständnis nach einer Art Entwicklungsschema gedacht. Wissenschaftliche Rationalität kommt erst durch ihre Herauslösung aus den mythischen Vorstellungen dazu, die formale Schlüssigkeit und technische Effizienz zu entwickeln, die sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt kennzeichnen. Der Mythos erscheint als noch rudimentäre Logik, nahe am sinnlichen Material und aufgrund ihres Abstraktionsmangels nicht zu übergreifenden Systematisierungsleistungen befähigt. Sein Weltbild bleibt ohne stringente Scheidung der verschiedenen Realitätsbereiche und Geltungstypen: Natürliche, göttliche, soziale und psychische Phänomene werden in ungetrennter Überlagerung und Durchdringung, teils in direkter Identität wahrgenommen; logische Verhältnisse, natürliche Gesetzmäßigkeiten, psychische Zwangsläufigkeiten und rechtliche Vorschriften werden ineinander geblendet. Der Schritt zum rationalen Denken vollzieht sich nach dieser Optik wesentlich als Differenzierung der verschiedenartigen Seins- und Geltungssphären und setzt sich innerhalb der einzelnen Bereiche fort im stufenweisen Auseinanderhalten von Einzelphänomenen, komplexen Zusammenhängen, allgemeinen Prinzipien und übergreifenden Gesetzmäßigkeiten. Der Gang der sukzessiven Sonderung und Formalisierung erscheint als Normalvorgang einer Entwicklung, wie er beim Individuum in analoger Weise stattfindet. Die in geschichtsphilosophischen Konstrukten verbreiteten Projektionen zwischen Ontogenese und Phylogenese werden analog auf das Verhältnis der Sprach- und Denkformen von Mythos und Wissenschaft appliziert und primitive Kulturen, ihre Riten und Mythen, Lebensformen und Welterklärungen mit den Charakteren der Frühzeit und Kindlichkeit assoziiert. Mit der Nachträglichkeit des Späteren verbindet sich in dieser Anschauung die

selbstverständliche Höherwertung: Das Spätere ist das Reifere, Sachgerechtere, Wirksamere. Die gesteigerte Erkenntniskraft gilt als menschengerechtere Realisierung der intellektuellen Fähigkeiten; der vorrationale Mensch, welcher der Unmittelbarkeit sinnlicher Wahrnehmung und affektiver Betroffenheit verhaftet bleibt, ist noch nicht wirklich Mensch. Aufklärung beruht auf der Ausmerzungen der irrationalen Ängste, der phantastischen Ungeheuer, auf der Domestizierung der ungezügelter Einbildungskraft. Die Regression der Vernunft, welche die Herrschaft über ihre internen Kontrollmechanismen verliert und sich ins Mythologisch-Fabulöse auflöst, erscheint als Zurückgehen zu einem Früheren, als Re-Mythisierung; auch wo die Renaissance des Mythischen nicht als Verfall wahrgenommen, sondern als Revitalisierung gegen die Verkümmernngen des Verstandes postuliert wird, gilt sie als Wiedergewinn eines Verlorenen.

Nun sind, wie gesagt, weder die so charakterisierte Periodisierung noch die damit zumeist verknüpfte Hierarchisierung übereinstimmend anerkannt. Der Mythos gilt weder unstrittig als das Frühere noch als das Niedrigere: Von einigen wird die Rangordnung nivelliert, von anderen gerade umgekehrt. Wir können die Rangfrage hier vorläufig offenlassen und uns unabhängig davon am gängigen Verständnis hinsichtlich der Zeitordnung orientieren. Was dieses *inhaltlich* impliziert: in welchem Sinn der Mythos für die Vernunft ein Vergangenes ist, in welchem Sinn er zur Herkunft oder zum Ursprung der Vernunft gehört, macht den eigenen Begriff des Mythos (und des Logos) mit aus; von dieser Bestimmung wird die Begriffsexplikation ihren Ausgang nehmen (2.1 und 2.2). Hier ist zunächst die *äußere* Umgrenzung des Gegenstandes zu beleuchten, die mit diesem Verständnis gegeben ist. Was ist Gegenstand einer philosophischen Mythostheorie?

Wenn wir den Mythos als Vorform des Logos ins Auge fassen, so bedeutet dies konkret eine Zentrierung auf den griechischen Mythos. Der griechische Mythos, wie er uns von Homer und Hesiod bis zur klassischen Tragödie überliefert ist, bildet das Material, von dem sich die entstehende Philosophie als mythischem Weltbild abgehoben hat; er hat sowohl für die Mythologie der abendländischen Kulturgeschichte den Kernstoff abgegeben wie für die philosophische Mythosreflexion als Hauptreferenzpunkt gedient. Die Frage drängt sich auf, ob für eine philosophische – inhaltliche, methodologische, ideologische – Deutung damit nicht eine Ein-

engung gegeben ist, die auf Kosten der Sache geht. Einem heutigen Verständnis könnte es näherliegend scheinen, über Inhalt und Form des Mythos dort Aufschluß zu suchen, wo die wissenschaftliche Forschung uns mit dem Sachverhalt Mythos vor allem konfrontiert; Religionswissenschaft, Literaturwissenschaft und Ethnologie haben ein reiches Wissen von den Mythen der Menschheit gesammelt und systematische Muster zu ihrem Verständnis erarbeitet. In der Umgebung dieser neuen Kenntnisse scheint der griechische Mythos seine privilegierte Stellung zu verlieren und zu einem Beispiel unter anderen herabzusinken, vergleichbar anderen toten Kulturen, die nicht mehr geglaubt, sondern nur noch als Figureschatz von Dichtung und bildender Kunst tradiert werden. Ganz anders noch hatte Schelling, dem wir die ausführlichste, vielleicht auch bedeutendste philosophische Theorie des Mythos verdanken, die griechische Mythologie als diejenige bezeichnet, welche durch die vollständige Entfaltung des mythischen Inhalts – indem sie »mit einem vollständigen, von Anfang bis zum Ende gehenden und zusammenhängenden Göttersystem schließt« – zugleich ihre Besonderheit transzendiert und zur »*allgemeinen* Mythologie« wird, d. h. »zu derjenigen Mythologie, welche erst eigentlich den vollkommenen Aufschluß und die Erklärung aller übrigen enthält.«<sup>8</sup> Allerdings ist festzuhalten, daß sich diese Generalisierung in das globale historische Raster einordnet, das den Mythos zum Vorstadium (hier konkret nicht der Philosophie, sondern der Offenbarungsreligion) macht: Der Allgemeinheitsstatus der griechischen Selbstexplikation des Mythologischen versteht sich namentlich im Kontrast zur älteren und weniger entwickelten ägyptischen und indischen Mythologie. Die in der neuen Welt gefundenen Glaubens- und Kultformen, von denen die Reiseschriftsteller berichten, werden noch nicht auf der gleichen theoretischen Ebene wahrgenommen und philosophisch reflektiert. Doch nehmen zum Teil auch andere Autoren, die sich nicht dieser fundamentalen ideengeschichtlichen Perspektive verschreiben, den griechischen Mythos stellvertretend als Analysegegenstand einer Theorie des Mythischen auf<sup>9</sup>, sei es, daß sie damit einfach dem höheren Bekanntheitsgrad Rechnung tra-

8 F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie* [1842], 26. Vorlesung, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1985, 603.

9 Vgl. Hübner, a.a.O.



gen, sei es, daß sie die inhaltliche Fülle und Differenziertheit als exemplarisch erachten oder auf den konstitutiven Beitrag des griechischen Mythos für die Bildung der europäischen Kultur abheben. Doch stehen dem, wie gesagt, andere, für die gegenwärtige Diskussion ebenso gewichtige Ansätze gegenüber, welche die Logik und das Interesse mythischen Denkens im Bereich des ethnologischen Materials, im »wilden Denken« der »Naturvölker« untersuchen.<sup>10</sup> Dabei sind es keineswegs nur Vertreter der Ethnologie, welche den Zugang zum Mythos über das durch die Völkerkunde bereitgestellte Material suchen.<sup>11</sup> Gleichwohl versteht sich von selbst, daß ein Großteil der divergierenden Ausrichtung in der Mythenforschung unmittelbar durch disziplinäre Zugehörigkeiten und Bezugnahmen bedingt ist.

Nun können wir zur Gewichtung dieser Zugänge nicht im voraus begründet Stellung nehmen; es gehört auch nicht zu den zentralen Sachanliegen der folgenden Erörterungen, über das grundsätzliche Verhältnis zwischen griechischem Mythos und dem mythologischen Material, das uns die sozialwissenschaftliche und historisch-literaturwissenschaftliche Forschung präsentiert, zu befinden. Die Zentrierung auf den griechischen Mythos verstehe ich in erster Linie in einer ideengeschichtlichen Perspektive: nicht aus einem rein historisch-philologischen Interesse, sondern als Versuch, über die Analyse des Vorstadiums philosophischen Denkens die Verständigung über dieses selber voranzutreiben. Zugleich soll dieser Horizont nach zwei Richtungen aufgesprengt werden, um zwei andere Typen des mythologischen Sprechens zu Wort kommen zu lassen. Einerseits ist vom griechischen Mythos auf seine *vorderorientalischen* Vorgänger- bzw. Parallelversionen zurückzublicken. Es ist beeindruckend, in welchem Maße gerade mit Bezug auf philosophisch relevante Motive Entsprechungen in Zeugnissen der alten Kulturen des Vorderen Orients zu finden

10 C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962 (dt. 1968); Ad. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, München <sup>2</sup>1960; H. Fink-Eitel, *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg 1994.

11 Vgl. z. B. E. Cassirer, »Begriffsform im mythischen Denken«, in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1956, 1-70; ders., *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2: *Das mythische Denken*, Berlin 1925.

sind. So werde ich namentlich mit Bezug auf die zentralen Schöpfungsmythen auf ägyptische, mesopotamische und jüdische Zeugnisse zu sprechen kommen. Zum Teil bestehen hier direkte historische Abhängigkeiten; seit der Vorsokratik sind in der griechischen Philosophie Einflüsse und Überlieferungsstränge aus ägyptischen und östlichen Kulturen angesprochen worden. Für uns kann es selbstredend nicht um die Erforschung und Aufhellung solcher Bezüge gehen; vielmehr möchte ich stellenweise entsprechende Textauszüge und Beschreibungen aufnehmen, um anhand von Parallelen, aber auch von signifikanten Abweichungen die verhandelten Motive schärfer herauszustellen und in ihrem Gehalt zu interpretieren. Wir können hier auf zahlreiche Textausgaben und komparative Untersuchungen zurückgreifen, die für diesen Vergleich teils das erforderliche Material bereitstellen, teils Deutungsvorschläge präsentieren.<sup>12</sup> Ähnliches gilt von der anderen Ausweitung über den griechischen Mythos hinaus: Auch in dem durch die *Ethnologie* verfügbar gemachten Stoff lassen sich aufschlußreiche methodische und inhaltliche Verwandtschaften zum griechischen Mythos nachweisen. Allerdings hat die Perspektivenerweiterung nach dieser Richtung einen anderen Charakter und Schwerpunkt als die Miteinbeziehung von Zeugnissen des Alten Orients, wie denn auch die entsprechenden fachwissenschaftlichen Beiträge eine andere Tendenz verfolgen. Das eine Mal geht es um historische Forschungen an Texten, auf die wir uns in der philosophischen Mythosreflexion zur Verständigung über zentrale inhaltliche Motive und Denkfiguren abstützen können; von seiten der Ethnologie wiederum liegen uns elaborierte Konzepte zur Logik des (vornehmlich an mündlichen Überlieferungen studierten) mythischen Denkens vor, die wir zur Bestimmung des griechischen Mythos in seiner Opposition zur wissenschaftlich-rationalen Weltdeutung heranziehen können. Nur punktuell werde ich hingegen mythologische Erzählungen aus diesem Bereich ins Spiel bringen, um auf bemerkenswerte Analogien oder aufschlußreiche Figuren hinzuweisen.

Insoweit verstehe ich diese zweifache Ausweitung als pragmatische Vorgehensweise, die beidemal vom griechischen Mythos ih-

<sup>12</sup> Vgl. M. Eliade u. a., *Die Schöpfungsmythen: Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*, Zürich 1991; H. Frankfort u. a., *Alter Orient – Mythos und Wirklichkeit*, Stuttgart 1981.

ren Ausgang nimmt und die darin artikulierten Problemstellungen weiterbringen soll. Es ist gleichsam ein heuristischer Ausgriff auf vorgriechische und außereuropäische Kulturen, deren Vergleichbarkeit mit Zügen des griechischen Mythos zu dessen eigener Entschlüsselung beitragen soll. Nur verwiesen sei auf die grundsätzliche Problematik, die sich mit dieser mehrfachen Verortung des Mythischen stellt. Sie betrifft u. a. die Universalität oder Partikularität des in einzelnen Theorien erarbeiteten Mythoskonzepts. Zur Diskussion stehen beispielsweise Positionen, welche die Verwandtschaft mythologischer Überlieferungen auf einen gemeinsamen anthropologischen Grund zurückführen. So sieht C. G. Jung in den Mythen »in erster Linie psychische Manifestationen . . ., welche das Wesen der Seele darstellen«<sup>13</sup>; ihnen liegen Archetypen des kollektiven Unbewußten zugrunde, das sich in bestimmten Urmythologemen Gestalt gibt, welche dann in den einzelnen Kulturen variiert werden.<sup>14</sup> Lévi-Strauss wiederum sieht in den mehr als 800 Mythen Nord- und Südamerikas, die er in den vier Bänden seiner *Mythologica* ausbreitet, Splitter eines einzigen Mythos, dessen Zusammenhalt nicht einer gedanklichen Allgemeinheit, sondern einer realen geographischen Verbundenheit, einer Dispersion im Raum entstammt<sup>15</sup>; auf dieser Grundlage werden dann, wenn auch ohne philosophischen Allgemeinheitsanspruch, transkulturelle Konstanten nicht nur inhaltlicher Art, sondern auch im Blick auf die logischen Operationen und die lebensweltlichen Motive des mythischen Denkens formuliert. Gegen diese Verallgemeinerung hat wiederum P. Ricœur Einspruch erhoben, indem er zwei Pole des mythischen Denkens, den Totemismus und das jüdisch-hellenische Denken, voneinander unterscheidet und den von Lévi-Strauss untersuchten Typus Kulturen zuweist, von denen aus sich für unser kulturelles Selbstverständnis gerade keine sinnvollen Verallgemeinerungen ableiten

13 C. G. Jung, »Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten« [1934/1954], in: *Bewußtes und Unbewußtes*, Frankfurt am Main 1957, 11-53, 13 f.

14 C. G. Jung / K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich 1951, 36.

15 C. Lévi-Strauss, *Der nackte Mensch (Mythologica II)*, Frankfurt am Main 1975, 657 ff., 685.

lassen.<sup>16</sup> Wir werden auf Fragen dieser Art im konkreten inhaltlichen Kontext, in dem sie zur Diskussion stehen, einzugehen haben; unabhängig von der prinzipiellen Frage steht außer Zweifel, daß die Perspektivenausweitung über den griechischen Mythos hinaus sowohl zu dessen präziserer Abgrenzung wie zu einer Vertiefung seines Verständnisses beitragen kann.

### 1.3 Mythos und Logos: Gemeinsamkeit und Differenz

Den Mythos als das Frühere aufnehmen, läßt Optionen offen. Als Vorform des Logos kann der Mythos entweder dasjenige sein, von dem sich die entstehende Vernunftkultur ablöst, oder der bleibende Grund, auf dem ihre Entwicklung aufruht. So gesehen, haben wir hier zunächst mit der normalen Doppelseitigkeit des Anfangs einer Entwicklung zu tun: Der Keim, aus welchem die Blüte hervorgeht, der Frühzustand eines sich entwickelnden Organismus sind Phasen, die den Grund des Fortgangs in sich tragen und zugleich überwunden werden müssen; die reife Gestalt ist der Untergang der Blüte, das Ziel die Negation des Anfangs. Zwischen Früherem und Späterem besteht sowohl Kontinuität wie Diskontinuität. Indessen geben diese der Entwicklungsmetaphorik entnommenen Bilder nur eine unzulängliche Beschreibung des Sachverhalts. Zum einen ist überhaupt fraglich, ob das Frühere hier tatsächlich als Anfangszustand eines Späteren zu betrachten sei; zum anderen ist die Doppelseitigkeit des Anfangs womöglich weniger harmonistisch zu lesen, stärker als Antagonismus unvereinbarter Perspektiven zu werten.

Nicht selten ist die Deutung des Mythos als Ursprungsgestalt abendländischer Vernunft – oder überhaupt der Mythologie als Urzustand des menschlichen Bewußtseins – grundsätzlich problematisiert, als eine mythologische Sichtweise oder als geschichtsphilosophische Projektion verworfen worden<sup>17</sup>. Doch ist es wich-

16 P. Ricœur, »Structure et herméneutique«, in: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 31-63.

17 W. Burkert, »Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen«, in: F. Graf (Hg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart / Leipzig 1993, 9-24, 21; A. Cesana, »Zur Mythosdiskussion in der Philosophie«, in: F. Graf (Hg.), ebd., 305-324.

tig, die Figur des Ursprungs nicht zu hypostasieren. Auch ohne den Mythos in einem substantiellen Sinn zum Anfang einer Entwicklung zu machen, ist es möglich, zwischen mythischem und nichtmythischem Denken Verhältnisse der Abkünftigkeit und Distanz, der Verwandtschaft und Differenz auszumachen und für die Interpretation beider Seiten einzusetzen. Dabei lassen sich die beiden im kritisierten Modell ineinander geblendeten Relationen der zeitlichen und der strukturellen Beziehung analytisch trennen: Die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität braucht nicht mit der Alternative von Heterogenität und Vergleichbarkeit zwischen beiden Denkformen zu konvergieren. Dennoch ist es von Interesse, die Frage nach Gemeinsamkeit und Differenz innerhalb einer grundsätzlich geschichtlichen Perspektive zu stellen, in welcher der Mythos als Herkunft des Logos fungiert.

Daß der Mythos als Ursprung des Logos verstanden wurde, hat neben dem historischen einen anderen, in der Sache liegenden Grund. Er besteht darin, daß der Mythos selber als Ursprungsdenken par excellence gilt. Dieser – inhaltlich zu vertiefende (siehe 2.3) – Grundzug bildet eines der etablierten Raster, über das sich philosophische Spekulation in eine Kontinuität mit dem Mythos einschreibt. Mythen erzählen von Anfängen, sie berichten vom Entstehen der Welt, der Götter und Menschen, sie erinnern an die Stiftung von Institutionen, die Geburt und die Taten von Helden. Die Genealogie ist als wesentlichste Form und zentrale Funktion des Mythos identifiziert worden.<sup>18</sup> Dieser Rückgang zum Ursprung steht in unverkennbarer Nähe zu jener Ausrichtung des Denkens, über welche sich Metaphysik von Beginn an definiert hatte, wobei aber deren Frage nach der *arche* nicht als temporale Herleitung, sondern als Erklärung und Begründung gefaßt ist. Der Aufweis des Woher einer Sache ist logisch, nicht notwendig sprachlich von der Suche nach Gründen und Prinzipien – der Frage nach dem Warum – verschieden. Unter verschiedenen Facetten sind seit je Nähe und Differenz der Fragerichtungen reflektiert worden. Ganz unverkennbar übernimmt der Mythos selber, indem er von der Urzeit berichtet, Erklärungs- und Begründungs-

18 K. Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Basel / Frankfurt am Main 1982, 12; P. Philippson, *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zürich 1944.

funktion. Er macht nicht nur gegenwärtige Ordnungen verständlich und legitimiert sie über ihre göttliche Einsetzung, sondern geht auf älteste Ursprünge und Schöpfungsprozesse zurück, von denen her er das Sein und die Ordnung der Welt überhaupt begreift. Aus der Retrospektive können solche Fragen nach dem Ersten geradezu als Präfiguration des philosophischen Fragens, kann der Mythos gleichsam als archaische Metaphysik erscheinen. Dabei geht es nicht nur um mehr oder weniger ausgeprägte Strukturenprechungen. Wenn die Ursprungsfrage zu den nichtkontingenten Charakteristika mythischen Erzählens gehört, so ist nach ihren eigenen Wurzeln zu fragen. Teils wird sie im menschlichen Wissenwollen als solchem, teils in den existentiellen Herausforderungen der praktischen Daseinsbewältigung begründet. Sofern wir im Mythos eine wesentliche Äußerungsform des menschlichen Geistes erkennen, haben wir – zumal aus der Binnenperspektive der Philosophie, die sich eine gleiche Fundamentalität zuschreibt – Anlaß, zwischen beiden eine innere, in der Sache liegende Verwandtschaft zu sehen.

Dennoch brauchen wir uns nicht im voraus mit substantiellen Annahmen über den Mythos als Ursprungsdimension der Philosophie zu belasten, wenn wir beide in einen gemeinsamen Problemhorizont rücken und in ihrer gegenseitigen Verweisung analysieren wollen. Ob darin Gemeinsamkeiten oder Kontraste in den Vordergrund treten, ist zum Teil durch die Analyseebene bedingt; gleichzeitig aber sind damit gewichtige Optionen für das Selbstverständnis des Mythos wie der Philosophie verknüpft. Schematisch lassen sich drei Sichtweisen unterscheiden. Die nächstliegende Betrachtung betont die manifesten Differenzen. Wer über den Mythos als Urgeschichte abendländischen Denkens, über die Eigenart mythischer Weltbilder in fremden Kulturen, über Tendenzen der Remythisierung im Geistesleben der Gegenwart handelt, bemüht sich, Merkmale herauszustellen, welche vom etablierten Kanon wissenschaftlicher Ratio abweichen. Es ist dies gleichsam die natürliche Herangehensweise: Der Mythos ist das Andere und als solches zu begreifen. Ein zweiter Blick kann der konträren Beleuchtung gelten und die Gemeinsamkeiten unterstreichen. Mythos wie Philosophie sind umfassende Weltdeutungen, die von ersten Anfängen ausgehen und auf abschließende Ganzheiten zielen und die in eins mit der Verständigung über die Wirklichkeit ein bestimmtes Verständnis des Menschen von sich

selber erarbeiten. Sowohl als intellektuelle Leistung wie in ihrer lebensweltlichen Funktion weisen Mythos und Philosophie tragende gemeinsame Züge auf; beide sind Bemühungen um die menschliche Orientierung in der Welt, beide fungieren als Wirklichkeitsaneignung wie als Daseinsbewältigung; bis in die Operationsweise des Fragens und Darstellens hinein kann sich Philosophie als Transkription des Mythos<sup>19</sup> präsentieren. Der Aufweis solcher Gemeinsamkeiten kann Wichtiges zur Selbstexplikation der einen wie der anderen Seite beitragen. So möchte ich auch im folgenden einen Hauptakzent auf die Kontinuität und Gemeinsamkeit legen, die bei aller Heterogenität Mythos und Metaphysik miteinander verbinden und von denen her die Untersuchung des Mythos zum Weg der Aufklärung der Philosophie über sich selber wird: Philosophie soll sich im Anderen ihrer selbst erkennen, im Spiegel des Mythos, der die gemeinsamen Anliegen und Motive gleichsam ungeschützt freilegt, die Weichenstellungen krasser exponiert und offener vollzieht.

Dies bedeutet aber auch, daß die Gemeinsamkeiten, welche Mythos und Metaphysik verbinden, nicht einfach auf der Hand liegende, in der Oberflächenanalyse zu registrierende Struktureigenschaften sind. Eine dritte Sichtweise ist gefordert, welche die teils uneingestandene, verborgene Verknüpfung beider Seiten herausarbeitet, die gerade auch dort festzumachen ist, wo der Logos über den Mythos hinaus sein wollte, wo die Emanzipation indes nur scheinbar gelang. Freizulegen ist eine Tiefenschicht im rationalen Denken, zu der sich dieses womöglich nicht bekennt, die es aber gleichwohl wesentlich mitprägt und die seiner Verwandtschaft mit dem Mythos, gleichsam seiner Verhaftung im Mythos entstammt. Diesen Faden nachzuzeichnen bedeutet dann eine weitergehende Selbstaufklärung des Denkens im Spiegel des Mythischen: Es geht um die Anerkennung und Aneignung einer untergründigen Schicht, einer unterdrückten Seite der eigenen Identität. Diese in vielen Zusammenhängen vertraute Gedankenfigur ist gerade auf die Durchleuchtung der abendländischen Vernunft angewendet worden. Wenn Blumenberg uns unsere Nähe zum Mythos nicht zuletzt darin entdecken läßt, daß sich bereits der Mythos als rationale Lebensbewältigung, als ein Stück Arbeit des

19 H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 1979, 31.

Logos an der uns bedrängenden Lebenswirklichkeit erweist<sup>20</sup>, so haben Horkheimer und Adorno diese Verweisung durch den Komplementärbezug ergänzt: Aufklärung selber wird mythisch, ja, sie war eigentlich nie ganz vom Mythischen abgelöst.<sup>21</sup> Gerade die Verborgenheit des Bezugs macht die Sprengkraft der kritischen Einsicht aus: Philosophie hat ihr Ausgeschlossenes in sich selbst und bleibt ihm gerade durch seine Verkennung verhaftet. In diesem Sinn versteht K. Heinrich das Thema der Religionsphilosophie, das in anderer Hinsicht in den großen Mythologien seinen Ausdruck findet, geradezu als »das Verdrängte der Philosophie«. <sup>22</sup> Die historische Anamnese, die Besinnung auf die Herkunft kann hier eine Aufklärungsarbeit in Gang setzen, deren Leistung keine rein kognitive ist, sondern idealiter eine der Selbstkorrektur und heilenden Selbstveränderung sein könnte. Doch auch ohne diese Zwiespältigkeit der verdeckt wirksamen Verflechtung mit dem Mythos auf das basale Selbstverständnis der Vernunft zu übertragen, kann die Durchleuchtung auf jene Fundamente hin dem Verständnis einzelner Kategorien, Denkfiguren, Theoriegebilde eine zusätzliche Tiefenschärfe geben. Die ontologischen Raster von Substanz und Akzidens, Form und Stoff, Möglichkeit und Wirklichkeit nehmen eine andere und tiefere Bedeutungsschicht an, wenn sie nicht nur als formelle Denkkunterscheidungen oder als Logifizierung sprachlicher Strukturen gelten, sondern auf die existentiellen Erfahrungsgehalte der entsprechenden mythologischen Figuren hin gelesen werden. Die Abwehr der gebildeten Gestalt gegen die auflösenden Mächte des Chaos hat in der metaphysischen Erhebung der Form über den Stoff nur ein schwaches Echo und ist vielleicht doch für deren Begriff und Verständnis mittragend.

Dabei beschränkt sich das Zwiespältig-Verdeckte im Verhältnis von Mythos und Vernunft nicht auf die Seite der Gemeinsamkeit. Auch die Differenz ist nicht allein an den manifesten Abweichungen und der selbstdeklarierten Abwehr festzumachen. Auch hier ist eine verdeckte Tiefenschicht freizulegen: In der Selbstdistan-

20 Ebd., 18, 175.

21 Horkheimer/ Adorno, a.a.O.

22 K. Heinrich, *arbeiten mit ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft (Dablemer Vorlesungen 3)*, Basel/Frankfurt am Main 1993, 32.



zierung des Logos vom Mythos geschieht mehr und Entscheidenderes als dem Logos bewußt wird oder von ihm zugestanden wird. Zum »Verdrängten der Philosophie« gehört neben dem ausdrücklich Negierten oder Überwundenen das unbewußt Abgewehrte und verdeckt Ausgeschlossene: Die Rationalisierung des Mythischen vollzieht noch eine andere Operation neben der Erhebung in den logischen Diskurs. Die nach beiden Seiten – in dem, was der Logos vom Mythos übernimmt und was er mit ihm abstößt – aufzuhellende Tiefenschicht ist für eine kritische Selbstaufklärung unverzichtbar: Gerade im Blick auf das Verdrängte wird sich der Bezug von Mythos und Metaphysik für deren Verständnis als tragend erweisen.

Damit wird das erkenntnisleitende Interesse, die hermeneutische Ausrichtung der folgenden Untersuchungen präziser bestimmt. Indem sowohl logische Denkfiguren wie Fragerichtungen und Inhalte der Metaphysik aus ihrem Bezug zum Mythos heraus interpretiert werden – sei es, daß sie in diesem Präfigurationen und Analogien oder Umkehrungen und Gegenmodelle finden –, realisiert die Analyse eine bestimmte Art historischer Erklärung. Eine historische Erklärung kann nicht nur dazu dienen, aus bestimmten Antezedentien das konkrete Gewordensein einer Sache zu erhellen, sondern auch verstehen lassen, worum es in einem bestimmten Zusammenhang geht, welches die zu lösenden Probleme, die zu bewältigenden Konflikte sind, die in einer Geschichte ausgetragen wurden; sie läßt uns nicht nur begreifen, *wieso* es zur Gründung einer Institution, zur Entstehung einer Lebensform gekommen ist, sondern hilft uns, diese Form besser zu *verstehen* in dem, was sie ist und will. Nicht so sehr der kausalen Herleitung als vielmehr dem bedeutungsmäßigen Verstehen gilt hier das Interesse. So ist auch die leitende Perspektive der folgenden Darstellung nicht in erster Linie eine historiographisch-philologische, sondern eine deskriptiv-interpretative. Die analytische Betrachtung soll charakteristische Züge des Mythos heraus Schälen, um darin nicht nur methodische Eigenarten hervorzuheben, die mit unserem Wissenschaftsverständnis kontrastieren, sondern auch das implizite Weltbild, die Wirklichkeits- und Selbstinterpretation zu erfassen, die in ihm zum Ausdruck kommt. Die Analyse des Mythos steht im Horizont einer sinnhaften Interpretation des Mythos und versteht sich darin zugleich als ein Schritt der Verständigung der Philosophie über sich selber.

Diese Selbstverständigung bildet den Hintergrund, vor dem Philosophie auch zur gegenwärtigen – ins 19. Jahrhundert und dahinter zurückreichenden – Selbstinfragestellung des Logos Stellung zu beziehen hat. Unübersehbar ist im ganzen, daß zwischen Mythos und Philosophie eine spannungsgeladene Einheit besteht, in welcher Gemeinsamkeit und Differenz nicht gleichgültig (auf verschiedene Analyseebenen verteilt) nebeneinander stehen, sondern sich vielfältig durchdringen.

#### 1.4 Aspekte der Mythosinterpretation

Das Vorhaben, den Mythos als Vorform der Philosophie zu untersuchen und in der Differenz von Mythos und Logos zugleich die Gemeinsamkeit, die manifesten wie die untergründigen Verbindungslinien herauszuarbeiten, bleibt noch relativ unbestimmt. Der hermeneutische Ansatz läßt offen, *worauf hin* der Mythos zu interpretieren ist, *was* an ihm Gegenstand der Auslegung sein soll, *worin* Differenzen und Verwandtschaften zwischen Mythos und Wissenschaft festzumachen sind. Der griechische Mythos, von dem wir ausgehen, ist als Textmaterial gegeben, das nach verschiedenster Hinsicht beschrieben, untersucht und gewertet werden kann; die Mythosreflexion, wie sie in Philosophie und Wissenschaft vorliegt, hat keinen einzigen, einheitlichen Brennpunkt, sie läßt sich nicht unter *einer* Leitfrage zusammenschließen. Global können wir drei Hinsichten auseinanderhalten, unter denen wir uns dem Mythos nähern können: Untersucht werden können die Logik, die Funktion oder der Inhalt des Mythos. Unter allen drei Rubriken finden wir in der Literatur wichtige Deutungsvorschläge; unter allen drei Aspekten lassen sich bedeutsame Affinitäten wie Differenzen zwischen Mythos und Wissenschaft nachzeichnen. Alle drei Hinsichten werden die folgende inhaltliche Deutung, mit verschiedenem Gewicht, bestimmen; dabei gehört es zum Reiz der Analyse, zu sehen, in welcher Weise sie ineinanderspielen, wie bestimmte Inhalte mit bestimmten logischen Strukturen, bestimmte Denkformen mit praktischen Funktionen korreliert sind. Ein Überblick über das Spektrum dieser Anhaltspunkte soll die Lektüreperspektive konkreter situieren.



#### 1.4.1 Die Logik des Mythos

Das primäre Interesse einer theoretisch-philosophischen Betrachtung scheint der *Logik* des Mythos zu gelten. Es geht darum, die originäre *Denkform* des Mythos zu fassen und sie von der Art und Weise zu unterscheiden, wie Alltagssprache, Wissenschaft oder Philosophie (oder auch Kunst, Religion) ihren Inhalt zur Sprache bringen. Es ist eine Betrachtung der Form, die im Prinzip in Absehung von spezifischen Inhalten oder bestimmten Funktionen des Mythos durchgeführt werden kann. Kontrastiert werden etwa die mythologische und die wissenschaftliche Beschreibung eines Naturereignisses – des Donners, des Wechsels der Tages- und Jahreszeiten –, die in beiden Fällen vergleichbare Funktionen – der Rationalisierung, Beruhigung, Vorhersage etc. – erfüllen können. Diese Formseite des Mythos kann selber an Verschiedenem festgemacht werden: an der *Sprache*, an den im engen Sinn *logischen* und *methodologischen* Bestimmungen und an der *Ontologie* der mythischen Gegenstandskonstitution.

(a) Die *Sprache* ist gewissermaßen die unmittelbarste Erscheinungsebene, das direkteste Material der Analyse. Gegeben ist uns der Mythos als Sprachgebilde. Dessen Analyse kann auf der Ebene des Textes, des Satzes oder des Begriffs ansetzen. Auf *Textebene* erscheint der Mythos zunächst als Erzählung: Seine narrative Grundstruktur hebt ihn von theoretisch-systematisierenden Betrachtungen ab. Dem Grundgerüst einer Geschichte – der Abfolge von Anfang, Mittelteil und Ende – steht in der Theorie eine andere basale Integrationsform des Vielfältigen – die Subsumption des Besonderen unter das Allgemeine – gegenüber. Zu den gängigen Urteilen über den Mythos gehört, daß dieser Geschichten von Göttern und Helden erzählt, doch keine Erklärungen abgibt, keine Verallgemeinerungen vornimmt und keine Theorien formuliert. Hier eröffnet sich ein weites Feld linguistischer Forschung, das über den Mythos im engen Sinn hinausgeht (und beispielsweise auch die Typologie der Wissenschaften tangiert). Auf der Ebene des *Satzes* und der Einzelbeschreibung, teils des Wortes, wird als Merkmal des Mythos etwa die figurativ-metaphorische Rede im Gegensatz zur natürlichen, »normalen« Sprachverwendung hervorgehoben; die Unterstellung einer nicht-wörtlichen Redeweise scheint sich bei dem Phantastischen mythischer Er-

dichtung geradezu aufzudrängen.<sup>23</sup> In gleicher Weise sind andere rhetorische Figuren in ihrer Signifikanz für mythisches Sprechen zu entschlüsseln. Auf *Begriffsebene* kann die Logik mythischer Begriffsbildung untersucht werden, die Rolle von Eigennamen und Allgemeinbegriffen, die Art und Weise mythologischer Begriffseinteilungen und Klassifikationen.

(b) Diese Betrachtung leitet unmittelbar über zur eigentlich *logischen* und *methodologischen* Betrachtung. Ihre Leitfrage ist die nach der spezifischen Intelligibilität, die der Mythos realisiert. Auch der Mythos betreibt, wie die Theorie, eine Art Vereinheitlichung, eine Durchdringung der ungeordneten Mannigfaltigkeit auf strukturierende Zusammenhänge hin. Das Interesse der wissenschaftstheoretischen Betrachtung gilt der Frage, wodurch der Mythos – im Gegensatz oder auch in Analogie zu anderen Darstellungsformen – solche Zusammenhänge herstellt, welche Faktoren dabei hervorgehoben, welche Verständigungsraaster angewendet, welche Ganzheitskonstrukte entworfen werden. Schon innerhalb der Wissenschaft ist hier eine Mannigfaltigkeit von Modellen gegeben; ein Großteil des Methodenstreits etwa in den Humanwissenschaften hat mit dem Gegeneinanderausspielen verschiedener Erklärungsmodelle, Theorietypen und Systemkonzepte zu tun. Hier scheint aus dem Blickwinkel der Philosophie der Bruch zwischen mythischem und wissenschaftlichem Denken besonders kraß: Die wissenschaftlich-philosophische Reflexion setzt ein zugleich mit der Selbstdistanzierung gegenüber der Logik sowohl der Alltagssprache wie der Dichtung und Mythologie. Es sind diese logisch-wissenschaftstheoretischen Fragen, die für einen Großteil der philosophischen Mythostheorie im Zentrum stehen: Den Mythos begreifen heißt die Art und Weise bestimmen, wie er argumentiert, Zusammenhänge darstellt, Wirklichkeit begreifbar macht. Die Standardvorstellung vom Mythos enthält solche Züge: Der Mythos erzählt eine Geschichte (statt Theorien aufzustellen), er berichtet von einem Ursprung und Werdegang (statt ein Phänomen aus Ursachen und Gesetzen zu erklären), er

23 Eine andere Frage ist, wie weit nicht alles Reden metaphorische Elemente einschließt; vgl. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960; P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975 (der die entscheidende Ebene der Metapher gerade nicht am Satz, sondern am Text festmacht).

interessiert sich für Individuen und besondere Geschehnisse (statt für Allgemeinheiten und Regeln), er denkt im Verhältnis von Teilen und Ganzem (statt von Besonderem und Allgemeinem), er spricht von Früher und Später (statt von Grund und Begründetem), er vermischt logische, kausale, normative Relationen (statt sie strikt voneinander zu trennen), er begnügt sich mit Aufzählungen und kontingenten Herleitungen (statt Systematisierungen und Begründungen).

Allerdings brauchen Formeln wie »Erzählen statt Erklären« nicht abwertend gemeint zu sein, auch wenn sie im Gefolge der ursprünglichen Selbstdistanzierung der Wissenschaft vom Mythos diesen Nebenklang behalten haben; das Bestreben vieler Mythentheorien geht gerade darauf, die Andersheit des Mythos im Prinzip als Gleichrangigkeit auszuweisen. So kommt K. Hübner in seiner großangelegten Untersuchung über die *Wahrheit des Mythos* zum Schluß, daß der Mythos, auch wenn seine Logik anders verfaßt ist, weder in sich irrational noch irgendwie weniger vernünftig ist als die Wissenschaft; um zwischen ihnen zu unterscheiden, sind pragmatische Gesichtspunkte, nicht logische Gründe ausschlaggebend.<sup>24</sup> In Wahrheit ist dies nur eine, gewissermaßen extreme Anwendung einer Regel, die für den Methodenstreit auch im Binnenbezirk der Wissenschaften gilt: Nur in begrenzten Fällen läßt sich dieser Disput durch den Aufweis von Inkonsistenzen oder die Verpflichtung auf gemeinsam anerkannte Leitprinzipien (und ohne, daß solche Prinzipien einfach dogmatisch vorausgesetzt und der Gegenseite als Norm unterstellt werden) diskursiv schlichten. Viel öfter haben wir hier eine Disparität von nicht aufeinander rückführbaren Auffassungsformen, die verschiedenen Sichtweisen der Welt entsprechen, gegebenenfalls auf differierende Grundhaltungen und erkenntnisleitende Interessen verweisen. So ist auch zum Verhältnis von mythologischer und wissenschaftlicher Wirklichkeitsaneignung zu sagen, daß ihre unterschiedliche Logik nicht einfach verschiedenen Ansätzen der rationalen Verarbeitung (oder Graden von Rationalität) entspricht, sondern als Indiz bestimmter Welthaltungen und Ausdruck bestimmter Formen praktischer Lebensbewältigung gelesen werden kann. Die Frage nach der Logik sprengt den immanent wissenschaftstheoretischen Horizont.

24 Hübner, a.a.O., 287 ff.

(c) Wichtige Untersuchungen zur Logik des Mythos verstehen ihre Aussage nicht einfach als Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodik, sondern als *transzendente* Deutung des mythischen Bewußtseins<sup>25</sup>, die zugleich eine *Ontologie* der mythischen Welt artikuliert. Die Spezifizierung der Denk- und Darstellungsformen, in denen das mythische Bewußtsein seinen Ausdruck findet, benennt identischerweise Formen der Gegenstands- und Wirklichkeitskonstitution: Die Logik des Mythos, wie die der Wissenschaft, enthält »einen bestimmten Entwurf darüber, was als Wirklichkeit erscheinen und als Wahrheit betrachtet werden kann.«<sup>26</sup> Sich für die Logik des Mythos interessieren heißt dann, die Grundzüge des mythischen Wirklichkeitsverständnisses erforschen, das ontologische Grundgerüst bestimmen, das für jedes mythische Geschehen, jede mythologische Figur als Apriori vorausgesetzt ist; zu sehen ist, wie weit es sich hier um eine *spezifische*, von anderen Apperzeptionsformen abweichende Ontologie handelt. Dabei ist auch diese Analyserichtung keine rein formelle oder strukturorientierte. Ihr Interesse geht zweifach darüber hinaus. Zum einen möchte sie in der Ontologie den globalen Weltbezug charakterisieren, der dem mythischen Bewußtsein zugrunde liegt. Die Form selber zum Inhalt zu machen, aus ihr in einem allgemeinsten Sinn eine Aussage über die Welt des Mythos zu gewinnen, ist hier die Intention; wie weit dieses gleichsam transzendente Weltbild mit den expliziten großen Inhalten des Mythos korreliert, ist zunächst eine offene Frage. Als solche Grundzüge der mythischen Welt sind etwa die universelle Verbundenheit aller Dinge, die genealogische Struktur, die Eigenart der mythischen Zeit genannt worden. Die zweite Interesserrichtung zielt auf die subjektiven Motive und Grundhaltungen, die mit dieser Art von Strukturierung typischerweise einhergehen. Eine philosophische Deutung des Mythos, auch wenn sie sich zunächst und eingehend mit Strukturfragen auseinandersetzt, ist auch mit der Frage konfrontiert, wie der Mensch im mythischen Weltentwurf sein eigenes Dasein gestaltet. Es ist klar, daß die in

25 Als Vertreter eines Transzendentalismus, für welchen »der Mythos, wenn auch noch unentwickelt, Formen des Bewußtseins [enthält], die *a priori* notwendig sind«, sieht K. Hübner Cassirer, Schelling und Hegel (ebd., 61).

26 Ebd., 66.

diesem weiteren Horizont situierte Frage nach der Logik auch für die hier unternommene Interpretation des Mythos von zentraler Bedeutung ist.

#### 1.4.2 Die Funktion des Mythos

Damit ist bereits die zweite Betrachtungsebene betreten. Für einen Großteil der Mythostheorie ist nicht so sehr die innere Logik und sprachliche Gestalt, sondern die Funktion des Mythos von Belang. Gefragt wird nicht, welches die Erkenntnisform und der theoretische Status, sondern welches der praktische Stellenwert des Mythos sei: Was *tun* Individuen und Gemeinschaften, wenn sie Mythen erzählen: Welches ist der *Zweck*, den sie damit verfolgen, und welches ist die *Funktion*, die sie damit (möglicherweise unbewußt und unbeabsichtigt) erfüllen? Diese funktionale Betrachtung überschneidet sich zum Teil mit der logischen und inhaltlichen Perspektive, zum Teil ist sie davon unabhängig: Gerade als funktionale Sichtweise ist sie darauf angelegt, Leistungen herauszustellen, die mit der Leistung anderer Kulturformen vergleichbar sind. Eine solche Beschreibung kommt dem Verstehen, *was* ein Mythos ist, vielfach am nächsten; die funktionale Betrachtung und der hermeneutische Zugang haben im impliziten Bezug auf einen umfassenderen Verweisungshorizont eine bemerkenswerte Gemeinsamkeit. So ist es nicht überraschend, daß viele theoretische Ansätze einen Hauptakzent auf den Stellenwert des Mythos legen und die Funktionen herausarbeiten, über welche der Mythos mit anderen Kulturformen – Ritus, Recht, Wissenschaft, Historie etc. – teils verflochten, teils austauschbar ist. Auch für eine philosophische Lektüre scheint mir der Leitfaden der Funktion unverzichtbar; allerdings sind nicht alle Funktionen, die sich hier aufweisen lassen, gleich nahe bei der Fragestellung der Philosophie. Drei Typen von Funktionen sind es, die hier vorrangig interessieren: epistemische, soziale und anthropologische Funktionen; der Mythos hat einen bestimmten Stellenwert in unserer kognitiven Wirklichkeitsaneignung, er erfüllt bestimmte Aufgaben für die Gesellschaft und für den Menschen als solchen.

(a) Am direktesten mit der logischen Charakteristik verbunden ist die *epistemische* Funktion. Es geht um die Frage, was der Mythos als Modus des Erkennens und Darstellens leistet und worin sich

seine Leistung vom Beitrag anderer Wissensformen abhebt. Der Mythos fungiert als eine Art historische Erinnerung, die ein Bild vom Gewordensein der Welt und der Herkunft einer Gemeinschaft entwirft; als eine Beschreibung der bestehenden Welt, die ein Verständnis der bestimmenden Kräfte und Gesetze ermöglicht; als eine Darstellung, die sowohl Konstitution wie Medium der Aneignung ist. Er ist als Weltbeschreibung nicht bloßes Abbild, sondern Gliederung und Systematisierung, er gibt der Welt ein bestimmtes Profil; als verstehende Durchdringung ermöglicht er Orientierung. Er ist als Weltinterpretation zugleich Welterzeugung und in eins damit Medium menschlicher Selbstbeschreibung und Selbstverständigung. Viele Facetten der konstitutiven Leistung mythischer Wirklichkeitserschließung ließen sich diesem Bild hinzufügen. Zum großen Teil sind es Funktionen, die der Mythos mit anderen Kulturgebilden teilt und die auch aus diesem Grund nicht zu einem Schwerpunkt der theoretischen Mythosdeutung geworden sind.

(b) Im Gegenzug dazu haben *soziale* Funktionen des Mythos ein Hauptaugenmerk der Theorie gefunden. Ethnologie, Religionswissenschaft und Kulturtheorie haben die Verankerung des Mythos im Leben von Stämmen und Völkern herausgearbeitet und dabei auch das Spezifikum mythischer Erinnerung gegenüber säkularen oder wissenschaftlichen Darstellungen verdeutlicht. Eine prominente Richtung<sup>27</sup> hat die Verknüpfung zwischen dem Mythos und dem religiösen Ritual ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Nach dieser ritualistischen Auffassung ist der Mythos das sprachliche Pendant einer kultischen Handlung und wesentlich von dieser her zu begreifen; der Mythos gilt entweder als Mittel der Bewältigung unverstandener religiöser Riten oder als späterer Niederschlag, als Medium der Interpretation und Tradierung von Riten<sup>28</sup>. Im Rahmen der Kulturtheorie hat E. Cassirer die basale Verwandtschaft von Religion und Mythos herausgestellt; von der Klassischen Philologie herkommend hat W. Burkert

27 Die Cambridge School of Anthropology: W. R. Smith, J. E. Harrison, J. G. Frazer; hinzu kommen später A. B. Cook, F. M. Cornford und andere (vgl. W. Burkert, *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1970, 9 f.; C. Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, Bd. 2: *Neuzeit und Gegenwart*, Darmstadt 1991, 92 f.).

28 Vgl. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* [1956], Wiesbaden<sup>5</sup> 1986, 219 f.



die Verflechtung von Mythos und Ritus neu beleuchtet und zugleich anthropologisch verallgemeinert. Konkreter können die Funktionen des Mythos für eine Gemeinschaft sowohl in der gemeinsamen Weltbildorientierung, in der Definition und Begründung verbindlicher Sitten und Autoritäten wie in der kollektiven Identifizierung nach außen oder der Legitimation interner wie externer Herrschaftsansprüche gesehen werden. Mythische Erinnerung schließt die Gegenwart mit einem Ursprungsgeschehen zusammen, aus dem aktuelle Verteilungen und gesellschaftliche Positionen ihre ontologische Absicherung beziehen; die Wiederholung von Gründungshandlungen oder kosmischen Schöpfungsakten ist eine Selbstvergewisserung bestehender Ordnungsverhältnisse; gleichzeitig ist das periodische Auflösen und Wiederherstellen von Ordnung eine erlebensmäßige Auseinandersetzung mit dem Antagonismus von Chaos und Ordnung, Zerstörung und Aufbau.

(c) In solchen Aspekten berührt sich die soziale Funktion des Mythos unmittelbar mit *anthropologischen* Aspekten. Der Mythos ist eine Form der menschlichen Auseinandersetzung mit existentiellen Grundbedingungen des Daseins. Deren Bedeutung ist teils in individualgenetischer Perspektive, als Phase der Subjektwerdung hervorgehoben worden; andere haben sie in einen quasischichtphilosophischen Rahmen gerückt. Berühmt geworden sind in unserem Jahrhundert Deutungen, die den Mythos als eine Etappe auf dem Weg menschlicher Selbstbehauptung gelesen haben. Für die *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno ist der Mythos als Vorform der Aufklärung ein Schritt der Selbstermächtigung des Subjekts durch Unterdrückung der Natur; H. Blumenberg hat seine *Arbeit am Mythos* unter eine verwandte Leitthese (ohne den kritischen Ton der *Dialektik der Aufklärung*) gestellt: Der Mythos dient der Depotenzierung archaischer Ängste, indem er durch Benennung, Gliederung und Strukturierung die Wirklichkeit überschaubar und beherrschbar macht. Hier schließt die lebensweltliche Funktion unmittelbar an die kognitiven und konstitutiven Leistungen mythischer Welter-schließung an. Durch sie hindurch erscheint das Spannungsverhältnis von Angst und Sicherheitsstreben als treibender Impuls des Erkenntnisstrebens und affiziert mittelbar die Verhältnisbestimmung von Mythos und Philosophie: Die Frage drängt sich auf, in welchem Maße auch der in den Logos transformierte My-

thos noch von denselben Anliegen bestimmt wird. Andere Deutungen verleihen der negativen Seite größeren Nachdruck, deren Erfahrung und Überwindung sich im Mythos artikuliert – dem Umgang mit dem Bösen (Ricoeur), mit Destruktion und Gewalt nicht nur als zu bekämpfenden Gegenpotenzen, sondern als zu integrierenden Schichten des eigenen Seins (Burkert, Vernant, Girard). In umfassendem Sinn sieht Lévi-Strauss die durch den Mythos zu leistende Arbeit in der Vermittlung von Natur und Kultur.

Ich brauche keine weiteren Stichworte zu nennen, um deutlich zu machen, daß eine philosophische Reflexion auf den Mythos ganz wesentlich mit dieser funktionalen Bestimmung befaßt ist. Zur Verständigung darüber, *was* der Mythos ist, gehört wesentlich die Frage nach seiner Leistung und dem ihm zugrundeliegenden Interesse; dieses ist keine bloße motivationale Prämisse, sondern konstitutives Moment mythischer Welterschließung. Darauf zu reflektieren ist bedeutsam gerade im Blick auf die inneren, teils verdeckten Affinitäten von Mythos und Metaphysik. Wenn sich Philosophie in der Besinnung auf den Mythos über sich selber verständigen will, so bilden Subjektgenese und Weltaneignung, Angst und Sicherheit, Chaos und Ordnung Leitideen ihrer eigenen Selbstexplikation – wobei sich zusätzlich die Frage stellt, inwieweit auch die (intendierten oder faktischen) Differenzen vom erkenntnisleitenden Interesse her zu bestimmen sind.

#### 1.4.3 Inhalte des Mythos

Wovon spricht der Mythos? Auf den ersten Blick scheint es ein hoffnungsloses Unterfangen, nach Inhalten des Mythos zu fragen. Gerade die bunte Mannigfaltigkeit der Gestalten und Geschehnisse scheint zu seinem Spezifikum zu gehören. Der Mythos handelt von all dem, was in einer bereichsmäßig ausdifferenzierten Kultur auf Wissenschaft, Historie, Religion etc. aufgeteilt ist; er erzählt vom Großen und Bedeutsamen ebenso wie vom Kleinsten und Belanglosesten. Der Mythos gehört nach landläufiger Meinung in den Bereich der Fiktion und des Phantastischen: Schon dadurch scheinen seiner inhaltlichen Ausgestaltung keine Grenzen gesetzt. Dazu kommt das scheinbar regellose Spiel mit Bedeutungsverschiebungen und Übertragungen, die Freiheit metaphori-

scher Rede, die sich jeder eindeutigen Inhaltsfixierung zu entziehen scheint. Und wenn als Besonderheit der Ontologie des Mythos die gegenseitige Durchdringung der verschiedenen (natürlichen, sozialen, religiösen) Seinssphären gilt, so scheint erst recht keine Spezifik des Inhalts benennbar: Der Mythos spricht von allem, er kennt nicht »typische Inhalte« wie der Ritterroman oder die Tragödie.

Indessen ist diese Beschreibung des Sachverhalts nur die halbe Wahrheit. In der bunten Vielfalt der Stoffe herrscht nicht reine Beliebigkeit. Es gibt sehr wohl bestimmte große Inhalte, durch die sich etwa der griechische Mythos auszeichnet. Als bekanntestes Beispiel kann man an die Entstehungsgeschichten erinnern. Zum Kernbestand des klassischen Mythos scheinen vorab die großen Genealogien – Kosmogonie, Theogonie, Anthropogonie, Weltaltermythos – zu gehören; in Stammeskulturen finden wir entsprechend, neben Schöpfungsmythen, Reminiszenzen an die Vorgeschichte des eigenen Volks, an die Entstehung bestimmter Sitten, an das Schicksal der Ahnen. Hier scheinen wir einen Kernbestand nicht-kontingenter Inhalte zu haben, womit nach verbreiteter Auffassung etwa die andere Tatsache korrespondiert, daß sich die Menschen im Mythos über Grundfragen ihres Daseins verständigen; die existentielle Bedeutsamkeit des Mythos widerspiegelt sich in prototypischen Vorstellungen und Gestalten. Die Nichtbeliebigkeit der mythischen Basisinhalte ist aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet worden. Für die Tiefenpsychologie sind hier Archetypen des kollektiven Unbewußten im Spiel.<sup>29</sup> In einem geschichts- und religionsphilosophischen Rahmen versucht Schelling die innere Notwendigkeit der mythologischen Vorstellungen zu erweisen. Gegen die poetische und die allegorische Interpretation, die den Mythos zur fiktionalen Dichtung oder allegorischen Wahrheit degradieren, vertritt er eine »tautegorische« Lesart, nach welcher die Mythologie »so, wie sie ist, als Wahrheit gemeint«

29 C. G. Jung (»Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten«) nennt drei Archetypen – den Archetyp des eigenen Schattens, des Wassers, der Auflösung im Grenzenlosen, den Archetyp der Anima, des chaotischen Lebensdrangs, den Archetyp des Sinns, des alten Weisen –, über die sich die Genese und Selbststabilisierung des Subjekts vollzieht und die offenkundige Parallelen in der Ideenwelt des Mythos haben.

ist.<sup>30</sup> Das Mythische ist keine Erfindung, seine Form und Bedeutung sind nicht zufällig, sondern in der Struktur und Geschichte des menschlichen Bewußtseins gegründet, seine Vorstellungen sind Äußerungen mit unabweislicher Realität.

Nun setzt jeder Versuch, etwas über *den* Inhalt des Mythos auszumachen, offenkundig voraus, daß wir verschiedene Ebenen der Inhaltlichkeit des Mythos auseinanderhalten. Die erste Ebene, die der *konkreten Geschichten* und *einzelnen Akteure*, kommt für die philosophische Deutung nur insoweit in Betracht, als sich ihr Gehalt in allgemeineren Termini ausdrücken läßt, als im Individuellen ein Allgemeines zum Ausdruck kommt. So gibt sich Zeus' Kampf mit dem Drachen Typhoeus als Verteidigung der olympischen Ordnung gegen die Kräfte des Chaos und der Zerstörung zu verstehen. Eine zweite Schicht bilden *mythologische Bilder und Symbole*, die von sich aus mit einer allgemeineren Bedeutung versehen sind: genealogischen Figuren von Erzeugung und Herkunft, die Hierarchie der Metalle (in der Abfolge der Weltalter), rituelle Vollzüge von Opfer, Teilung, Reinigung etc. Einen noch höheren Allgemeinheitsgrad verkörpern die (in verschiedenen Symbolen zum Ausdruck kommenden) *psychischen Mächte* und *Erlebniskonstellationen*, die Grundzüge unserer Welt- und Selbsterfahrungen benennen und in mythischen Vorstellungen verarbeitet werden: Ängste und Selbstbehauptungsimpulse, Lebens- und Zerstörungstrieb, Individuation und Vereinigung sind solche Motive und Antagonismen, die als Untergrund in mythischen Repräsentationen wirksam sind, ohne in ihnen ausdrücklich zu Wort zu kommen. Soweit geht es gewissermaßen um Tiefenschichten dessen, was in den Aussagen des Mythos das inhaltlich Angesprochene, das (wenn auch nur implizit oder indirekt) »Gemeinte« ist.

Doch kann sich eine philosophische Deutung des Mythos nicht darauf beschränken. Sie hat darüber hinaus eine andere Art der Inhaltlichkeit des Mythos zur Sprache zu bringen, die sie gewissermaßen von seiten der *Form* gewinnt. Es geht – gerade hier – um einen nicht-kontingenten Inhalt, gleichsam einen Meta-Inhalt mythischer Darstellung: Es geht darum zu sehen, ob der Mythos durch seine Art und Weise, Geschichten zu erzählen und Welt zu beschreiben, etwas über die Welt zu verstehen gibt, etwas von der

30 F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 5, 11-262, 77.

Auseinandersetzung des Subjekts mit der Welt und mit sich selber erkennen läßt. Denkformen werden als Reflex basaler Erfahrungen, als Ausdruck einer bestimmten Grundhaltung des Menschen zu sich und zur Welt gelesen<sup>31</sup>. In diesem Sinn will Ricœur hinter die Ebene der strukturalen Mythenanalyse zurückgehen und in einer Art *Tiefenhermeneutik* den Sinn, der sich in jenen Strukturen bricht, zur Sprache bringen<sup>32</sup>. In einer solchen Betrachtungsweise überschneiden sich die Perspektiven der Logik, der Funktion und des Inhalts: Wie der Mythos darstellungsmäßig vorgeht, welche Bedeutung er für den einzelnen oder die Gruppe hat, welches seine Aussage ist – diese Fragen sind hier gleichsam in einem Fokus versammelt. In dieser Konvergenz scheinen wir einem nicht-reduktiven Verständnis dessen, was der Mythos ist, am nächsten zu kommen. Eine philosophische Lektüre muß im ganzen zu erfassen suchen, *worum* es im Mythos geht (auch wenn er vielleicht nicht *davon* handelt).

In diesem Sinne möchte ich im folgenden eine inhaltliche Lektüre des Mythos unternehmen. Dieses Vorhaben bedarf einer doppelten Präzisierung. Den Mythos inhaltlich zu lesen, scheint einerseits für eine philosophische Interpretation nicht die nächstliegende Option. Die logische und die funktionale Deutung scheinen die allgemeine Bestimmung des Mythos direkter anzuvisieren und damit der philosophischen Fragestellung enger verwandt. Gerade wenn die Reflexion auf den Mythos der Verständigung der Philosophie über sie selber dienen soll, mag das Absehen auf den Inhalt befremden: Scheinen doch solche Bezüge viel eher und in plausiblerer Weise unter dem Blickwinkel der Logik oder der Funktion aufzugreifen als im Horizont des Inhalts, wo mythische Erzählung und philosophischer Traktat geradezu verschiedenen Welten zugehören. Indessen ist schon deutlich geworden, daß die hier relevante inhaltliche Perspektive nicht losgelöst von der logischen und funktionalen Frage zu betrachten ist; zum Teil bilden die drei Ansätze nur unterschiedliche Blickwinkel auf dasselbe. Gleichwohl soll im folgenden die inhaltliche Seite den strukturierenden Leitfaden abgeben, zu dem bei den einzelnen Themen die

31 Vgl. A. O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens* [1936], Frankfurt am Main 1985, 13.

32 P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 207 f.

beiden anderen ergänzend hinzukommen. Für das Verhältnis des Mythos zur Philosophie bedeutet der Ansatz beim Inhaltlichen auch, daß gerade verdeckte Bezüge und untergründige Stoßrichtungen herausgestellt werden und andere Schichten der Gemeinsamkeit und Differenz herauszuarbeiten sind, als sie auf der expliziteren Ebene der Methodik zutage treten. Es macht eben eine Pointe der inhaltlichen Deutung aus, über die geläufigen Kontrastierungen zwischen Mythos und Logos hinauszugelangen und in deren Inbezugsetzung etwas über den Logos selber zu erfahren. Worin die Philosophie dem Mythos am entferntesten scheint, soll die Annäherung über sie Auskunft geben. Die Reflexion auf das, worum es dem Mythos geht, bildet den Hintergrund für eine schärfere Konturierung der in der Philosophie verhandelten Probleme, der ihr zugrundeliegenden Weichenstellungen und von ihr getroffenen Entscheidungen.

Die andere Präzisierung betrifft die Auswahl der Inhalte. Natürlich kann es nicht das Anliegen einer philosophischen Deutung sein, klassische Mythen einer literarischen Exegese zu unterwerfen, die deren Motive entschlüsselt und die thematischen Zusammenhänge nachzeichnet. Vielmehr muß der Versuch gemacht werden, so etwas wie *das* Thema des Mythos zu fassen und es als ein Grundanliegen des Denkens herauszuarbeiten, welches auch in der antimythologischen Wendung des rationalen Denkens wirksam bleibt. Dieses Thema, das wir von den partikularen Inhalten abgekoppelt und mit der Logik und der Funktion des Mythos verknüpft haben, wurde im vorigen auf die Formel gebracht »worum es dem Mythos geht«<sup>33</sup>. Die Formel verweist sowohl auf dasjenige, wovon in der mythischen Verständigung über die Wirklichkeit und den Menschen in einem allgemeinsten Sinn die Rede ist, wie auf das Anliegen, das die Menschen in dieser Verständigung verfolgen. Fragen wir uns, woran wir dieses Thema am Mythos festmachen sollen, so können wir uns weder auf eine eindeutige Selbstausslegung des Mythos noch eine einhellige Vorgabe der Mythentheorie abstützen. Hier ist eine eigene Interpretationstheorie erforderlich, welche die Analyse anleitet und ihre Bestätigung nur durch die materiale Ausführung erhalten kann: durch die heu-

33 Vgl. ebd., 208 (mit Bezug auf die strukturelle Textanalyse): »La sémantique profonde du texte n'est pas ce que l'auteur a voulu dire, mais ce sur quoi porte le texte, à savoir les références non ostensives.«

ristische Kraft, mit der sie sowohl Gehalte des mythischen Denkens zu erschließen wie das Verhältnis von Mythos und Logos in erhellender Weise zu deuten vermag.

Der allgemeinste Inhalt, der gewissermaßen allen partikularen Geschehnissen vorausliegt, ist so etwas wie das tragende Wirklichkeitsverständnis, der Weltbegriff, der den Rahmen abgibt für alle einzelnen Episoden und Erfahrungen, für alle Begegnungen und alle konkreten Situationen, in denen sich der Mensch befindet. Die Verständigung über diesen umfassenden Horizont, die zugleich ein Bild über den Menschen und sein Verhältnis zum Wirklichen artikuliert, wird vom Mythos nicht in reflexiver Form vollzogen. Dennoch findet sie im Mythos statt, hat sie in ihm einen genuinen Ort: in den *Schöpfungsmythen*, die gleichsam den äußersten Horizont aller mythologischen Genealogie entfalten. Sie beschreiben das Werden von Welt als Voraussetzung aller konkreten Gründungsakte und Geschehensverläufe (entsprechend der Unterscheidung von M. Eliade zwischen »mythe créationnel« und »mythe d'origine«; siehe 2.3.1). Sie entfalten gleichsam in narrativer Form die Grundlagen einer allgemeinen Wirklichkeitstheorie.<sup>34</sup> In diesem Sinn sollen die Schöpfungsmythen den Ausgangspunkt und das Grundgerüst der folgenden Untersuchung abgeben (wobei »Schöpfung« im weiten Sinn zu nehmen ist: als eine Hervorbringung der Welt – des Kosmos, der Götter, der Menschen, der Kultur –, die nicht notwendig die Tat eines Schöpfers sein muß, sondern auch als subjektloser Vorgang stattfinden kann).

Das inhaltliche Raster, das ich der Untersuchung als Interpretationsfolie zugrunde lege, umfaßt folgende Schwerpunkte. Den

<sup>34</sup> Nach R. Hönigswald (*Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen*, Stuttgart 1957, 13 ff.) sind es »letzte Bedingungen objektiver Erkenntnis ..., die ... in den Grundmotiven der Schöpfungserzählungen anklingen... Weil und sofern aber die alten Schöpfungsberichte erkenntnistheoretisch zu einer Theorie des Gegenstands hinführen, verknüpfen sie sich auch mit der ganzen nachkosmogonischen Spekulation in strenger gedanklicher Kontinuität. Sie liefern einzelne wie in ihrer Gesamtheit wesentliche Bausteine zu einer kritisch fundierten Problemgeschichte der Philosophie. Zwischen den kosmogonischen Dichtungen und den kanonischen Anfängen des wissenschaftlichen Philosophierens klafft eben trotz aller greifbaren Unterschiede keine Lücke.«

Ausgangspunkt bildet das Motiv des *Ursprungs*: Mythisches Denken ist zuerst Besinnung auf den Ursprung, Denken vom Ursprung her. Als zweites ist die vielfältig schillernde Figur des Heraustretens aus dem Ursprung genauer zu fassen und auf ihre Grundlagen hin zu durchleuchten. Weltentstehung wird in ihrer basalsten Schicht als ein *Herausgehen aus dem Chaos*, eine Überwindung des Chaos präsentiert, in der sich zwei Schritte auseinanderhalten lassen: das Festhalten der *bestimmten Gestalt* und *Identität*, gegen ihre Auflösung im Formlos-Unbestimmten, und das Setzen der *Ordnung* und seine Bewahrung gegen die Kräfte der Zersetzung. Schließlich ist dieser ganze Prozeß von seiten des Subjekts als Selbstwerdung und Selbstbehauptung zu lesen; die *Subjektgenese* und ihre Aporien bilden sowohl die Gegenseite wie die Abschlußfigur der umfassenden mythologischen Genealogie. Es sind gleichsam vier Kristallisationspunkte, von denen her ich die Aussage des Mythos zu faßen suche: Ursprung, Chaos und Identität, Chaos und Ordnung, das Werden des Subjekts.



## 2. Der Mythos als Ursprungsdenken

Nach verbreiteter Auffassung ist der Mythos als Ursprungsdenken zu verstehen. Mit diesem Titel verbinden sich verschiedene Assoziationen, die zwei unterschiedliche Hauptstoßrichtungen haben: Der Mythos ist ursprüngliches Denken, und er ist ein Denken des Ursprungs. Er ist Ursprungsdenken seinem Ort und seinem Gegenstand nach. Auf der einen Seite steht der Mythos für das Denken der Frühzeit, er verkörpert die Vorgeschichte des rationalen Denkens, das sich in Anknüpfung an ihn wie in der Abhebung von ihm herausbildet. Dabei läßt sich auch diese Figur des Mythos als Vorgeschichte noch intern differenzieren. Der Mythos ist nicht nur die historisch lokalisierbare Periode, die der Entstehung unserer philosophischen Kultur vorausgeht, die Zeit etwa zwischen Homer und Sokrates – oder analog die Urphase der kulturellen Selbstartikulation eines Volkes, die später durch andere Denkformationen abgelöst wird. Ebenso kann er gleichsam strukturell als das Vergangene wissenschaftlicher Kultur angesehen werden, kann er in jeder Epoche erneut zur Vergangenheit gemacht, als Vergangenheit erinnert – verworfen, betrauert – oder verdrängt werden: Er ist dann das Vergangene als das Andere, Ausgeschlossene, das aus dem Binnenhorizont der Vernunft als Ursprungsdimension wahrgenommen, zur Vorgeschichte gemacht wird. Auf der anderen Seite ist der Mythos Ursprungsdenken durch seinen Inhalt. Er ist seinem Thema nach Erinnerung; sein Gegenstand ist der Anfang, sei es als Entstehung der Welt und der Götter, als Ursprung eines Volks oder einer Tradition. Zumal bildet diese Fragerichtung einen bestimmenden Horizont des erkenntnisleitenden Interesses, welches mythologischen Erzählungen zugrunde liegt; in der bunten Mannigfaltigkeit der Taten und Geschehnisse, von denen der Mythos berichtet, schält sich das genealogische Motiv, das selber in ganz verschiedener logischer Gestalt und mit verschiedener lebensweltlicher Besetzung auftritt, als ein strukturierender Kern heraus.

Nun sind diese beiden analytisch unterscheidbaren Deutungen des Mythos als Ursprungsdenken in der Realität nicht (jedenfalls nicht notwendig und nicht immer) getrennt. Vernunft bezieht sich auf den Mythos, der von Ursprüngen handelt, als Vorgeschichte

ihrer selbst zurück. Zwar ist diese Verschachtelung beider Bedeutungen nicht immer gegeben: Rationalität kann sich auf mythologisches Fabulieren als ihr Anderes und Vergangenes beziehen, ohne daß die Ursprungsbesinnung zu dessen Inhalt gehörte. Dennoch ist die Verbindung keine kontingente. Vielmehr scheint es in der Sache begründet, wenn die Herkunftsbesinnung der Vernunft auf eine ursprüngliche Denkform geht, die selber mit der Herkunftsfrage befaßt ist. Die Ursprungsbesinnung scheint selber kennzeichnend für das anfängliche Denken. Die Aufhellung dieses inneren Zusammenhangs gehört in den Kern einer Verständigung über den Mythos als Ursprungsdenken. Die Konstellation spiegelt sich auf der Gegenseite. Als Gegenfigur zum Ursprungsmythos gilt das Geschichtsdenken. Historisches Denken, das auf eine offene Zukunft gerichtet ist, soll sich sowohl von der Verhaftung im Mythischen – als der eigenen, nicht überwundenen Tiefenschicht – wie von der Dominanz des Ursprungsmotivs befreien; die Doppelstufigkeit des Ursprungsdenkens kehrt in der Negation spiegelbildlich wieder. Es wird zu klären sein, wie in der Überwindung des Mythos Rationalität und Geschichte ineinanderspielen; die zweifache emanzipatorische Überwindung – der bloßen Ursprungsmacht durch vernünftige Regelung, der Herkunftsbindung durch Öffnung des Geschichtsraums – scheint um einen einheitlichen Gravitationspunkt angelegt. Allgemeiner ist zu zeigen, inwiefern die Überwindung des Mythos ihrem innersten Anliegen nach darauf zielt, den Bann des Ursprungs zu brechen. Die Frage nach dem Wesen des Mythos hat ihr Pendant in der Gegenfrage nach dem Ende des Mythos – wobei sich die logische Frage nach der Überwindung der mythischen Denkform und die Frage nach dem Ort ihrer Außerkraftsetzung – in unserem Kulturraum: durch die jüdische Religion oder die griechische Metaphysik – in aufschlußreicher Weise ineinander verschränken.

Was der Mythos ist, ist als erstes im Blick auf jene Aspekte aufzuhellen, unter denen er als Ursprungsdenken erscheint: als zeitliches Vorstadium (2.1), als das strukturell Vergangene, das Überwundene oder Verlorene der Vernunft (2.2), als die zeitüberwindende und zeitaufhebende Besinnung auf den Ursprung (2.3); schließlich ist das darin gewonnene Verständnis durch den Ausblick auf die Komplementärfigur, die Überwindung des Ursprungsdenkens, zu vertiefen (2.4).

## 2.1 Der Mythos als Denken der Frühzeit

»Die mythische Darstellung, als älter, ist Darstellung, wo der Gedanke noch nicht frei ist . . . Der Mythos ist immer eine Darstellung, die sinnliche Bilder hereinbringt, die für die Vorstellung zugerichtet sind, nicht für den Gedanken . . . Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts. Ist der Begriff erwachsen, so bedarf er derselben nicht mehr.«<sup>1</sup>

Was Hegel im Blick auf Platons Mythen – den methodisch konstruierten, philosophischen Mythos – ausspricht, ist zugleich von allgemeinerer Bedeutung. Zum Ausdruck kommt eine weithin geltende Auffassung vom Wesen und historischen Stellenwert des Mythos. Der Mythos ist eine logisch elementare Verständigungsform, die ihren Inhalt in bildlicher Veranschaulichung präsentiert und als Vorform höherer Auffassungsweisen fungiert. Menschliche Vernunft bedarf dieser Zugangsweise, muß aber notwendig über sie hinausgehen: Die mythologische Vorstellungs- und Sprachform ist ein unverzichtbares und notwendig zu überschreitendes Entwicklungsstadium der menschlichen Vernunft. Das Instrumentarium dieser Phase kann, wie bei Platon, bewußt (»pädagogisch«) eingesetzt werden, um Menschen an einen neuen Gegenstand heranzuführen, um ihnen den Zugang zu einer höheren Auffassungsweise zu eröffnen. Dabei bedeutet diese pädagogisch-entwicklungstheoretische Sichtweise nicht notwendig, daß die Überschreitung des Mythos auf eine höhere Auffassungsweise hin in jeder Situation und für alle möglich und gefordert sei. So hält Hegel selber die Bewußtseinsgestalten der Religion und der Philosophie – der Vorstellung und des Begriffs – für zwei Entwicklungsstadien, die nebeneinander bestehen, ohne daß das eine historisch endgültig überwunden und durch das andere abgelöst würde: In der geschichtlichen und gesellschaftlichen Realität bleibt das Medium des Begriffs einer Minderheit vorbehalten. Aus derselben Sachlage heraus erklärt sich die Forderung nach einer Neuen Mythologie, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts erhoben wird und im Dienste der realen Verallgemeinerbarkeit des Gedankens steht – in einer Zeit, wo zum ersten Mal die Einseitigkeit der modernen Verstandesbildung bewußt und die Frage nach einem Korrektiv aufgeworfen wird. Gegen die Abstraktion stellt der

1 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1969 ff., Bd. 19, 30.

Mythos den Reichtum sinnlich-bildlicher Anschauung, dichterischer Phantasie und poetischer Sprachformen. Auch wenn Systematiker wie Hegel den Anspruch erheben, deren ganzes Wahrheitspotential im höheren Medium des Begriffs aufgehoben zu haben, ist bemerkenswert, daß gerade für ihn beide Verständigungsebenen koexistent und als Medien der Vergegenwärtigung des Absoluten zugleich legitim bleiben.

Dennoch steht diese ganze »pädagogische« Sichtweise traditionellerweise in einer grundlegend genetischen Perspektive. Für die Kulturtheorie der Neuzeit ist das Mythische nicht einfach das Ältere und Anfängliche – etwa als ursprüngliche Teilhabe an einer göttlichen Wahrheit –, sondern ein Stadium, das nach einer bestimmten Entwicklungslogik mit späteren Formen des Denkens zusammenhängt. So greift die Selbstvergewisserung des neuen, modernen Wissenschaftstyps auf die dichterisch-theologische Frühzeit als Vorgeschichte ihrer selbst zurück. F. Bacon, der Begründer des neuen Wissenschaftstyps im Bereich der Naturerkenntnis (1620: *Novum organon scientiarum*), und G. B. Vico, der ein Jahrhundert später die Grundlagen der neuen Geschichts- und Kulturwissenschaft legt (1725: *Principi di scienza nuova*), interpretieren den Mythos als Vorstadium wissenschaftlicher Rationalität. Versucht schon Bacon, »die klassischen Mythen und Fabeln als Propädeutik der neuen Wissenschaft dienstbar zu machen«<sup>2</sup>, so bemüht sich Vico um den eingehenderen Nachweis, daß die »poetische Logik« der Vorzeit die Frühphase eines durchgehenden Entwicklungsgangs darstellt.<sup>3</sup> Die ersten Menschen, die »einfach wie die Kinder waren«, waren auf die mythischen Bilder und poetischen Sprachfiguren angewiesen, welche keineswegs, wie in der Rhetorik angenommen, »geistreiche Erfindungen der Schriftsteller« gewesen sind, sondern »notwendige Ausdrucksarten aller ersten poetischen Völker«; erst nachdem sich »bei der größeren Entfaltung des menschlichen Geistes« abstraktere Sprachformen herausgebildet haben, wurden solche Redensarten zu Übertragungen.<sup>4</sup> Im weiteren geschichtsphilosophischen Rahmen der

2 Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, Bd. 2, 10.

3 G. B. Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, übers. v. V. Hösle und Chr. Jermann, Hamburg 1990, Bd. 2, 251.

4 Ebd., 194 f.

Sukzession von poetischer (heidnischer), natürlicher (metaphysischer) und christlicher (Offenbarungs-)Theologie stellt die Abfolge von Mythos und Logos eine unumkehrbare Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung menschlicher Sprache und menschlichen Denkens dar: Danach ist »die poetische Ausdrucksweise durch eine Notwendigkeit der menschlichen Natur vor der prosaischen« entstanden, wie die »phantastischen Allgemeinbegriffe – also die Mythen – vor den rationalen, das heißt philosophischen«<sup>5</sup>: Die »sinnliche Topik«<sup>6</sup> der Poesie ist ein Durchgangsstadium des rationalen Intellekts. Die These einer festgelegten Stufenfolge von Denk- und Sprachformen ist zum weithin gültigen Interpretament des Verhältnisses von Mythos und Logos geworden. Geschichtsphilosophisch verallgemeinert wurde sie nicht nur in den idealistischen Systemen. Auch nach dem Dreistadiengesetz von Auguste Comte verläuft die intellektuelle Entwicklung – der Menschheit wie des Individuums – in drei Phasen, die er typisierend als theologisches, metaphysisches und positives Stadium beschreibt: Das theologische Stadium, dessen zentrale zweite Phase durch den Polytheismus, die klassische Gestalt der Mythologie definiert ist, bildet den notwendigen Ausgangspunkt, die metaphysische Auffassungsweise ein wesensmäßiges Durchgangsstadium zur dritten Gestalt, die allein als im Vollsinn des Wortes normale und insofern auch endgültige Gestalt der menschlichen Vernunft gelten darf.<sup>7</sup> Näher als solche überschwenglichen Geschichtsdeutungen mögen uns heute entwicklungstheoretische Ansätze stehen, die mit gleicher Stringenz eine klare Hierarchie und Sukzession von Bewußtseinsformen implizieren. Analog zur Hegelschen These vertritt L. Kohlberg die Ansicht, daß sich die moralische Urteilskompetenz über typische Entwicklungsschritte verändert, wobei auch hier nicht alle zum abschließenden – logisch letzten, nach unserem Verständnis gewissermaßen auch moralisch höchsten – Stadium einer formal-universalistischen Argumentation fortschreiten.<sup>8</sup> Doch bleibt die Frage offen, inwiefern die Entwicklungspsychologie ein evolutionäres Geschichtsbild zu erhärten vermag. Die

5 Ebd., 230.

6 Ebd., 250.

7 A. Comte, *Discours sur l'esprit positif* [1844], Paris 1987, 2 ff.

8 Auch Comte bemerkt zum theologisch-polytheistischen Stadium: »La majorité de notre espèce n'est point encore sortie d'un tel état« (a.a.O., 5).

Übertragung der Ontogenese auf die Phylogenese ist mit unübersehbaren Schwierigkeiten verbunden. Zwar wird in der Tiefenpsychologie die archetypisch-kollektive Bewußtseinsform zugleich als Frühphase einer Entwicklung gedeutet, worin das Individuum an der Welt der Vorzeit teilhat und durch welche hindurch es zur Entwicklung seiner Fähigkeiten und Autonomie gelangt; die Ablösung aus dem Mythischen ist konstitutives Moment der Ichgenese.<sup>9</sup> Doch lassen sich solche Entwicklungsmodelle offensichtlich nicht phasenentsprechend auf die Zeitalter anwenden, die im Vergleich von Mythos und Logos zur Diskussion stehen. Auch die Griechen zu Zeiten des Epos und der Tragödie kannten intellektuell weit fortgeschrittene Weisen des theoretischen und moralischen Argumentierens, und auch die in der damaligen Volkstradition geltenden Glaubenseinstellungen lassen sich nicht umstandslos mit der rudimentären Gestalt einer kindlichen Auffassungsweise vergleichen. Wenn für bestimmte Bereiche, exemplarisch die Kunst, die Unterstellung einer qualitativen Höherentwicklung immer fragwürdig schien, so ist auch für ganze Verständigungsrastrer und Kulturtypen die These eines Fortgangs keineswegs evident; und unabhängig von der Rangordnung bleibt präzisierungsbedürftig, inwiefern das Frühere als Entwicklungs- und Durchgangsstadium des Späteren zu gelten hat. Aus dem Vorbehalt gegen solche Unterstellungen heraus sind jene Reaktionen zu verstehen, welche der globalen Einschätzung des Mythos als Frühzeit des Geistes widersprechen und die mythologische Herkunft des Logos selber zum Mythos erklären.<sup>10</sup> Für unsere Untersuchung bedeutet dies, daß wir die Frage nicht primär als historische, sondern als hermeneutische zu behandeln haben. Gewiß ist in unserer konkreten Kulturgeschichte der Mythos vor Wissenschaft und Philosophie aufgetreten. Doch bleibt seine historische Einordnung als ein Davor des Logos, erst recht seine Interpretation als logisches Vorstadium oder gar Ursprung der Philosophie – wie jede geschichtliche Qualifizierung – eine retrospektive Konstruktion. Genauer ist es eine Konstruktion, die

9 E. Neumann, »Die mythische Welt und der Einzelne«, in: *Eranos-Jahrbuch* 1949, Bd. 17, 189-254.

10 Nach W. Burkert (»Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen«, 21) »ist die Wissenschaft vom Mythos eine kulturwissenschaftlich-hermeneutische Aufgabe und nicht eine Wissenschaft vom Ursprung – sofern wir nicht selbst der Versuchung erliegen, mythisch sprechen zu wollen.«

nicht einfach eine bestimmte philologisch-geschichtliche These vertritt, sondern Teil der Selbstwahrnehmung der Philosophie ist. Es ist eine These, die für das Selbstverständnis der Philosophie, nicht ihre äußere Einordnung und Herleitung von Belang ist. Insofern ist aber die »kulturwissenschaftlich-hermeneutische Aufgabe«<sup>11</sup>, als welche die Erforschung des Mythos postuliert wird, mit dem Verstehen nicht nur des Mythos, sondern der Tradition, zu welcher sowohl der Mythos wie die nicht-mythische Kultur gehören, befaßt.

Zu interpretieren ist der Mythos als Herkunft der Philosophie, ohne die historische Frage durch geschichtsphilosophische oder entwicklungstheoretische Projektionen zu überformen: ohne ihn zum Ursprung einer im Reich der Vernunft mündenden Fortschrittsgeschichte der Menschheit oder zum Durchgangsstadium einer gesetzmäßigen kognitiven Entwicklung zu machen. Gleichwohl ist ernst zu nehmen, daß der Mythos in einer gemeinsamen Geschichte mit der Philosophie steht, daß er – auch ohne Hypostasierung des Ursprungsgedankens – die Frühphase einer kulturellen Entwicklung bildet, worin das metaphysische Denken seine traditionsprägende Gestalt annimmt. Im Horizont dieser Verbindung steht zur Diskussion, was der Mythos ist, wovon er handelt, worum es ihm geht.

## 2.2 Der Mythos als das Vergangene der Vernunft – Emanzipation und Verlust

Eine zweite Schicht, die wir in der Sondierung des Ursprungsmotivs abtragen können, betrifft den Mythos nicht mehr in seiner chronologischen Vorgängerschaft, sondern eher in seinem antagonistischen Verhältnis zur Vernunft: Diese geht nicht nur aus dem Mythos hervor, sondern löst sich von ihm ab, definiert sich in Gegnerschaft zu ihm. Der Mythos ist das Vergangene der Vernunft nicht so sehr im Sinne des Früheren als des nicht mehr Seienden. Wissenschaftliche Vernunft etabliert sich, indem sie zugleich gewisse Formen des Denkens, des Umgehens mit der Wirklichkeit und der Darstellung aus sich ausschließt; womöglich geht diese Ausschließung weiter und greift sie tiefer, als es der Selbst-

11 Ebd.

findung der Ratio bewußt ist. Dabei geht es bei diesem Prozeß nicht einfach um die Applikation des logischen Grundsatzes *omnis determinatio est negatio*, um Bestimmtheit als Unterscheidung. Vielmehr meint Selbstunterscheidung hier eine Distanzierung, ein Sich-Freimachen von dem, was die eigene Identität in Frage stellt; das Andere ist nicht einfach das Verschiedene, sondern das Entgegengesetzte. Eine solche Abwehr kann einerseits rein strukturell, ganz unabhängig von temporalen Bezügen geschehen: Es geht dann um schlichte Ausgrenzung und Abtrennung, um die Verhinderung von Mischung und Kontaminationen. Exemplarisch ist Parmenides' Bemühen, Sein und Nichtsein in schroffster Antithese auseinanderzuhalten und die der Separation verpflichtete reine Erkenntnis von den in Mischungen und Wandlungen sich bewegenden Meinungen abzulösen. In anderen Fällen aber wird die Abwehr typischerweise temporal besetzt: Die zurückgewiesene Denkform wird als eine wahrgenommen, von der Vernunft selber herkommt und aus der sie sich freigemacht hat, als ein Durchgangsstadium, das hinter ihr liegt und in das sie um den Preis der Selbstzerstörung nicht zurückfallen darf. Das Andere der Vernunft ist eine *überwundene* Bedrohung; deren Permanenz ist Drohung der *Rückkehr* des Besiegten, die periodisch erneuerte Unterwerfung des Anderen ist *Wiederholung* eines nie endgültig abgeschlossenen Konflikts. Die durch die Psychoanalyse terminologisch gewordene Bezeichnung dieser Zurückweisung heißt Verdrängung. Was darin zurückgewiesen wird, wird nicht einfach zum Nichtexistenten, sondern bleibt als Negiertes bestehen, gehört als Verdrängtes zur Identität des Verdrängenden selbst. Das Gewordene behält sein Vergangenes als Seite seiner selbst. Aus dem Schicksal der Psyche ist wohlbekannt, welche Virulenz diese Seite des Negierten, angeblich außer Kraft Gesetzten annehmen kann; nicht selten erweist sich die Bindung an das Ehemals um so stärker, je vehementer die Abwehr ist.

Vernunft etabliert und befestigt sich, indem sie das Fremde und nicht Domestizierbare eliminiert, es gleichsam als Überwundenes hinter sich läßt. Oft ist dieser Vorgang in der Selbstvergewisserung des Erkennens benannt, auch kritisch reflektiert worden. K. Heinrich hat dies in exemplarischer Weise in Kants Bestimmung des Erkennens als eines Ordnen und Synthetisierens hervorgehoben. Damit Erkennen stattfindet, muß das unverbundene Mannigfaltige der Empfindung überformt und zur Einheit ge-



bracht werden: Die bunte Vielfalt der Qualitäten, Formen und Verläufe, die nicht unter Begriffen und Gesetzmäßigkeiten strukturiert, in ihrer phänomenalen Gegebenheit reduziert, in ihrer temporalen Zerstreung gegliedert und zusammengefaßt sind, bilden eine Bedrohung für das Erleben und eine Grenze für das Erkennen. Das Erschrecken vor dem möglichen Zusammenbruch dieser Strukturen und Gesetze klingt bei Kant selber an.<sup>12</sup> Daß die verstandesmäßige Formung durch Ausschluß und Herrschaft operiert und Zwang ausübt, ist schon in Hegels Rede vom Kerker der kantischen Kategorien kritisch vermerkt worden.<sup>13</sup> Daß das Ausgeschlossene andererseits zu einem Vergangenen wird, deutet Heideggers große Verdrängungsfigur, die Idee der »Seinsvergessenheit« an, die nur durch das »Andenken« rückgängig zu machen ist; auch Hegels Begriff der Er-innerung proklamiert den Anspruch, das Andere der Vernunft in deren Binnenbereich zurück-zuholen und in eins mit der Tilgung der Fremdheit sein Vergangensein in die Kopräsenz des Geistes aufzuheben.<sup>14</sup>

Indessen artikuliert sich dieses Verhältnis zum Anderen als einem wesensmäßig Vergangenen nicht nur als strukturell-logischer Bezug. Ebenso bestimmt es die geschichtliche Selbstsituierung einer Zeit und Kultur. Aufklärung versteht sich als eine Geisteshaltung, die sich ihrem Grundprinzip nach durch das Überwundenhaben einer vorausgehenden Unfreiheit definiert. Kant nennt die Aufklärung den »*Ausgang* des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.«<sup>15</sup> Das Herausgehen ist eine Bewegung, in der man etwas hinter sich läßt, sich von etwas löst; in gleicher Weise ist die geschichtlich-kulturelle Existenz des Menschen durch die Schwelle des *exitus e statu naturae* definiert. So bleibt das mythische Zeitalter, ähnlich der Kindheit, der erwachsenen Vernunft als ferner, entrückter Ursprung bewußt. Solchen Ablösungsprozessen aber eignet eine charakteristische Ambivalenz, die auf die Erinnerung abfährt. Als Vergangenes gilt der Mythos nicht nur dem

12 Als eindringlichen Beleg führt K. Heinrich ein Zitat aus der *Kritik der reinen Vernunft* (A 100 f.) an; siehe unter 4.2.

13 Heinrich, *arbeiten mit ödipus*, 70. Vgl. G. W. F. Hegel, *Nürnberger Schriften*: Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse, §§135 ff., in: *Werke*, Bd. 4, 44.

14 Vgl. Heinrich, a.a.O., 72 ff., 80 f.

15 So der erste Satz der Schrift »Beantwortung der Frage: »Was ist Aufklärung?« von 1783.

aufgeklärten Geist, der aus der Entfernung zum Ursprung seine emanzipatorische Selbstsicherheit bezieht. In teils noch eindringlicherer Weise als vergangen empfunden wird er in der Rückschau des auf sich gestellten Geistes, der jene Ablösung als Verlust erfährt. Die Kritik an der falschen Vereinseitigung formaler Ratio, die Metakritik am aufklärerischen Kritizismus, kann diese Sichtweise teilen. Ihren stärksten Ausdruck aber findet sie dort, wo diese Kritik ausdrücklich, sei es mit dem Motiv der Trauer um die verlorene Einheit, sei es mit der Forderung nach einer Restitution der ursprünglichen Ganzheit verknüpft ist. Das von Hegel, Schelling und Friedrich Schlegel verkündete Programm einer Neuen Mythologie ist zwar, als politisch-kulturelles Postulat, ganz zukunftsgerichtet: Es ist das Projekt einer »Mythologie der Vernunft«, worin »die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch« werden und über die Versöhnung von Sinnlichkeit und Vernunft reale Allgemeinheit erlangen sollen – die Stiftung einer neuen Religion, die »das letzte größte Werk der Menschheit sein« wird.<sup>16</sup> Und doch ist schon die Einbeziehung des Mythischen ein mit Bedacht vollzogener Rückgriff, eine Rückverweisung auf eine ursprüngliche Einheit, die nicht als solche, wohl aber in transformierter, höherer Gestalt wiederherzustellen ist. Im romantischen Programm enthält sie nicht die inhaltliche Reprise der antiken Götter- und Heldengeschichten, sondern versteht sich – so bei Herder<sup>17</sup> – als Aufruf zur Begründung einer neuen Volksdichtung, die als poetische Vereinigung von Dichtung, Religion und gemeinschaftlicher Sitte jene einheitliche Seinsweise des mythischen Zeitalters erneuert. In stärker »klassischer« Färbung kann sich die Sehnsucht nach der verlorenen Einheit auf den griechischen Mythos beziehen. Namentlich der junge Hegel und Hölderlin haben dieser Sehnsucht Ausdruck verliehen. Es ist die Trauer über den Tod der Götter, die Hegel in seinem frühen, an Hölderlin gerichteten Gedicht *Eleusis* (1796) ebenso ausspricht, wie er sie in seinen späten Vorlesungen zur Ästhetik anklingen läßt. Die säkularisierte, entzauberte Welt ist leer zurückgeblieben: »Geflohen ist der Götterkreis zurück in den Olymp / von den geheiligten Altären ... kein Zeichen ...

16 »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«, in: G. W. F. Hegel, *Werke*, Bd. 1, 234 ff., 236.

17 Vgl. Jamme, a.a.O., 28 ff.

keines Bildes Spur.«<sup>18</sup> Hölderlin verbindet in seinem großen Gedicht »Brot und Wein« die Trauer über die Entgöttlichung der Welt (»Wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter, / aber über dem Haupt droben in anderer Welt ...«) mit der Erwartung des neuen Gottes, der Ankunft des Dionysos.<sup>19</sup> Hegels These vom Vergangenheitscharakter der Kunst, welche die ästhetische Darstellung in dem Sinn zu einem unwiederbringlich Vergangenen macht, daß Kunst für das moderne Bewußtsein nicht mehr als höchste Form der Wahrheit anerkannt werden kann und darf, enthält trotz ihrer klaren Dezidiertheit Momente des Schwankens. Unüberhörbar ist die Melancholie der Schönheit, gerade im Stadium ihrer höchsten Vollendung, wie sie Hegel etwa im stillen Zug der Trauer an den griechischen Götterbildern wahrzunehmen meint – einer Trauer, die dem unausweichlichen Untergang der schönen Individualität gilt, auch wenn dieser nur die Kehrseite einer Erhebung zur höheren Seinsform der Subjektivität bildet.<sup>20</sup> Der Mythos mündet in der Götterdämmerung: Dies ist gewissermaßen seine innerste Tragik. Diesen von Hegel mehrfach berührten Zug stellt auch Schelling in seiner *Philosophie der Mythologie* heraus:

»Das eben ist das Tragische, der Zug tiefer Schwermut, der durch das ganze Heidentum geht, daß mitten in der völligen Abhängigkeit von den Göttern, denen ein unüberwindlicher Wahn die Menschen zu dienen zwingt, das Gefühl der Endlichkeit dieser Götter ihnen beiwohnt. Ich will mich nicht auf den allgemeinen Göttertod berufen, den die skandinavische Edda ... voraussagt; aber selbst in der griechischen Fabel ist die Angst des Urános und die Angst des Kronos vor den eigenen Kindern nichts anderes als das Vorgefühl eines künftigen unvermeidlichen Untergangs; selbst dem Zeus weissagt der gefesselte Prometheus des Aeschylos seinen Untergang mit klaren Worten ... Nur Prometheus weiß das Geheimnis, wie Zeus diesen Umsturz seiner Macht abwehren könnte, doch nicht eher, als er selbst frei von seinen Banden ist, will er das Geheimnis mitteilen.«<sup>21</sup>

18 Hegel, *Werke*, Bd. 1, 231 f.

19 F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Bd. 2.1, Stuttgart 1951, 90-95, 93.

20 *Vorlesungen über die Ästhetik* II, in: *Werke*, Bd. 14, 85 f., 104; siehe unten 5.4.

21 Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 6, 358 f.; vgl. X. Tilliette, *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Napoli 1984, 122 ff.

Das Heraufkommen des Prometheus, die Ermächtigung des Menschen sind der eine Ausgang der tragischen Konstellation; der andere ist die Wandlung der Trauer in Hoffnung, in das Vorgefühl einer neuen Zeit und neuen Versöhnung, wie es seinen Ort neben den Dionysos-Erwartungen auch in den anderen antiken Mysterienkulten findet (die nach Schelling die Übergangsgestalt zur Offenbarungsreligion bilden.)

So haben wir hier die besondere Konstellation, daß der Mythos selber das Entschwundensein des Mythischen zum Thema macht und damit auch unser Verhältnis zu ihm als Verhältnis zu einem Vergangenen darstellt. Inhalt und Status des Mythos spiegeln sich ineinander: Im Mythos selber spielt sich das Drama vom Untergang der Götter, vom Verlorensein des Göttlichen in der Welt. Die Selbstbehauptung des Menschen, welche die Generationenfolge der Götter – Uranos, Kronos, Zeus – gleichsam abschließt und über sie hinausführt, bildet die Grenze des Mythos, die Einbruchsstelle seiner Überwindung.

In vielerlei Gestalt hat man den Mythos als das Andere und Verdrängte der Vernunft beschrieben, wobei das Abgedrängtsein nicht hindert, daß er die tragende Grundlage einer Kultur bleiben kann. Die Verdeckung seiner Wirksamkeit kann ihren Grund darin haben, daß Denkweise und Inhalte des Mythos so eng mit den manifesten Strukturen unseres Denkens und Sprechens verwachsen sind, so tief in deren Fundamente eingelassen sind, daß sie gar nicht eigens erkannt werden können; »nicht die Fremdheit der griechischen Mythen . . ., sondern ihre zu große Nähe, ihre noch zu »natürliche« Gegenwart im geistigen Universum des Abendlandes« hätte so das anfängliche Hindernis für ihre Analyse dargestellt.<sup>22</sup> In einem anderen, basaleren Sinn aber wurzelt die Verkennung in Furcht und Abwehr<sup>23</sup>: Weil im Zentrum des Mythos die Auseinandersetzung mit dem Negativen, mit Irrationalität, Gewalt und Tod steht, weil der Mythos das Unheimliche, das dionysische Element der Auflösung inszeniert, reagiert die Ratio mit Verhüllung und Unterdrückung. Wir werden in der inhaltlichen Interpretation des Chaosmotivs auf die Charakterisierung

22 J.-P. Vernant, *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*, Frankfurt am Main 1987, 209.

23 J.-P. Vernant / P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*. Bd. 3: *Rites de passage et transgressions*, Paris 1992.

der darin liegenden Bedrohung zurückzukommen haben. So sind im Verdrängt- und Vergangensein des Mythos zwei Ambivalenzen verschiedener Art festzuhalten. Die eine liegt im zwiespältigen Verhältnis zum Ursprung, im Schwanken zwischen Befreiung und Verlust: Die überwundene Vorzeit ist auch verlorener Ursprung, die höhere Gestalt verlorene Einheit; beidemal ist der Ursprung Gegenstand eines bewußten, doch verschieden qualifizierten Bezugs. Die andere gründet in der Negativität des zu Überwindenden und äußert sich im Zwiespalt von Verdeckung und Präsenz; sie führt dazu, daß nicht nur ein Inhalt abgewehrt, sondern die eigene Verdrängung verdeckt wird, so daß in anderer Weise ein schillerndes Verhältnis zum (negierten und wirksamen, vergangenen und präsenten) Ursprung entsteht.

## 2.3 Der Mythos als Denken des Ursprungs

### 2.3.1 Der Mythos als Erinnerung – die Gegenwart des Vergangenen

Der Mythos ist nicht nur der zeitliche Vorläufer des Logos und nicht nur dessen Verdrängtes und wesensmäßig Vergangenes; ebenso ist er Ursprungsdenken seinem Inhalt nach. Er berichtet von Ursprung und Herkunft. Indem wir uns dieser thematischen Ausrichtung zuwenden, nehmen wir gegenüber der bisherigen Betrachtung einen Perspektivenwechsel vor: Wir untersuchen den Mythos nicht mehr aus der Außenperspektive in seinem Verhältnis zum Logos, sondern nehmen gleichsam die interne Analyse des Mythos auf, indem wir ihn in dem zu begreifen suchen, was er tut und worüber er spricht; das allgemeine Strukturmerkmal, Denken des Ursprungs zu sein, bildet den Ausgangspunkt der inhaltlichen wie funktionalen (siehe 1.4) Verständigung über den Mythos.

Seiner allgemeinsten Ausrichtung und Funktion nach ist der Mythos Erinnerung, Wissen vom Gewesenen. Darin hat er sich als exemplarische Vorgängerinstanz der Metaphysik gezeigt. Als ersten Anknüpfungspunkt für deren begriffliche Bestimmung wählt Aristoteles die Frage nach dem Ersten: »Nach allgemeiner Ansicht handelt die sogenannte Weisheit von den ersten Gründen

und Ursprüngen.«<sup>24</sup> Ursprung und Grund, *arche* und *aitia* bezeichnen »ein Erstes, von dem aus ein Ding entweder ist oder entsteht oder erkannt wird«<sup>25</sup>: Der Grund, nach welchem die Metaphysik sucht, ist in der ganzen Mehrdeutigkeit des temporalen, logischen, kausalen oder ontologischen Prinzips anvisiert. Anders im Mythos: Wenn zwar bereits hier die Vielfalt der von der Metaphysik auseinandergehaltenen Auffassungsweisen mitschwingt, so ist doch die vorherrschende Stoßrichtung die temporale. Die Suche nach dem Grund ist die nach dem Früheren, nach dem Älteren und Ursprünglichen. Die Lobpreisung der Musen, mit der Hesiods *Theogonie* einsetzt, mündet in die Bitte, dem Dichter die ältesten Zeiten zu offenbaren:

»Kündet mir, wie zuerst die Götter und Erde entstanden / Ströme dazu, das endlose Meer und die brausende Brandung / Leuchtende Sterne und droben des Himmels unendliche Weite / Welche Götter daraus entstanden, die Spender des Guten / Wie sie die Macht verteilten und Ämter und Ehren erlosten / Und auch wie sie zuerst die olympischen Schluchten bewohnten. / Dies verkündet mir, Musen, Bewohner der himmlischen Häuser / Alles von Anbeginn an (*ex arches*) und was als erstes entstanden.« (*Theogonie* 108-115)

Die Zeitmetaphorik des Mythos entfaltet ihren eigenen Bedeutungshorizont, ohne die Sache und Denkweise in ein ausschließlich temporales Schema zu zwingen. Das höhere Wissen, dessen Hesiod durch die Musen teilhaftig wird, hat zeittranszendierende Bedeutung: Wie die Musen selber »das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige« besingen (39), so tragen sie dem Dichter auf, »von Künftigem und Gewesenem zu künden und die Sippe der ewigen, seligen Götter zu preisen« (32f.). Seinem ersten Grundzug nach aber ist dieses zeittranszendierende Wissen Erinnerung, Kenntnis des Ursprungs (wie bei Platon die Anamnese die Grundlage wahrer Erkenntnis bildet); bezeichnenderweise werden die Musen als Töchter der Mnemosyne, der Göttin des Erinnerns vorgestellt (53, 915). Genauer kann man in der mythologischen Herkunftsbesinnung zwei Stoßrichtungen auseinanderhalten. Die eine zielt auf den Ursprung als Fundament, auf die Inbezugsetzung des Einst mit dem Jetzt: Es geht darum, eine geschichtliche Konstellation auf ihren Grund zurückzuführen, die Vergangenheit in der Ge-

24 *Metaphysik* I. 1, 981 b 28-29.

25 *Metaphysik* V. 1, 1013 a 18-19.

genwart anwesend sein zu lassen. Die andere interessiert sich für die Nachzeichnung des genealogischen Werdeprozesses, des Hervorkommens aus dem Ursprung und der Ausbildung der konkreten Gestalt. Der Mythos als Ursprungsdenken – als Rückführung auf den Anfang, Teilhabe an einem Ursprünglichen, Herleitung aus einem Ersten – ist eine vielfach schillernde Denkfigur.

Das erste darin implizierte Motiv, das viele Mythentheorien ins Zentrum stellen, ist das fundamentalistische Motiv, das die Begründetheit des Abgeleiteten im Ursprung betont. Das Spätere wird an ein Früheres zurückgebunden und in diesem zweifach fundiert: in seinem Sein und in seinem Recht. Die einzelne Existenz, als solche kontingent und ohne selbständige Geltung, wird durch Einfügung in eine Geschichte gleichsam abgesichert, stabilisiert, bestimmt. Durch die Verwurzelung in einer bestimmten Herkunft verliert das einzelne seine Zufälligkeit, Unbestimmtheit, Ortlosigkeit: Wer weiß, woher er kommt, weiß, wer er ist. Eine der ersten Antwortstrategien auf die Urangst vor Selbstverlust besteht darin, sich der eigenen Herkunft zu versichern. Diesem Bedarf kommt die mythische Reminiszenz entgegen, die die Autorität und Ehrwürdigkeit des Alten bekräftigt: »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 ... Der Bruch der Kontinuität ist gleichbedeutend mit einer Auflösung des substantiellen Halts des mythischen und religiösen Lebens.«<sup>26</sup> Die Bodenständigkeit der Autochthonen, die sich gewissermaßen in dieser Kontinuität verwurzeln, ist die unmittelbarste Identitätsgewähr. Die Sicherheit, die der Ursprung gewährt, hat ihre Entsprechung in der Fraglosigkeit, mit welcher mythisches Denken die Rückkehr zum Ursprung praktiziert. Man hat diese Fraglosigkeit als distinktives Merkmal des Mythos im Gegensatz zur Wissenschaft und Philosophie betont. Setzt diese damit ein, daß sie das Selbstverständliche in Frage stellt und das Augenscheinliche erst von allgemeineren Prinzipien her als verständlich erweisen will, so will der Mythos keine theoretische Neugier befriedigen und keine Erklärung abgeben, sondern stellt er das Ereignis in seiner fraglosen

26 E. Cassirer, *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960, 284.

Gegebenheit vor Augen.<sup>27</sup> Der Mythos gibt Antworten ohne Fragen (während die Tragödie Fragen ohne Antworten, Probleme ohne Lösung entwickelt<sup>28</sup>). An die Stelle der wissenschaftlichen Erklärung tritt im Mythos die Erzählung: Nicht die Ursache, sondern der Ursprung steht in Frage. Doch bedeutet dies keine Einengung aufs Zeitliche. Vielmehr erscheint das »Zurückgehen auf Ursprung und Urzeit« als Vertiefung der Prinzipienfrage: »Hinter dem scheinbaren *Warum* steht das *Woher*, hinter dem *aition* die *arche*.« Das Zurückführen auf diesen fraglosen, nicht selber explanationsbedürftigen oder aus anderem herleitbaren Grund und das Wiederaufbauen der Welt von jenem Ursprung her – »das ist das größte und vornehmlichste Thema der Mythologie, das ist das Begründen *kat'exochen*.«<sup>29</sup>

In exemplarischer Ausformung begegnet uns das Motiv der Seinsicherung durch Ursprungspartizipation in rituell-mythischen Wiederholungen. Die Kommunikation mit dem Ursprung findet nicht einfach in der direkten Ineinssetzung eines Ursprünglichen und eines Abgeleiteten, im unmittelbaren Sich-Versenken in den Anfang statt, sondern über den Nachvollzug eines Geschehens. Wie vor allem M. Eliade gezeigt hat, haben weltliche Ereignisse und Handlungen für das mythisch-religiöse Bewußtsein nur Wert und Sinn durch Bezugnahme auf ein absolut Wirkliches, ein Heiliges: An diesem haben Dinge teil, dieses ahmen Handlungen nach.<sup>30</sup> Sprechend ist die Strukturverwandtschaft zur platonischen Metaphysik, für welche Teilhabe und Nachahmung *die* beiden Hauptbestimmungen des Verhältnisses zwischen Dingen und Ideen sind. Das Vergängliche partizipiert am Dauerhaften, indem es zu einem Ursprungsereignis, einem heiligen Urgeschehen in Bezug gesetzt, als dessen Wiederholung begangen wird. In einem weiteren Sinn bildet die Partizipation – als Teilhabe des Bildes am Gegenstand, des Teils am Ganzen, des Späteren am Früheren, aller Wesen am großen Kontinuum – für L. Lévy-Bruhl ein Kennzei-

27 Vgl. C. Jamme, »Gott an hat ein Gewand«. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1991, 134.

28 Vernant, *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*, 199.

29 Jung/Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 16 f., 20.

30 M. Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Frankfurt am Main 1984, 16.



chen des mythischen Denkens überhaupt.<sup>31</sup> Die Nachahmung ihrerseits ist nicht einfach ein strukturell ähnliches Geschehen, sondern eine reale Fortsetzung, ein neues Aktualwerden des Urgeschehens selber. In zwei prototypischen Formen findet dieser Nachvollzug statt: als Nachahmung eines Schöpfungsakts und als erneute Austragung eines Urkonflikts. Beides sind exemplarische existentielle Vorgänge. Das eine ist das Beginnen von Neuem, das Hervorbringen bestimmter Gestalten, der Übergang vom Nichtsein zum Sein, wie er den innersten Kern allen Handelns ausmacht; das andere ist der unaufhebbare Widerstreit entgegengesetzter Kräfte und Tendenzen, der die Dynamik des Lebens kennzeichnet. Beides ist in mythologischen Erzählungen vielfach gestaltet worden: als Weltentstehung, göttlicher Stiftungsakt, Kampf der Urmächte, Aufstand der Unterwelt, Besiegung des Drachens usw. Nicht durchgängig, doch in herausragenden Prägungen sind beide Figuren ineinander verwoben: Das Heraufkommen der göttlichen oder menschlichen Welt findet *im* Vollzug eines Urkonflikts, in der Niederwerfung feindlicher Mächte statt. Menschliches Sein, aber auch kosmisches und göttliches Existieren steht nicht einfach in der logischen Alternative von Sein oder Nichtsein, sondern ist auf dem Grund eines nie zu Ende geführten Antagonismus, als Bestehen *gegen* die Potenzen der Auflösung gefaßt.

Des näheren unterscheidet Eliade in der mythologischen Reminiszenz von Gründungsereignissen zwischen 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 Taten, 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.<sup>32</sup> Die Differenz steht in interessanter Verweisung zur Aufnahme des Ursprungsmotivs durch zwei verschiedene Denktraditionen: Ontologie und Historie. Die erste hat mit konstitutiven Grundlagen alles Seienden zu tun – ein plastisches Beispiel ist die Korrespondenz zwischen dem Begriffs-

31 L. Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven* [1922], Darmstadt 1966.

32 M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris 1963, 35 f., 138 ff., 155.

schema Materie-Form und dem Hervorkommen der Gestalt aus dem Chaos – , die andere mit der Genese bestimmter Konstellationen. Dabei mögen die Grenzen zwischen beiden Arten von Ursprungsbezügen fließend sein (zumal es zum Spezifikum des Mythos gehört, auch ontologische Verhältnisse narrativ zu entwickeln): Wie weit etwa der Herrschaftsantritt des Zeus – der Sieg der neuen Götter über die Naturgewalten, die Herrschaft der Gerechtigkeit als oberstes Regulativ – das mythologische Pendant zu allgemein-ontologischen Bedingungen oder zu konkret inhaltlichen Ausprägungen des Weltbildes darstellen, kann eine Frage der Ausführung und der Interpretation sein. Inhaltlich sind die beiden Typen gleichsam ineinander verschachtelt: Schöpfungsmythen schildern das Entstehen der Welt, innerhalb derer dann konkrete Anfänge und Innovationen situiert sind. Es ist im einzelnen zu sehen, wie sich beide Ebenen seinsmäßig zueinander verhalten, inwiefern der erste Anfang den Grund, die Präfiguration oder die Antithese der späteren Gründungen darstellt. Für die Erinnerung bleibt in beiden Fällen ein verwandtes Motiv bestimmend. Die Ursprungsnähe soll dem Späteren etwas von der Seinsdichte, der Wesentlichkeit des Ursprungs mitteilen. Sofern das vom Ursprung Stammende mit diesem gerade kraft der Erinnerung dem Wesen nach identisch ist, ist es selber substantiell und wahrhaft seiend; das daraus Abgelöste ist nur akzidentell, ohne wirkliches Sein.<sup>33</sup> Die Ursprungsbesinnung ist Teilhabe an einer *creatio continua*, die das Seiende am Leben erhält.<sup>34</sup> Als basalstes Motiv des mythischen Denkens, sofern dieses seinen Brennpunkt im Gedenken des Ursprungs hat, zeigt sich ein Seinsstreben, das Eliade geradezu als Seinsdurst und Wirklichkeitsobsession umschreibt.<sup>35</sup>

Diese ontologische Fundierung geht, wie angedeutet, unmittelbar mit einer rechtlichen Begründung einher. Die Verwurzelung im Ursprung verleiht nicht nur seinsmäßige Stabilität. Kennzeichnend für das mythisch-archaische Denken ist die Deckung von Seins- und Rechtsverhältnissen. Der Seinsgrad ist Richtschnur

33 K. Heinrich, *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, Basel/Frankfurt am Main 1981, 102 f.

34 G. van der Leeuw, »Urzeit und Endzeit«, in: *Eranos-Jahrbuch* 1949, Bd. 17, 21 ff.

35 Eliade, *Kosmos und Geschichte*, 24.

von Verbindlichkeit; das schlechthin Seiende ist zugleich Norm. Die im mythischen Weltbild auffallenden Konvergenzen zwischen göttlichen, kosmischen, sozialen und moralischen Ordnungen entstammen nicht einfach einer übergreifenden theonomen Setzungsmacht, sondern weisen auf tiefere, allgemeinere Ordnungsvorstellungen, welche der Mythos im ganzen elaboriert. Ein Grundzug dieser Ordnung, in welchem die Durchdringung von Sein und Sollen exemplarisch vollzogen ist, ist die Geltung des Anfangs, die Herrschaft des Ursprungs. Ganz Verschiedenes spielt in diesem Motiv zusammen: Autorität, Dauerhaftigkeit, Macht. Das Älteste ist das Ehrwürdigste. Ihm kommt kraft Alter eine Autorität zu, an welcher all das teilhaftig wird, das sich auf es beruft, von ihm eingesetzt ist, seine legitime Erbschaft antritt.<sup>36</sup> Es ist das Prinzip der traditionellen Herrschaft, die sich kraft Herkunft legitimiert: Noch unabhängig von den besonderen Rechtsgründen, die eine bestimmte Herkunft zur Rechtsquelle werden lassen, ist die Rückbindung an das schon Dagewesene eine Bekräftigung von Geltung. Die für uns selbstverständliche Trennung von Genesis und Geltung, Sein und Sollen, im Verbot des naturalistischen Fehlschlusses spätestens seit Hume kodifiziert, ist hier außer Kraft gesetzt. Von daher erklärt sich zum Beispiel der hohe Stellenwert der Sukzessionsregeln: Daß Thronfolgen nach gültigen Gesetzen geschehen, ist ebensowohl Geltungsbedingung von Herrschaft wie Gewähr dafür, daß sich ein umfassendes Ordnungsgefüge erhält – das Alte gründet und bindet das Neue zugleich. Unabhängig von diesem Interesse an Kontinuität verdankt sich die Autorität des Alten lebensweltlichen Bezügen. Die Erfahrung, Einsicht und Weisheit, über welche das Alter verfügt, verleiht seiner Weisung Gewicht und Glaubwürdigkeit; die Dauerhaftigkeit ist gewissermaßen als solche eine Beglaubigung von Wahrheit und Wohlbegründetheit; die unausweichliche, je provisorische Geltung des Herkömmlichen, das Präjudiz des Früheren sind Hilfen in Entscheidungssituationen.

Besondere Prägnanz aber erhält die Würdigung des Anfangs im Zusammenhang mit Herrschaft und Macht. Des öfteren ist auf den symptomatischen Doppelsinn des griechischen Worts *arche* – Anfang und Herrschaft<sup>37</sup> – hingewiesen worden. Die Herrschaft

36 Vgl. J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, München / Berlin 1931, 18.

der Herkunft, der Ursprungsmacht ist Prototyp der Herrschaft, wie umgekehrt die Befreiung von der Vergangenheit – vom Bann des Gewesenen, von der ewigen Wiederkehr des Gleichen – Urform von Emanzipation ist. Wer schon da war, wer als erster Verfügungen trifft, etwas in Besitz nimmt und Macht behauptet, ist im Vorteil; die Zeit ist Medium der Stabilisierung und Steigerung (allerdings auch der Gefährdung) von Herrschaft. In elementarster Form befestigt die irreversible Zeit *als solche* die Vormacht, den Vorsprung, den Vorteil des schon Daseienden gegenüber dem erst Kommenden; in substantiellerer Weise gilt das Vorrecht des Früheren dort, wo das Spätere seine Setzung und Zeugung ist. In drastischer Deutlichkeit begegnen 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: Nur durch List, durch die Kraft des Geistes, wird die rohe Macht der Herkunft gebrochen, werden Uranos und Kronos gestürzt. Allerdings offenbart sich gerade in dieser Konstellation etwas von der tiefen Ambivalenz des Ursprungs. Es ist eine Ambivalenz, die mit der Grenze des Mythischen selber verknüpft scheint. Die Macht der Herkunft ist nicht die einzige, die in der *Theogonie* in Szene gesetzt wird: Das Drama des Götterkampfes *ist* die Herausforderung der Ursprungsmacht durch die Ordnung des Rechts. Man kann sogar sagen, daß die Ursprungsmacht im Mythos als grundsätzlich in Frage gestellte, vom Abkünftigen bestrittene Autorität vorgeführt wird. Die Autorität des Früheren, sofern sie nichts als dies ist und in dieser Ursprünglichkeit ihren einzigen Legitimationsgrund hat, tendiert zur bloßen Macht. Die Errichtung einer wirklichen Rechtsordnung verlangt gerade die Durchbrechung der ursprungsmythischen Vormacht des Ersten. Diese Infragestellung findet ihre Ausweitung und Vertiefung nach zwei Richtungen. Zum einen kann sie neben der Rechtsfrage die Seinsdimension affizieren. Nicht nur die Legitimierung, auch die seinsmäßige Begründung im Ursprung kann als labil und gefährdet, ja als bedrohlich erfahren werden: Ursprungsnähe braucht nicht die einzige oder bevorzugte Art der

37 Und analoge Verbindungen in anderen Sprachen, z. B. *princeps* – *principium* (vgl. Heinrich, *tertium datur*, 103).

Seinsstabilisierung zu sein. Dies ist der Ansatzpunkt zur Umwertung und Umgestaltung des genealogischen Modells im ganzen (siehe 2.3.3). Zum anderen, und im Zusammenhang damit, deutet sich die Krise des Mythischen selber an (siehe 3.2.4). Die Vormacht des Ursprungs brechen heißt auch, dem Bann mythischen Denkens enttrinnen: Zumal in mythoskritischer, emanzipatorischer Perspektive wird dieses Junktim gesetzt. Die letzte, eigentlich interessierende Frage ist hier, inwieweit noch diese Infragestellung zum Inhalt – zur Tragik – des Mythos selber gehört (so wie der Göttertod nach idealistischer Lesart den unausweichlichen Endpunkt des mythischen Polytheismus bildet).

### 2.3.2 Die Aufhebung der Zeit

#### a) *Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*

Bevor dieser Diskussion des Ursprungsmotivs weiter nachzugehen ist, soll ein anderer Aspekt hervorgehoben werden, der mit der Reminiszenz an den Ursprung unmittelbar verknüpft ist. Sich an den Ursprung zurückversetzen heißt die Zeit aufheben. Aufgehoben wird das basalste Element des Zeitlichen, das Auseinanderfallen der Zeitmomente, das ursprüngliche Differenzenerlebnis, das den Kern der Zeiterfahrung ausmacht. Die Welten des Gewesenen, des Gegenwärtigen und des Kommenden fallen nicht mehr als getrennte Seinsbezirke auseinander. So sind auch die Musen, die von Vergangenen und Künftigem berichten, im eigentlichen Sinn weder mit historischer noch prophetischer Sehergabe begabt: Ihr Wissen ist gleichsam zeitlos, gleichzeitig in den Bereichen des Einst, des Jetzt und des Kommenden gegenwärtig. Darauf deutet die mythische Erinnerung als Wiederholung: Sie will nicht einfach ein Ereignis, das zu einem bestimmten Zeitpunkt der Vergangenheit stattgefunden hat, ver-gegenwärtigen, es *als* Gewesenes im gegenwärtigen Bewußtsein – im Bild, der Erzählung, der Geste – re-präsentieren. Vielmehr wird das Urgeschehen als aktuales Geschehen erlebt, die ursprüngliche Stiftung als ein hier und heute wirksamer Akt begangen, der ursprüngliche Konflikt als ein un-

abgeschlossener Konflikt neu ausgetragen.<sup>38</sup> Nicht ein Ehemaliges wird vergegenwärtigt, sondern eine Tiefendimension des Jetzt wird erlebt, eine Tiefenschicht, in welcher das Jetzt seinen chronologischen Ort transzendiert, nicht mehr nur ein Augenblick in der Sukzession der Momente ist. Kennzeichen der mythischen Zeitvorstellung ist die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die Kopräsenz in einer Zeit des Ursprungs.<sup>39</sup> Die gegenwärtigen Menschen werden zu Zeitgenossen des Urgeschehens. Die heilige Geschichte durchdringt die säkulare Welt und bildet deren Fundament. Leicht erkennbar ist die Linie, die von der Metaphysik aufgegriffen und weitergebildet wird: Das Ewige wird zur Grundlage des Zeitlichen, die Zeit selber – als geregelter Ablauf – zum beweglichen Abbild der Ewigkeit.<sup>40</sup> Im Gegensatz zu dieser theologisch-metaphysischen Generalisierung bleibt mythische Erinnerung näher am konkreten Geschehnis: Es sind bestimmte Ereignisse und Taten, die im Ritus evoziert werden und in der realen Welt, in der Verbindlichkeit sozialer Normen, der Unverbrüchlichkeit des periodischen Naturgeschehens wirksam sind. In letzter Instanz bedeutet die Aufhebung der Zeit die Identität von Bild und Sache: Der Kult ist nicht imitierende Darstellung, sondern reale Präsenz des Ursprungs.

Man könnte diese Beschreibung der Simultaneität des Ungleichzeitigen dadurch präzisieren, daß man die Überlagerung verschiedener Zeitformen im Mythos genauer zu fassen sucht. Zwei Oppositionen sind hier zu nennen: heilige und profane Zeit, zyklische und lineare Zeit. Generell hat man den Mythos durch die Dominanz des zyklischen Zeitverständnisses charakterisiert und ihn damit vom Geschichtsdenken abgehoben, das eine lineare, in die Zukunft hinein offene Zeit unterstellt. Zwar ist auch das mythische Weltverständnis nicht einfachhin zyklisch strukturiert: Auch der mythische Mensch lebt in seinem Tun, seinen Verpflichtungen und Entwürfen zunächst im irreversiblen Nacheinander der Ereignisse, worin Vergangenes nicht mehr existiert und Zukünftiges noch nicht ist. Doch wird ihm die chronologische Suk-

38 G. Picht sieht die ungeheure Wahrheit, die Nietzsche entdeckt hat, darin, daß Dionysos und Apollo »nicht einer fernen Vergangenheit angehören, sondern noch heute gegenwärtige und von jedermann zu erfahrende Mächte sind« (*Kunst und Mythos*, Stuttgart 1986, 486).

39 Vgl. zum folgenden Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, 142-158.

40 Platon, *Timaios* 37 d.

zession nicht zu einem umfassenden Rahmen ausgeweitet, zu einer historischen Zeitfolge verfestigt, in welcher alles Geschehen seinen unverwechselbaren Ort hat; die übergreifende Diachronie tritt nicht in gleicher Profiliertheit wie im säkularen Geschichtsbewußtsein als Orientierungsrahmen hervor. Die lineare Verkettung wird in ein zyklisches Geschehen eingebettet und zugleich das profane Ereignis in einem heiligen Urgeschehen begründet, das im Ritus periodisch neu vollzogen wird. Genauer wäre zwischen der zyklischen Wiederkehr und der Permanenz des Ursprungs zu differenzieren. Eine Wiederholung im strikten Sinn findet im natürlichen Kreislauf statt: in der Wiederkehr der Jahreszeiten, im Wachstum und Absterben des Lebens, im Wechsel von Überschwemmungen und Trockenzeiten. Hier wird ein Gleiches, z. B. der Sonnenaufgang, noch einmal und immer aufs neue vollzogen und erlebt. In anderer Weise ist das Urereignis, die singulare göttliche Tat in der Mannigfaltigkeit ihrer weltlichen Präsenzen da; der ontologische Ebenenunterschied bedeutet die Identität – nicht die serielle Repetition – des Urgeschehens, an dem weltliche Realität partizipiert.<sup>41</sup> Dieses wird nicht wiederholt, sondern in seinem ersten ursprünglichen Vollzug gegenwärtig.

In ihrer positiven Fassung kommt die Aufhebung der Zeit als Zeitlosigkeit bzw. Ewigkeit vor allem in der Metaphysik zum Tragen, der die Welt des Werdens schlechthin als Dimension des Falschen gilt. Für die Auffassungsweise des Mythos signifikanter sind Gegenkonzepte zur Zeit, unter denen auch die Theorie das Wesen des Mythos zu fassen versucht hat. Der basalste Gegenbegriff zur Zeit ist der Raum, die Opposition von Nacheinander und Nebeneinander (b); die Zeit als Ereignishaftigkeit hat ihren Gegensatz in der Struktur (c); die Zeit als Form der Geschichte bildet die Gegenwelt zur Natur (d). Diese Oppositionen sollen stellvertretend durch einzelne Ansätze der Mythostheorie näher umrissen werden.

41 Vgl. Hübner, a.a.O., 142.

## b) Die Aufhebung der Zeit – der Primat des Raums

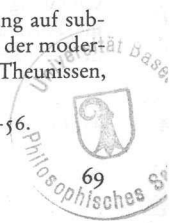
»Zum Raum wird hier die Zeit« – dieser Satz aus Wagners Parsifal enthält nach Lévi-Strauss die tiefgründigste Definition, die vom Mythos je gegeben wurde.<sup>42</sup> Die stillgestellte Zeit ist der Raum. Die innere Bezogenheit von Zeit und Raum ist in vielen Ansätzen der neueren Bewußtseinstheorie zum Thema gemacht worden, wobei zwischen beiden normalerweise eine Art Gefälle, eine Nicht-Gleichursprünglichkeit angesetzt ist. Als Kriterium einer sachhaltigen Zeittheorie gilt dann, ob diese das Zeitliche in seiner originären Gestalt, d. h. frei von räumlicher Vergegenständlichung zu erfassen vermag; die Angleichung an Raumverhältnisse – die in der übermächtigen Raummetaphorik der Zeitbeschreibung fast unausweichlich scheint – erscheint in den Augen der Lebensphilosophie oder der Phänomenologie als das typische Unvermögen, die erscheinende Welt in ihrer phänomenalen Gegebenheit zu beschreiben. Wenn lebendige Raumerfahrung – die Erfahrung der Raumtiefe, der Bewegung im Raum, der Gerichtetheit des Raums – nicht ohne Zeitbewußtsein möglich ist, so ist umgekehrt die Frage, wie weit Zeiterfahrung als das Ursprünglichere, unaffiziert vom Raumerleben artikulierbar ist.

Die unmittelbare Gegenfolie zu dieser Zentrierung auf Zeitlichkeit, die möglicherweise auch von ihrer Affinität zur neuzeitlichen Zentrierung auf das Subjekt her zu begreifen wäre<sup>43</sup>, bildet der Mythos. Als dessen Kennzeichen gilt der Primat des Raums: Die räumliche Gliederung ist nicht die abgeleitete, sondern die ursprüngliche Ordnungsdimension. E. Cassirer hat die »Begriffsform im mythischen Denken« wesentlich von diesem Grundzug mythologischer Weltkonstitution her bestimmt.<sup>44</sup> Danach bildet

42 C. Lévi-Strauss: »Von Chrétien de Troyes zu Richard Wagner« [1975], in: *Der Blick aus der Ferne*, München 1985, 326. Wagner wird von Lévi-Strauss hymnisch als »unabweisbarer Vater der strukturalen Analyse der Mythen« gefeiert, in: *Mythologica I: Das Rohe und das Gekochte*, Frankfurt 1971, 30; vgl. zum Motiv der Aufhebung der Zeit ebd., 31 f.

43 Damit geht im weiteren die Rückführung der Zeiterfahrung auf subjektive Zeit einher; zur kritischen Auseinandersetzung mit der modernen Subjektivierung und Positivierung der Zeit vgl. M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991.

44 Cassirer, »Begriffsform im mythischen Denken«, bes. 24-56.





»der Raum gleichsam ein ursprüngliches geistiges Koordinations-system, eine gemeinsame Beziehungsebene . . . , auf die die man-nigfachsten konkreten Bestimmungen übertragen werden kön-nen, um vermöge dieser Umsetzung erst zur klareren Unterschei-dung in sich selber zu gelangen.«<sup>45</sup> Die Aufgliederung des Raums in Regionen, die ein festes Strukturgefüge bilden und eine sichere Orientierung erlauben, die Wahrnehmung von Verwandtschaften, Ähnlichkeiten, Sukzessionen, ja Kausalbezügen als räumliche Kontiguitäten, Verweisungen, Richtungen, die Kristallisierung bestimmter Zahl- und Formenverhältnisse zu räumlichen Kon-stellationen, all dies sind Manifestationen des ursprünglich räum-lichen Weltverhältnisses. Besonders prägnant läßt sich diese Be-wußtseinsform im Totemismus aufzeigen, wo die Raumaufteilun-gen nicht in unserem Sinn nach geometrischen oder geographi-schen Gesichtspunkten, sondern in Übereinstimmung mit der so-zialen Gliederung vorgenommen werden; dabei geht es nicht um eine repräsentative Darstellung von Verwandtschaftsverhältnissen durch Raumbezüge, sondern um einen wirklichen Wesenszusam-menhang zwischen Clans und den ihnen zugeordneten Regionen. In streng durchgehaltener Systematik findet eine das gesamte So-zialleben durchdringende Gliederung statt, die jedes Ding, jeden Vorgang und jeden Ort erfaßt; Cassirer nennt Beispiele, wo jeder Region und jeder Gruppe eine bestimmte Zahl, eine spezifische Farbe, ein Tier, ein Naturelement (Wasser, Erde, Feuer, Wind), ein Berufsstand (Krieg, Jagd, Landwirtschaft, Heilkunde, Magie), eine bestimmte religiöse und politische Funktion zugeordnet sind, so daß ein durchgängiges Struktur- und Klassifikationssy-tem resultiert. Die räumliche Gliederung ist letzte Basis und Ur-bild von Orientierung überhaupt:

»Wenn der Stamm einen gemeinsamen Lagerplatz bezieht, so herrscht über die bestimmte Stelle, die jeder einzelne Verband in ihm erhält, über die Verteilung der einzelnen Gruppen nach den verschiedenen Himmels-gegenden nicht der geringste Zweifel. Und die Sicherheit der räumlichen ›Orientierung‹ schließt eine analoge Orientierung des gesamten Tuns und Denkens in sich. Es gibt keine Feier, keine Zeremonie, keine Ratsver-sammlung, keine Prozession, bei der irgendein Mißverständnis über die in ihr einzuhaltende Ordnung . . . entstehen können. All dies ist durch die mytho-soziologische Struktur des Weltbildes so genau festgelegt, daß es

45 Ebd., 50.

geschriebenen Vorschriften und Gesetzen nicht nur gleichkommt, sondern sie an unmittelbar bindender Kraft bei weitem übertrifft.«<sup>46</sup>

Cassirer, der die Logik der mythischen Welt aus einer kantischen Perspektive untersucht, betont die konstitutive Rolle der Sichtweise für die Gliederung der Welt. Die Prinzipien, nach denen die Mannigfaltigkeit der Erfahrungseindrücke geordnet wird, sind nicht objektiv vorgegeben, sondern durch »die Eigentümlichkeit des Sehens« bedingt.<sup>47</sup> Wenn nun hier eine räumliche Anschauung als Boden geistiger und sozialer Systematisierung dient, so bedeutet dies nicht, daß man der (etwa durch Durkheim vertretenen) soziologischen Interpretation beipflichten müßte, wonach die Gliederung der Gesellschaft auf Natur und Logik projiziert würde. Vielmehr ist an der Selbständigkeit der räumlichen Strukturierung festzuhalten, wie sie anschaulich in den astrologisch-kosmischen Modellen gegeben ist, die in vielen Kulturen die Gliederung der Jahres-, Monats- und Tagesrhythmen, aber auch die Phasen für bestimmte Tätigkeiten, Mahlzeiten und Riten regulieren, bis schließlich jedes Ding und jeder Vollzug der natürlichen und menschlichen Welt »seinen festen Platz im Universum angewiesen« erhält<sup>48</sup>.

Die vitale Bedeutung der Raumorientierung tritt in den religionswissenschaftlichen Untersuchungen von M. Eliade deutlich hervor. Wenn ein Volk ein neues Territorium besiedelt, gilt die erste Sorge der »Kosmisierung« des Geländes, seiner Verwandlung in eine bewohnbare Welt. Dazu sind feste Orientierungspunkte zu setzen, Achsen und Richtungen festzulegen, Gebiete aufzuteilen, wobei diese »Umwandlung des Chaos zum Kosmos« in symbolischer Wiederholung eines göttlichen kosmogonischen Geschehens vollzogen wird.<sup>49</sup> Ein Prototyp ist etwa die Fixierung eines Zentrums als Kreuzungspunkt zweier gerader Linien, die gleichzeitig den Horizont nach den vier Haupthimmelsrichtungen aufteilen. »Es ist für uns heutige Menschen kaum möglich, die ungeheure Bedeutung abzuschätzen, welche die Orientierung im Raum für den Primitiven hatte. Die Orientierung, d. h. letzten Endes die Teilung des Raumes in vier Himmelsrichtungen, war

46 Ebd., 27.

47 Ebd., 28.

48 Ebd., 33.

49 Eliade, *Die Schöpfungsmythen*, Vorwort, 17.

gleichbedeutend mit einer Gründung der Welt.«<sup>50</sup> Der Mensch kann nicht in einem Chaos leben. Die unstrukturierte Mannigfaltigkeit verunmöglicht die Kommunikation mit anderen ebenso wie den verstehenden Zugang zur Welt, sie verhindert jedes Berechnen, Erklären, tätige Eingreifen und Planen. In ihr kann der Mensch keinen Halt gewinnen, weder an der Welt noch in sich selber. Das Erlebnis des Chaos ist Inbegriff der Verunsicherung, eine Urerfahrung von Angst; das Interesse an der festen Struktur, der geordneten Welt, in welcher der Mensch zu Hause sein kann, ist elementarster Ausdruck des Bedürfnisses nach Sicherheit und Identität. Nicht nur im Erleben der Naturvölker, in der Tiefenschicht menschlicher Erfahrung überhaupt bildet die räumliche Strukturierung ein Urbild solchen Haltgewinns. »Orientierung« als Inbegriff des Sichzurechtfindens – im Raum, in der Gesellschaft, im Geistigen und Moralischen – weist zurück auf jene elementarste Differenzierung der Himmelsgegenden: Sich orientieren heißt wissen, wo der Orient ist.

In solchen Beschreibungen wird der Raum nicht nur als aufgehobene Zeit, sondern als ursprüngliche Ordnungsdimension erlebt. Darin wird etwas von der Funktion des mythischen Denkens und des mythischen Weltbildes deutlich, die dann analog die philosophisch-metaphysische Denkweise bestimmt. Das Umgrenzen von Regionen, Strukturieren des Raums ist ein Urbild jener Ordnungsleistung, der sich Sprache und denkende Weltaneignung verpflichten. Die Bedeutung der räumlichen Orientierung für die Gewinnung eines stabilen Selbstverhältnisses findet in einem ganz anderen Bereich eine interessante Entsprechung, auf die ich nur verweisen will. C. G. Jung hat die Funktion der Mandala-Symbolik für den psychischen Individuationsprozeß untersucht.<sup>51</sup> Das Mandala ist eine bildliche Ganzheitsdarstellung, welche geistige Zusammenhänge symbolisch darstellt und besonders im Lamaismus, im tantrischen Yoga und Zen-Buddhismus als Meditationshilfe dient; es sind Bilder, die in ungezählten Formen variiert werden und zugleich älteste, universal verbreitete religiöse Symbole artikulieren. Bedeutsam in unserem Zusammenhang sind Strukturmerkmale, die sich in solchen inneren wie äußeren Bildern fin-

<sup>50</sup> Ebd., 15.

<sup>51</sup> C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Olten/Freiburg i. B. 1975, 118-260.

den und die gewissermaßen zwei Wesensfunktionen der Seele erfüllen: die Gewährung von Ganzheit und Orientierung. Ihnen entsprechen die Symbole des Kreises und des Quadrats. Der Kreis (das rollende Rad, die sich in den Schwanz beißende Schlange etc.) verkörpert die Erfülltheit und Gleichheit in sich ebenso wie die Abgrenzung nach außen, das Heraustreten aus dem grenzenlos Unbestimmten; die Quadratur artikuliert die basalste Ordnungstiftung aus dem eigenen Zentrum heraus, das Gegeneinanderfesthalten der Richtungen und Regionen. Beides bringt einen Wesenszug des Seelischen zum Ausdruck, der indirekt auch in den abweichenden, »gestörten« Figuren erkennbar ist, die auf entsprechende Verzerrungen oder andere Gewichtungen in der Konstruktion des Selbst verweisen.<sup>52</sup> Bedeutsam bleibt in jedem Fall die räumlich-strukturelle Komponente der Selbstfindung.

Das strukturelle Moment, das gerade in Verbindung mit dem Raum hervortritt und das auch Cassirer in seiner Charakterisierung des mythischen Denkens unterstreicht, entfaltet seinen eigenen Bedeutungshorizont. Struktur wird dabei assoziiert mit Starrheit, mit statischer Festlegung, und in eine zweifache Opposition gebracht: zur Anschauung des Lebendigen, wie sie einer biologischen Sichtweise zugrunde liegt, und zum Funktionsbegriff, den Cassirer als Leitbegriff der modernen Wissenschaft auffaßt.<sup>53</sup> Mit dem Hervorheben der Struktur geht die Festlegung auf Identität, Notwendigkeit, Unveränderlichkeit einher: Die Unentrinnbarkeit der mythischen Welt, Stein des Anstoßes für das moderne Geschichtsdenken, wird mit der Denkform des Mythos selber verknüpft. Das mit den Stichworten »Struktur« und »Notwendigkeit« Angesprochene ist anhand der beiden folgenden Positionen näher zu fassen.

<sup>52</sup> Ebd., 227.

<sup>53</sup> Cassirer, a.a.O., 39 ff., 52 ff. Grundsätzlich ausgeführt ist der letztere Gegensatz in: ders., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* [1910], Darmstadt<sup>6</sup> 1990.

### c) Ereignis und Struktur

Die Aufhebung der Zeit in die Struktur ist zu einem Schlüssel der Mythostheorie von Claude Lévi-Strauss – der vielleicht einflußreichsten Mythostheorie der vergangenen Jahrzehnte – geworden. Beides wird von ihm mit Nachdruck unterstrichen: das negative Telos der Überwindung von Zeit und Geschichte und die positive Leistung einer strukturellen Systematik; beides macht die Eigenart, die Utopie des Mythos mit aus. Der Konflikt von System und Geschichte, Struktur und Ereignis steht im Kern der Auseinandersetzung um das »wilde Denken«. Im Totemismus ist Geschichte dem System subordiniert, genauer: so in das System integriert, daß sie *als* Geschichte verschwindet, zur leeren Form wird: »Es gibt wohl ein Vorher und ein Nachher, aber ihre einzige Bedeutung liegt darin, sich gegenseitig zu spiegeln.«<sup>54</sup> Die Gegenwart bleibt einer Vergangenheit verpflichtet, die »eher als zeitloses Modell denn als eine Etappe des Werdens« gilt; jede Technik, jede Regel und Gewohnheit ist dadurch gerechtfertigt, daß sie von den Vorfahren in einer als absolut gesetzten Vergangenheit so geprägt worden ist. Mythisches Denken erfüllt, in anderer Weise, jene Utopie, die der historischen Erinnerungskultur vorschwebt, Zeit überwinden zu können und den Anfang in seiner Ursprünglichkeit wiederzufinden: Seine Ausführungen zur mythischen Zeit stellt Lévi-Strauss unter den Titel des Schlußbandes des großen Romans von Marcel Proust »Le temps retrouvé«.<sup>55</sup> Der Antagonismus von Struktur und Ereignis hat im Anschluß an die Programmik des Strukturalismus einen Streitpunkt der Humanwissenschaften abgegeben. So ist etwa gegen die traditionelle, narrative Historie eine Strukturgeschichte gefordert worden, welche die dem Wandel vorausliegenden, strukturellen Grundlagen herausarbeiten sollte. Der Disput ist zum Teil innerhalb der Historik, zum Teil in Auseinandersetzung mit dem (und innerhalb des) Marxismus geführt worden.<sup>56</sup> Den inhaltlichen Streitpunkt hat

54 C. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main 1968, 271 f.

55 C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962, 287 (dt. 251).

56 Gegen die strukturalistische Marx-Lektüre von Althusser haben die Nachfolger der Kritischen Theorie das dialektisch-geschichtsphilosophische Erbe des Marxschen Denkens zu retten versucht; vgl. A. Schmidt, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, München 1971.

Lévi-Strauss in Auseinandersetzung mit Jean-Paul Sartre in der Alternative zwischen einer geschichtlich-dialektischen und einer ethnologisch-strukturalistischen Interpretation des Menschen exponiert. Lévi-Strauss widerspricht der Vorzugsstellung des Geschichtlichen im Existentialismus (worin die Geschichte nach ihm selber die Rolle eines Mythos spielt): Entgegen dem Selbstverständnis der geschichtsphilosophischen Tradition gibt es keine privilegierte Intelligibilität, die der Geschichte zukäme; ebenso wenig ist die geschichtliche Perspektive in besonderer Weise mit einem humanistischen Motiv verknüpft.<sup>57</sup> Es zeigt sich deutlich, daß die theoretische Frage nach der Logik des Mythischen über sich hinausweist: Sie weitet sich aus zur Frage, wie weit *wir* eine solche Denkstruktur, die *wir* dem Mythischen zuschreiben, als gültig anzuerkennen vermögen, wie weit *wir* sie als das Andere der Vernunft oder umgekehrt als die wahre Gestalt einer menschengerechten Selbstinterpretation zu verstehen haben – oder einfach als eine divergierende theoretische Perspektive, deren Legitimität allein wissenschaftspragmatisch zu begründen ist.

Mit großem Nachdruck will Lévi-Strauss dem gängigen Vorurteil entgegenarbeiten, daß der Mythos einer primitiven, unelaborierten Logik folge und daß das primitive Denken durch unmittelbare Bedürfnisse, Instinkte und Affekte beherrscht sei: Vielmehr zeigt sich, daß hier ein hochgradig systematisiertes, »in allen spekulativen Verfahren bewandertes« Denken am Werk ist.<sup>58</sup> Gegenüber der Wissenschaft zeichnet es sich durch eine Inversion im Verhältnis von Struktur und Ereignis aus: Zielt die Wissenschaft auf das Ereignis im Ausgang von Strukturen, so bringt der Mythos in der Analyse und Zusammensetzung von Ereignissen Strukturen hervor; beides sind gleichermaßen gültige Vorgehensweisen (und nicht verschiedene Entwicklungsstadien) der Erkenntnis. Das strukturell-klassifikatorische System des Totemismus ist kein rein begriffliches Raster, sondern, sofern es etwa mit der sozialen Gliederung konvergiert, ein gelebtes System und demgemäß durch den demographischen Wandel affiziert; seine besondere Leistung besteht darin, diesen Wandel gleichsam in sich zu absorbieren und sich unter veränderten Bedingungen als formal strukturgeleiches System wiederherzustellen<sup>59</sup>:

57 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 295, 302.

58 Ebd., 55. 59 Ebd., 83 ff.

»Sobald das System an einem Punkt ein wenig erschüttert wird, sucht es sein Gleichgewicht, indem es in seiner Totalität reagiert, und findet es mittels einer Mythologie wieder, die in jedem ihrer Teile kausal mit der Geschichte verbunden sein kann, im ganzen genommen jedoch ihrem Lauf widersteht und beständig ihr eigenes Raster modifiziert, damit es dem Sturm der Ereignisse den größtmöglichen Widerstand leisten kann, einem Sturm, der, wie die Erfahrung beweist, selten stark genug ist, es zu zerbrechen und fortzuschwemmen.«<sup>60</sup>

Wir werden später, bei der Behandlung der Ordnungsformen, durch welche der Mythos das drohende Chaos bändigt und überwindet (siehe 4.), auf die Besonderheit der von Lévi-Strauss herausgearbeiteten Grundstruktur des mythischen Denkens einzugehen haben. An dieser Stelle ist nur auf jene Utopie zu verweisen, die er nach dem Durchgang durch die vielen hundert Mythen in den vier Bänden seiner *Mythologica* als deren innerste Verheißung herauslesen zu können glaubt. Im globalen System, das sich aus diesen zahllosen Teilmythen restituieren läßt, wird eine Ordnung sichtbar, in welcher die Unterscheidung von ersten und letzten Zuständen hinfällig, der Fluß des Vergehens überwunden wird, eine Ordnung, deren Sehnsucht nicht nur der verlorenen Zeit gilt:

»Denn jene Ordnung der Zeit, welche die Untersuchung der Mythen enthüllt, ist letztlich keine andere als die Ordnung, welche die Mythen selbst seit jeher geträumt haben: eine Zeit, die nicht wiedergefunden, sondern, besser, abgeschafft ist ...«<sup>61</sup>

Es ist ein Traum, der nach Lévi-Strauss nicht nur einer des Mythos, sondern auch der Menschen unserer Zeit ist, deren Vorlieben für Museen, Antiquitäten und Trödel »auf eine zuweilen lächerliche Weise bezeugen, daß im Herzen der zeitgenössischen Zivilisation selbst ein sicherlich verzweifelter und unvermeidlich vergeblicher Versuch besteht, die Zeit anzuhalten und sie in die andere Richtung zu wenden.« Zu Ende geführt, stößt die Mythenanalyse auf »eine Ebene, auf der die Geschichte sich aufhebt.« Alle Mythen der Völker Amerikas scheinen daraufhin angelegt, einen Gleichgewichtszustand zu ermöglichen, der die Stöße der realen Geschichte aufzunehmen und zu neutralisieren vermag.<sup>62</sup>

60 C. Lévi-Strauss, *Der nackte Mensch (Mythologica II)*, Frankfurt am Main 1975, 714.

61 Ebd., 709.

62 Ebd., 709 f.

Die Utopie einer Überwindung von Zeit und Geschichte erscheint als eine der Fluchtlinien, die der Logik des Mythos seine Bestimmtheit geben. Ihr Gewicht ergibt sich nicht nur aus der konzeptuellen Gegnerschaft zur späten existentialistischen Kultivierung der Geschichte, sondern auch daraus, daß die reale Überwindung des Mythos mit einem Einbruch der Geschichte und des Geschichtlichen einhergeht (siehe 2.4).

d) *Die Wiederkehr des Gleichen  
und die Verdrängung der Geschichte*

In eigenartiger Umkehrung kehrt dieses Bild des Mythos in entgegengesetzten Deutungen wieder. Was bei Lévi-Strauss als geheimste Sehnsucht, als Inbegriff einer Verheißung erscheint, trägt hier Züge eines Fluchs. Die Stillstellung der Zeit in der Wiederholung des Gleichen ist der Inbegriff mythischen Zwangs:

»Eine jegliche der mythischen Figuren ist gehalten, immer wieder das Gleiche zu tun. Jede besteht in Wiederholung; deren Mißlingen wäre ihr Ende. Alle tragen Züge dessen, was in den Strafmythen der Unterwelt, Tantalos, Sisyphos, den Danaïden durch olympischen Richtspruch begründet wird. Sie sind Figuren des Zwanges: Die Greuel, die sie begehen, sind der Fluch, der auf ihnen lastet. Mythische Unausweichlichkeit wird definiert durch die Äquivalenz zwischen jenem Fluch, der Untat, die ihn sühnt, und der aus ihr erwachsenden Schuld, die den Fluch reproduziert ... Im Mythos gilt jedes Moment des Kreislaufs das voraufgehende ab und hilft damit, den Schuldzusammenhang als Gesetz zu installieren.«<sup>63</sup>

Es ist ein grundlegend anderes Bild von der Ewigkeit des Immergleichen, das hier aufscheint: nicht als Befreiung vom Fluch des Vergehens, sondern als Ausdruck von Unfreiheit und Zwang. Der »mythische Bann«<sup>64</sup> wird für die *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno zum Schlüsselbegriff sowohl für die innere Zwanghaftigkeit des Mythischen wie die Regressionstendenz der gegen den Mythos auftretenden Aufklärung. Die Wiederholung ist nicht mehr heilende Vereinigung mit dem Ursprung, sondern Erleiden einer Strafe. Seit ältesten Zeiten hat die Verkettung von Schuld und Sühne als Urmodell der strengen Gesetzlich-

63 Horkheimer/ Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 75; vgl. 40.

64 Ebd., 22.



keit gegolten. Im Fragment des Anaximander wird diese Zwangsläufigkeit exemplarisch vorgetragen: »Woraus die Dinge ihr Entstehen haben, da hinein findet ihr Vergehen statt, gemäß der Notwendigkeit; denn sie leisten einander Recht und Strafe für das Unrecht, gemäß der zeitlichen Ordnung« (DK 12B1). Wird hier der Gedanke allerdings noch als Rechtsvollzug formuliert, als Strafe für ein gegenseitig begangenes Unrecht (die wechselseitige Verdrängung), so faßt ihn Nietzsche (einer Textversion folgend, die das »einander« nicht enthält) fundamentaler, als zwangsläufige Folge der Individuation als eines Abfalls von der ursprünglichen Einheit<sup>65</sup>; als noch elementarere Gewalt tritt der Kreislauf in der *Dialektik der Aufklärung* auf: »In den Mythen muß alles Geschehen Buße dafür tun, daß es geschah.«<sup>66</sup> Hier geht es darum, daß das Geschehen, das Ereignis als solches Gegenstand des Fluchs, Grund der Strafe ist.

Man kann darüber streiten, ob damit wirklich ein Motiv des Mythos getroffen ist. Die Sinnbilder der schlechten Unendlichkeit – Sisyphos, Tantalos – beschreiben ein spezifisches Motiv, eine andere Ewigkeit als sie im Kreislauf der Natur symbolisiert ist. Die negative Besetzung der Unveränderlichkeit, die aus einer Verdammung des Ereignisses als solchen resultiert, wird vor allem aus der Perspektive des antimythischen, aufklärerischen Denkens greifbar: Unveränderlichkeit heißt in dieser Gegenbeleuchtung Fesselung, Ausschluß des Neuen, Verunmöglichung von Geschichte. Gegen die mythische Zyklik meldet sich der Protest der linearen Zeit als Anspruch der Befreiung: Die feste Zeitordnung, die das Gewesene, Seiende und Kommende nicht mehr ineinanderfließen läßt, soll die Vormacht des Gewesenen brechen. Aus der kritischen Gegenperspektive einer offenen, zukunftsgerichteten Geschichte fließen zwei zentrale Motive des Mythos zusammen: die Herrschaft des Ursprungs und die Reproduktion des Gleichen. Die Transzendierung des Vergehens wird zum Ausdruck einer Verhaftung im Ursprung, die nicht primär Fundierung, sondern Fixierung, Einschränkung, ja Vernichtung ist. Alles Werden soll zurückgerufen, zunichte gemacht werden. Was der Metaphysik

65 F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, München / Berlin <sup>2</sup>1988, Bd. 1, 799-872, 819 f.

66 Horkheimer / Adorno, a.a.O., 22.

als Lebensfeindlichkeit, als Allianz mit dem Toten vorgehalten worden ist, hat seine Präfiguration in der mythologischen Abschaffung der Zeit. Die Schärfe dieser Lesart des Mythos wird in der *Dialektik der Aufklärung* noch dadurch gesteigert (teils motiviert), daß der Mythos auch noch über seinen Gegenspieler die Oberhand behält. Die Macht des Ursprungs über das aus ihm Entspringende wirkt sich dahingehend aus, daß Aufklärung selber dem Mythos unterliegt: Subjektive Vernunft, welche Natur berechnen und beherrschen will, bleibt in ihrer Formalität ohnmächtig und reproduziert im Begrifflichen, in ihrer Fixierung auf Gesetzlichkeit und Identität, die zwanghafte Ordnung des Realen. Der wahre »Anspruch der Erkenntnis«, der dem Faktischen die Kraft der bestimmten Negation entgegenhält, wird preisgegeben zugunsten der tautologischen Bekräftigung des Bestehenden: »In der Prägnanz des mythischen Bildes wie in der Klarheit der wissenschaftlichen Formel wird die Ewigkeit des Tatsächlichen bestätigt und das bloße Dasein als der Sinn ausgesprochen, den es versperrt.«<sup>67</sup> Nicht nur die Wissenschaft, als eine im schlechten Sinn verstandene bloße Deskription, sondern der Kulturbetrieb im ganzen, allem voran die Massenkultur, teilt diesen Grundzug des Mythischen: Bei allem scheinhaften Versprechen einer besseren Welt betreibt sie doch nur die Nivellierung aller Differenzen, die »Reproduktion des Immergleichen«<sup>68</sup> – eine Angleichung, die ihre Spitze darin hat, daß sie noch das Potential des Widerstandes und der Befreiung, das Kunst und Kritik verkörpern sollten, in der zwanghaften Wiederholung vereinnahmt.

Damit ist in extremer Zuspitzung, am Beispiel der Zeitauffassung, ein allgemeiner Gesichtspunkt unseres Umgangs mit dem Mythos beleuchtet. Die Pointe der in der *Dialektik der Aufklärung* vorgelegten Lesart besteht darin, den Mythos nicht einfach deskriptiv auf die Eigenart seiner logischen oder chronologischen Strukturierung hin zu untersuchen, sondern die mythische Denkhaltung gleichsam als solche zur Disposition zu stellen, sie kritisch auf ihre Geltung hin zu befragen, und dies in abgründigerer Weise als in der traditionellen Kontrastierung, die den Mythos nur als das Andere des Logos begreift. Der schroffe Gegensatz divergierender Deutungen der mythischen Zeitlosigkeit macht etwas von der

67 Ebd., 40.

68 Ebd., 160.

grundlegenden Ambivalenz des Mythos sichtbar. Allerdings nötigt die Dezidiertheit der Thesen auch zur Hinterfragung der beidseitigen Prämissen: sowohl der negativistischen Einschätzung der modernen Vernunft<sup>69</sup> wie des Geltungsanspruchs des strukturalistischen Mythoskonzepts; nach P. Ricœur ist die Zentrierung auf strukturelle Klassifikation mit der entsprechenden Ausmerzung der historischen Diachronie nur zutreffend für den Totemismus, nicht die mythische Kultur überhaupt.<sup>70</sup> Darauf wird in der Konfrontation von Mythos und Geschichtsdenken grundsätzlicher einzugehen sein (2.4).

### 2.3.3 Die mythologische Genealogie und die Ambivalenz des Ursprungs

Die Funktion des Mythos beschränkt sich nicht darauf, die Welt durch Rückführung auf den Ursprung zu begründen (2.3.1) und die Gegenwart mit einer heiligen Urzeit zusammenzuschließen (2.3.2). In seiner narrativen Entfaltung legt der Mythos den genealogischen Prozeß auseinander, in welchem die Welt ihre konkrete Gestalt annimmt. Wenn er zwar als existentielle Grundhaltung dem geschichtlichen Bewußtsein entgegengesetzt sein kann, ist der mythologische Text doch auch Vorlage der Historie. Er legt die Stadien eines Geschehenszusammenhangs dar und erfüllt Funktionen einer historischen Erklärung. Er läßt uns begreifen, wie es zu bestimmten Vorgängen gekommen ist, woher bestimmte Züge der gegenwärtigen Welt stammen. Der klassische Weltaltermythos beschreibt, wie es zum Elend unseres Zeitalters gekommen ist; der Prometheus-Mythos erklärt, wodurch dieser Verfall – als Strafe für ein Vergehen – bedingt ist; die Schöpfungsmythen lassen erfassen, worin die Fundamente der uns bekannten Welt, ihr Aufbau und ihre Verbindlichkeit bestehen. Die Nachzeichnung der genealogischen Struktur stellt die Durchdringung von temporalen, ontologischen und normativen Bezügen exempla-

69 Vgl. J. Habermas: »Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – nach einer erneuten Lektüre«, in: K. H. Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt am Main 1983, 405-431.

70 P. Ricœur, »Structure et herméneutique«, in: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 31-63; siehe 2.4.2.

risch vor Augen. In alledem bestätigt sich die These Heinrichs, daß »die Funktion der Genealogie im Mythos ... die zentrale Funktion des Mythos« ist.<sup>71</sup>

Indessen kann die Figur selber verschieden gedeutet werden, wobei sich die Hauptdifferenz aus der unterschiedlichen Wertung des Ursprungs ergibt. Er kann affirmativ als Fundament gesehen werden, dem das Abgeleitete sein Sein und seine Rechtfertigung verdankt, oder negativ als dunkler Urgrund erscheinen, dessen Macht das aus ihm Hervorgehende zu brechen hat. Wenn wir das Spektrum weiter auffächern, können wir folgende Lesarten des genealogischen Musters auseinanderhalten. (1.) Das *Hervorgehen aus dem Grund*, die im engen Sinn gefaßte *genealogische* Figur, zeichnet die Genese des Späteren aus dem Früheren nach und legt dar, wie das Anfängliche Neues erzeugt, andere Gestalt annimmt, sich in Folgeinstanzen auseinanderlegt, wie solche Sukzessions- und Gliederungsprozesse gleichsam eine genealogisch begründete Seinsordnung hervorbringen. Diesem Modell folgt im Grundzug die Hesiodische *Theogonie*. Idealerweise bleibt in solchem Hervorgehen der Ursprung setzende, affirmative Potenz; die Rückbesinnung auf den Ursprung ist im strengen Sinn eine Begründung. (2.) In der Gegenfigur ist die Genealogie eine *Befreiung vom Ursprung*, worin der Anfang als Negatives, als das zu Überwindende, das in seiner Vormacht zu Bezwingende gesehen ist. Das Entstehen ist Herausgehen aus ihm, Ablösung, Emanzipation. (3.) Der *Abfall vom Ursprung* wiederum setzt den Anfang als das Positive, Ehrwürdige, Gültige, dessen Macht aber schrittweise schwindet – doch ohne daß daraus eine Befreiung zum Höheren resultierte: Es ist die Figur der Verfallsgeschichte, einer sukzessiven Degeneration (wie z. B. im Weltaltermythos), die allenfalls durch die zyklische Umkehr und Reintegration in den Ursprung zu korrigieren ist.<sup>72</sup> (4.) Das direkte Gegenmodell dazu bildet das *Entwicklungsmodell*, wie es etwa Hegels Geschichtsteleologie unterstellt, worin der Ursprung als affirmatives Ansich fungiert, das gleichzeitig Grundlage einer Höherentwicklung ist. Es ist dies eine neuzeitliche Gedankenfigur, die die zuerst genannte genealogische Abfolge durch die Fortschrittsidee überformt; es bleibt zu sehen, wie weit auch eine solche, dem mythischen Denken zu-

71 Heinrich, *Parmenides und Jona*, 12.

72 Vgl. den Mythos der zwei Zeitalter im *Politikos* von Platon.

nächst fremde Perspektive in dessen Horizont mit sichtbar wird. Die beiden Grundvarianten, die das Spannungsfeld mythischen Denkens ausmachen, sind die positive Begründung im Ursprung einerseits, die Ablösung und Befreiung aus diesem andererseits. Die erste bildet im Prinzip den Grundtypus, dem auch die bisherige Explikation des Mythos als Ursprungsdenken folgte. Es kommt darin die Quintessenz des Ursprungsdenkens zum Ausdruck: daß alles seine seinsmäßige Sicherheit, seine Intelligibilität und Legitimität vom Ursprung her hat. Allerdings deutete sich an verschiedenen Stellen bereits die Gegenperspektive an. Der Ursprung, Grundlage von Macht und Autorität, wird *als* Ursprungsmacht auch in Frage gestellt: Die Sukzessionsmythen inszenierten gerade die Notwendigkeit, das illegitime Vorrecht des Anfangs durch ein höheres Recht zu brechen. Diese Gegenperspektive betont die Gegenbewegung einer Ablösung vom Ursprung, die Selbstvergewisserung durch Überwindung des Anfangs. Abstrakt lassen sich auch in dieser Bewegung zwei Akzente unterscheiden: einerseits die Erfahrung des Ungenügens, der Labilität des Ersten, welches nur als Ausgangs- und Abstoßpunkt, nicht als Fundament zu fungieren vermag; andererseits die Bedrohlichkeit und Destruktivität der Ursprungsmacht, *gegen* welche jede Formbildung sich zu behaupten hat. Diese ganze negative Version des Ursprungsdenkens, die bisher nur am Rande angesprochen wurde, die aber für die folgende Interpretation zentrale Bedeutung besitzt, ist in ihren Grundzügen näher zu umreißen. Sie kommt innerhalb des Entwicklungsdenkens in den Blick, sofern der emanzipatorische Gedanke sowohl das Ungenügen des ursprünglichen Seins wie die Forderung des Höheren einschließt. Hegel hat das Herausgehen aus dem Naturzustand als erste Bedingung wahrhaft menschlicher Existenz definiert: Natur ist ein unzureichendes Fundament für die Verwirklichung des Geistes; sie hat ihr eigenes Telos in ihrer Selbstübersteigerung, in Geist und Geschichte. Zweck der Natur ist nach Kant die Kultur. Insofern ist das Herausgehen aus dem Grund Voraussetzung wahren Seins: Das Elementare kann sich nicht, auf seinem Niveau verharrend, stabilisieren. Nur wo über es hinausgegangen wird, kann, was der Rückgang zum Ursprung leisten sollte – die Seins- und Rechtsbegründung –, erfüllt werden. Dieses Geschichtsbild ist polemisch gegen jede Verherrlichung des Naturzustandes, gegen die Annahme eines goldenen Zeitalters gewendet; als Gegenbild zu He-

gel oder Kant ließe sich an Rousseau denken, zumal an den Hauptstrang seiner Zivilisations-, aber auch Erziehungs- und Naturtheorie (die im übrigen nicht ohne Zwiespalt gerade in der Einschätzung der Selbstgenügsamkeit der Natur ist). Indessen bringt schon das mythische Denken den Zwiespalt des Anfangs mehrfach zum Ausdruck. In einschneidender Form läßt er sich in der Gegenüberstellung von Schöpfungsmythen und Weltaltermythos erkennen. Während typische Schöpfungsberichte von einem Ersten – dem Chaos, Nicht-Seienden, Ungeformten – ausgehen, welches die bedrohliche Gegenpotenz zu der aus ihm sich herausbildenden Welt darstellt, setzen die Weltalter mit dem goldenen Geschlecht ein, das in vollkommener Harmonie mit sich, mit der Natur und den Göttern lebt. Das Überschreiten des Anfangs ist im einen Fall der Beginn eines Aufbaus, im anderen der Beginn des Verfalls. Ursprung der Welt ist das Heraustreten aus dem Chaos; Ursprung der Geschichte ist das Urereignis – der Sündenfall, die ursprüngliche Entzweiung, die unvordenkliche Katastrophe –, das der anfänglichen Einheit und Erfüllung ein Ende setzt und zugleich auf der Geschichte als Fluch lastet, ihr ihre Gerichtetheit und Erlösungsbedürftigkeit aufprägt. Die Dynamik des Werdens, die im ersten Fall durch den nicht weiter rückführbaren Antagonismus von Seinsstreben und Vernichtungstendenz ausgelöst wird, ist im zweiten als Resultat eines Einbruchs, eines ursprünglichen Abfalls gedeutet. In anderer Beleuchtung läßt sich der Zwiespalt des Naturzustandes etwa in Homers Beschreibung der Lebensweise der Kyklopen erkennen<sup>73</sup>: Der Naturzustand ist nicht nur der Zustand ursprünglicher Harmonie, sondern auch der Wildheit und dumpfen Beschränktheit. Die Kyklopen leben ohne Gesetz und politische Institution, ohne Kunst, Schiffahrt und Ackerbau, umsorgt von der wohlwollenden Natur; zugleich ist ihre Lebensweise durch Wildheit und Inhumanität gekennzeichnet. Ebenso bringt Aischylos' *Prometheus* den Übergang zur menschlichen Existenz als Herausreißen aus dem Stadium der Bewußtlosigkeit zur Sprache: Bevor die Menschen durch das Geschenk der Götter zur Erkenntnis und höheren Entwicklung befähigt werden, sind sie »Träumer und stumpfen Sinnes« (*Prom.* 443; vgl. 447-450). Die Überwindung der Natur, das

73 Odyssee IX. 106-142; vgl. Vernant / Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, Bd. 3, 22 f.

Herauskommen aus der Ordnungslosigkeit – Kritias nennt das Leben im Urzustand *ataktos* (DK 88B25, 1) –, die Erfindung der Künste, die Einsetzung des *Nomos* sind Geschenke der Götter – Geschenke allerdings, die, wie die Zweiheit Prometheus/Pandora illustriert, durchaus zwiespältig sind, Quellen nicht nur des Höheren, sondern auch der Verderbnis sein können, die aber dennoch dem Verbleiben in der Animalität des Ursprungs unstrittig vorzuziehen sind. Der Antagonismus von Natur und Kultur bildet nach Lévi-Strauss das Thema des Mythos schlechthin.

Doch ist die Negativität des Ursprungs über das bisher Gesagte hinaus zu vertiefen. Die Sicherheit, welche die Rückkehr zum Grund gewähren sollte, wird nicht nur als ungenügend und labil, weil letztlich nicht unserer Natur entsprechend erfahren. Das vermeintliche Fundament ist nicht nur kein fester Grund, auf den man sich stützen könnte, sondern ein bedrohlicher Abgrund, der alles zu verschlingen droht. Sofern sich das Begründungsstreben ganz der fundamentalistischen Tendenz verschreibt, tendiert es zur Regression hinter die bestimmte Gestalt, zur Rückkehr in einen Ursprung, der sich darin als auflösend-destruktive Kraft auswirkt. Auch diese Erfahrung gehört zum Grundzug des genealogischen Geschehens: Alles Werden hat sich im Widerstand gegen Zersetzung und eigene Regression durchzusetzen. Der negativen Erfahrung der Gefährdung entspricht das positive Bedürfnis nach Selbstaffirmation, das sich, rückwärts gewandt, als Losreißen aus dem Verwurzeltein artikuliert. Sicherheit gewinnen heißt auch, sich gegen seine Herkunft behaupten. Nicht nur wer weiß, woher er kommt, weiß, wer er ist; auch zu wissen, wovon man sich emanzipiert hat und wohin man geht, ist Grundlage von Identität. Desgleichen ist es ein Bedürfnis, diese Selbstbehauptung, vorwärts gewandt, als Gestaltung zu vollziehen, als Formung des Formlosen und Gegenkraft zur Entdifferenzierung. So nimmt das Seinsbedürfnis, das Eliade im Einswerden mit dem Ursprung erfüllt sah, hier neue Form an: Nur die bestimmte Gestalt vermag dem Seienden Stabilität zu verleihen, dem Sog der Entformung Einhalt zu gebieten. Die vom Ursprung verheißene Festigkeit erweist sich als Schein, als Bodenlosigkeit und Identitätsdiffusion.

Mit dem ersten Herausgehen aus dem Urgrund tut sich ein bestimmtes Verhältnis auf, ein Spannungsverhältnis, das dann zum offenen Kampf zwischen Alt und Neu führen kann. Der Götter-

kampf der *Theogonie* ist dafür das exemplarische Bild. Auch die klassische tragische Kollision betrifft nicht irgendwelche unvereinbaren Werte und Normen, sondern idealtypisch den Streit von Alt und Neu, von Ursprungsmächten und neuen Göttern; Hegel hat den Konflikt generell als Streit zwischen den Naturgewalten und der Macht des Geistes interpretiert. Die Unausweichlichkeit des Konflikts bedeutet auch den notwendigen Sieg des neueren und höheren Prinzips. Das dem Ursprung Entsprungene hat sich gegen die eigene Rückfallstendenz abzuschirmen, die neue Ordnung in sich zu stabilisieren. Indessen ist bemerkenswert, daß sich der Mythos auch dort, wo er die Unausweichlichkeit des Fortgangs unterstreicht, nicht mit dem Aufweis der Höherwertigkeit des Neuen begnügt. Der Ursprung kann nicht ein für allemal überwunden und abgetan sein. Zum einen ist die Auseinandersetzung von Alt und Neu ein nie abgeschlossener Prozeß. Zum anderen verlangt die Errichtung einer haltbaren Ordnung die Reintegration von Ursprung und Ziel, ein Gegenwärtighalten des Grunds im Hinausschreiten über ihn. Dies kann dadurch geschehen, daß die Erinnerung an das Überwundene, damit auch das Bewußtsein der Nicht-Endgültigkeit jeder Gestalt wachgehalten wird. So wird in den Dionysien die »Auflösung und Wiederherstellung der Ordnung« zelebriert, »das Chaos immer neu überwunden«. <sup>74</sup> Oder es kann darum gehen, daß der Ursprung nicht nur als drohender Abgrund präsent bleibt, sondern zum tragenden Grund wird. Hier geht es um eine Aufnahme und Versöhnung des Überwundenen, wie sie Aischylos in den *Eumeniden* darstellt: Der Sieg des neuen Polis-Rechts über das alte Recht der Blutrache schließt zugleich eine Einigung der Parteien ein, worin die Ursprungsmächte integriert werden und die (zu wohlwollenden Eumeniden gewandelten) Rachegöttinnen Sitz und Altar in der Polis erhalten. Das Alte gewinnt im Neuen seinen Platz, indem es sich zugleich in seinem Wesen verändert. Es ist dies, formal, eine Figur der Überwindung des Ursprungs, welche Stabilität dadurch erreicht, daß sie nicht die Bestimmungslosigkeit des Urgrundes gegen die Grundlosigkeit des daraus Entsprungenen eintauscht. Wie das Seinsstreben den Übergang zu einem Höheren verlangt, ist umgekehrt die Bewahrung des Grundes um des

74 C. Meier, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München 1988, 154.



Begründeten willen erfordert. Diese Überlegung bringt als Gegenbild eine Variante der Ablösung vom Grund in den Blick, die in der Antike allerdings nur beiläufig, in der Moderne zentrales Thema ist: die Befreiung als abstrakte Selbstbehauptung, die ob ihrer Formalität in sich der Regression verfällt – eine Figur, wie sie etwa Hegel in seiner Kritik der Moralität vorführt. Der Sache nach findet sich das Bewußtsein der Gefährdetheit abstrakter Autonomie, vor deren realhistorischer Durchsetzung, auch bei den Griechen. Zu denken ist hier etwa an die nihilistischen Konsequenzen des Subjektivismus, wie sie Platon in der Auseinandersetzung mit den Sophisten herausstellt; im geschichtsphilosophischen Rahmen stellt er im *Politikos*-Mythos die Verfallstendenzen der vom Gott freigelassenen, sich selbst überlassenen Welt dar. Tendenziell aber fusioniert dieses Gewahrwerden der Labilität des autonomen Subjekts noch mit dem archaischen Bewußtsein, das in der Entfernung vom Ursprung eo ipso eine Seinsminderung und Gefährdung sieht. –

Mit diesen Ausführungen zum Mythos als Ursprungsbesinnung ist zunehmend die inhaltliche Seite in den Vordergrund gerückt: nicht theoretische Konzepte über Wesen und Stellenwert des Mythos oder allgemeine Strukturbetrachtungen zur mythischen Sprache, sondern die Frage nach dem, worum es dem Mythos geht. Die zwiespältige Beschäftigung mit dem Ursprung bildet einen ersten Kern, von dem aus sich der Gehalt des Mythos, seine Leitfrage, das von ihm zum Ausdruck gebrachte Anliegen explizieren läßt. Zugleich stellt er einen Anknüpfungspunkt dar, der über den Mythos hinausweist und ihn als Ursprung der Metaphysik sehen läßt. Die doppelte Fragerichtung, die der eigenen Thematik des Mythos gilt und zugleich über ihn hinausgreift, wird im folgenden verstärkt: Gerade die inhaltliche Aussage des Mythos macht sowohl dessen Grenze deutlich wie sie auf das Andere des Mythos weist.

## 2.4 Grenze und Überwindung des Mythos

### 2.4.1 Die mythische Überwindung der Ursprungsmächte

Der Mythos tritt uns entgegen als ein vergangenes Denken, das vom Ursprung berichtet. Die Verhaftung im Mythos, welche die *Dialektik der Aufklärung* der neuzeitlichen Ratio vorhält, bedeutet ein zweifaches Mißlingen der Emanzipation: Mißlingen ist die Ablösung von einem rudimentären, ursprünglichen Denken, und mißlingen ist damit das Freikommen von einem Ursprungsbezug, wie er den Denktypus des Mythischen definiert. Mythologie denkt vom Vorrang des Anfangs her. Der Anfang ist das Mächtigste, das sich dagegen wehrt, das aus ihm Entspringende aus seiner Verfügungsgewalt zu entlassen (oder gar ihm Herrschaftsbefugnis zuzubilligen). Er ist das Urbild von Autorität, das an ihm selber Ehrwürdigste, das anderem Verbindlichkeit verleiht; das in sich Glaubwürdigste, Unzweifelhafteste, mit Bezug auf welches anderes erst in seiner Bestimmtheit begriffen und anerkannt wird; das Festeste und Sicherste, das der Orientierung Halt zu geben vermag. Ein Denken, das in solcher Weise auf den Ursprung zurückführt und von ihm her seine eigene Bestimmtheit gewinnt, ist Prototyp eines fundamentalistischen Denkens. Offenkundig aber sind alle diese Steigerungen auch Indizien einer Grenze. Es ist eine Grenze der Diskursivität, der argumentativen Einlösbarkeit, der Einsichtigkeit in sich selber. Der emphatische Macht- und Geltungsanspruch, mit dem das Erste auftritt, hat den Gestus einer Selbstinthronisierung, die alle Kritik außer Kraft setzt. In der Tat kann das Erste nicht von einem noch Früheren her erklärt oder sanktioniert werden: Aristoteles hat die Unausweichlichkeit für das Denken gezeigt, im Rückgang zu den Prinzipien haltzumachen, bei einem Ersten, Irreduziblen anzulangen. Doch bleibt das Erste als Unmittelbares, trotz der selbstdeklarierten Fraglosigkeit, ein wesensmäßig Frag-Würdiges. Seine Absolutheit entzieht es dem Diskurs. Formal ist die begründungslogische Differenz zwischen einer ursprünglichen Autorität, einer heiligen Macht, einer Urerfahrung, die ihre Fundamentalität gleichsam durch sich selber verbürgen, und einem bloß faktisch Ersten und Unvermittelten (oder gar durch Begründungsabbruch als Erstes Gesetzten) nicht zu fassen. Das Erste bleibt, als bloße Ursprungsmacht, mit einem Begründungsdefizit behaftet.

Indessen ist das Problem des Ursprungs kein rein logisches. Fragwürdig sind nicht nur die Legitimität und ontologische Fundamentalität des Anfangs. Problematisch ist die Art und Weise, wie der Ursprung Geltung beansprucht und seine Herrschaft über das aus ihm Entspringende ausübt; zum Problem wird die Art und Weise, wie das Begründete an den Anfang zurückgebunden bleibt, wie es von der Herkunft abhängig, in der Wiederholung des Gewesenen gefangen, der Verehrung der Ursprungsmächte verpflichtet bleibt. Das Problematische dieser Begründungsfiguren ist in gängigen Oppositionen gefaßt worden, deren eines Glied die Seite des Mythos vertritt: Raum/Zeit, Kreislauf/Entwicklung, Macht/Vernunft, Herkunft/Befreiung. Der Kreislauf, Sinnbild des Mythischen, bringt etwas von der Ambivalenz des Ursprungs zum Ausdruck. Er ist Symbol der Begründung und des Verhängnisses: der noch nicht gelingenden Emanzipation vom Ursprung wie der ungenügenden Begründung im Ursprung. Alternierend zur periodischen Entwicklung findet der Untergang, der Weltenbrand statt, woraus der Entwicklungsprozeß von neuem einsetzt; was der gestaltlose Ursprung nicht erfüllen kann – eine stabile Seinsordnung zu stiften –, vermag auch das Herausgehen aus ihm nicht zu realisieren. Die Labilität beider Seiten wird nur je periodisch und unzulänglich überwunden, die Ordnung des Ganzen bleibt ohne wahre Festigkeit. Diese Unstabilität leitet sich in letzter Instanz aus der Vorherrschaft des Ursprungs her; wo sie einmal gesprengt ist, können Rückkehr und Ursprungsnähe keine zureichende Grundlage mehr bieten. Hinauszugehen ist nicht nur aus dem Ursprung; zu überwinden ist die mythisch-archaische Denkweise als solche, die im Ursprung den Grund schlechthin sieht und jedes Hinausgehen nur durch periodische Rückkehr zu stabilisieren weiß.

Nun hat sich schon früher angedeutet, daß diese Gegenwendung zum Ursprungsdenken, die historisch das Ende des Mythos bedeutet, im Ansatz bereits innerhalb des Mythischen zum Tragen kommt. Zumal ist dies so in großen Mythologien wie in der griechischen Mythenwelt (während etwa die von Eliade behandelten partikularen Mythen von Naturvölkern dem Ursprungstypus verhaftet bleiben). Zum Ausdruck kommt die Gegenteilstendenz nicht nur in der Zwiespältigkeit des Ursprungs, sondern im Duktus der genealogischen Erzählung, die sich nach der einen Seite als Überwindung der Ursprungsmächte darstellt. Ihrer ersten Bedeutung

nach verkörpert die Genealogie die Logik der Abkünftigkeit: In ihr hat jedes seine Identität durch Verwurzelung in einem Verwandtschaftssystem, wobei die Hauptrichtung der Orientierung retrospektiv ist; auch »horizontale« Beziehungen definieren sich über gemeinsame Ahnen und das Netz der Deszendenzlinien. Die genealogische Absicherung besteht im mehr oder weniger extensiven Rückbezug auf Früheres; Erwartungen des Kommenden und Projektionen der weiteren Entfaltung gehören nur sekundär zu dieser Denkhaltung. Auf der anderen Seite aber eignet der Geschichte eine Ausrichtung auf Zukunft: auf zu verwirklichende Ziele, ein befürchtetes Ende, eine erhoffte Erlösung. Hier liegt die Selbstvergewisserung der Gegenwart in der Zukunft; der handelnde oder hoffende Mensch definiert sich über Absichten und Erwartungen. In dem Maße, wie der Zeithorizont sich öffnet, lockert sich die Bindung an das Gewesene: Die Hinwendung zur Zukunft ist Kehrseite einer Befreiung aus dem Bann des Vergangenen. Dabei ist die Ablösung nicht einfach ein Sich-Entfernen vom Ursprung. Was die Psychoanalyse deutlich gemacht hat: daß nur im Erinnern und Durcharbeiten, nicht im Wegschieben und Verdrängen das Vergangene wirklich zu einem Vergangenen gemacht, die Gegenwart von seiner Macht befreit werden kann, diese Einsicht wird auch vom Mythos inszeniert: Der Generationenkampf wiederholt sich, und auch die Herrschaft des Zeus ist nur im mehrfachen Kampf gegen die Mächte der Unterwelt zu befestigen. So hat die Gegenrichtung zum Ursprungsdenken selber zwei komplementäre Brennpunkte: die Entmächtigung des Ursprungs und die Ausrichtung auf eine offene Zukunft. Beides ist im griechischen Mythos, in verschiedenen Konstellationen, mit thematisch. Drei Motive seien genannt: das Überwundensein des Chaos, die Genese und Selbstbehauptung des Menschen, der Untergang der Götter. Die erste Figur, die Überwindung des Chaos, bildet gewissermaßen den Beginn der mythologischen Geschichte, das dritte Motiv, die Götterdämmerung, deren Grenze und Endpunkt. Alle drei Figuren werden in den folgenden Kapiteln differenzierter aufzunehmen sein; sie sind hier vorausgreifend nur zu umreißen, um die Konstellation der mythosinternen Überwindung des Ursprungs zu verdeutlichen. Das erste Motiv bildet einen Leitfaden des Mythos im ganzen und verknüpft dessen Anfang mit dem Ende: Indem sich Geschichte von Beginn an als Kampf gegen das Chaos vollzieht,

weist schon der Anfang auf das schließliche Überwinden des Ursprungsdenkens überhaupt. Direkter wird diese Überwindung in den beiden anderen Figuren vorgestellt, die sich spiegelbildlich entsprechen: in der prometheischen Selbstbehauptung und dem Vergangensein der Götter.

Das Ineinandergehen von Kosmogonie, Theogonie und Anthropogonie kann nicht über den Antagonismus hinwegtäuschen, in welchem Götter und Menschen stehen. Der Prometheus-Mythos, dessen klassische Darstellung uns neben den beiden Lehrgedichten von Hesiod (*Theogonie* 521-616; *Werke und Tage*, 47-195) in der Tragödie von Aischylos »Der gefesselte Prometheus« gegeben ist, ist die prägnanteste Exposition dieses Konflikts.<sup>75</sup> Prometheus, der den Menschen die Mittel zur eigenen Höherentwicklung bringt, indem er für sie das Feuer stiehlt und sie alle Künste lehrt, verstößt gegen die von Zeus festgelegte Seinsordnung, in der für Menschen ursprünglich kein Platz vorgesehen war; Zeus hatte ursprünglich den Untergang der Menschen geplant. Der Konflikt, der in einen Machtkampf führt, wird zugleich als Rechtsstreit ausgetragen und schließt sich darin an den vorausgehenden zweimaligen Göttersturz an: Immer wird der Sturz als Vergeltung für ein älteres Vergehen präsentiert. Indessen besteht die wahre Herausforderung nicht einfach in der Insubordination des Prometheus, in der Bestreitung der Ursprungsmacht, sondern in der durch ihn begünstigten Ermöglichung einer neuen Seinsweise, die als solche höhere Geltung gegenüber den Göttern beansprucht. Zwar sind die Menschen schwach und sterblich und darin den Göttern unterlegen; doch verfügen sie über Wissen und Freiheit, durch die sie die Festgelegtheit der heiligen Mächte übersteigen. Schon der vorausgehende zweifache Göttersturz stützt sich auf die Überlegenheit von List und Täuschung über die rohe Gewalt; Prometheus, der gerade durch sein Vorauswissen seine Überlegenheit über Zeus behauptet, rivalisiert mit diesem in gegenseitiger Überlistung. Die durch Pandora angebotenen Geschenke – die von Zeus den Menschen zgedachte Strafe –, die Gutes und Übel in untrennbarer Mischung enthalten (*Theogonie* 179), verkörpern die zwiespältige Daseinsweise des Menschen, die Mischung von

75 Auch in den vorderorientalischen Schöpfungsmythen kommt das Verhältnis von Göttern und Menschen als antagonistisches zur Sprache: siehe 7.2., zum Prometheus-Motiv siehe 7.3.

Größe und Schwäche, die in ihrer Gebrochenheit auch Einbruchsstelle von Freiheit ist; Kennzeichen der Menschen ist die bedrohte, doch freie Existenz. Durch sie gelangt er über die Natur hinaus, in bestimmter Weise auch über die Götter: indem er nicht nur die Möglichkeit hat, jede religiöse Autorität in Frage zu stellen, sondern eine Seinsweise realisiert, die die Götter nicht in gleicher Weise teilen.

So wird in der Verlängerung des Motivs – worin der Prometheus-Mythos letztlich in die moderne Geschichtsphilosophie einmündet – die Idee der menschlichen Selbstbehauptung mit dem Motiv der Götterdämmerung verknüpft. Lévi-Strauss hat im Abschluß seiner großen Mythenanalyse die Endvision der Götterdämmerung gleichsam durch jene der Menschheitsdämmerung überboten<sup>76</sup>: Nicht nur den Göttern wird durch Prometheus ihr Ende angekündigt, auch die Menschheit wird mit ihrem bevorstehenden Untergang konfrontiert. Es ließe sich fragen, ob damit auch jene Folgeinstanz des Emanzipationsmythos ihre Grenze offenbart: ob die geschichtsphilosophische Endfigur des Mythos in ihrer nach Hegel und Marx unübersehbar gewordenen Krise die eigenen Aporien des Mythischen fortschreibt. Tatsache ist, daß zahlreiche mythische Weltbilder die Endvision eines Weltuntergangs kennen, in welchem mit der Entgötterung auch die Menschen untergehen und die Welt im ganzen in den Zustand des ursprünglichen Chaos und Nichtseins zurückfällt.<sup>77</sup> Im Horizont des klassischen, griechischen Mythos haben wir zunächst mit der Figur einer Götterdämmerung zu tun, die die Kehrseite der Genese des Subjekts bildet. Wenn die Ursprungsmacht von Beginn an prinzipiell in Frage gestellt ist, so wird ihr am Ende durch Prometheus ihr Untergang verkündet; die Behauptung der Eigenmächtigkeit der Menschen ist gleichbedeutend mit der Entthronung der Götter. Ich habe an früherer Stelle (2.2) Kontexte ange-

<sup>76</sup> Lévi-Strauss, *Der nackte Mensch*, 816 f.

<sup>77</sup> Vgl. E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1973, 156 ff.: Nach ägyptischer Vorstellung bleibt nach dem Untergang von Göttern und Menschen allein die Schlange Uroboros, der verwandelte Urgott, der schon vor der Schöpfung war, »als weltumringendes, regenerierendes Nichtsein« (158). – Nach van der Leeuw (»Urzeit und Endzeit«, 33) enthält das nordische Epos Ragnarök die radikalste Endzeitvision, die »mit Menschen und Welt auch die Götter untergehen läßt.«

führt, in denen dieser Ausblick auf das Ende sein Echo im Rückblick der Mythentheorie findet: in Hegels Wahrnehmung des stillen Zugs der Trauer bei den griechischen Götterbildern, in Hölderlins Klage über das Entschwundensein der Götter, in Schellings Diagnose des Tragischen im heidnischen Polytheismus, der Schwermut, die dem Vorgefühl des unvermeidlichen Untergangs entstammt. Das Mythische selber wird so vom Fatalismus des Mythos ereilt; die unversöhnliche Tragik spielt nicht nur im Binnenbereich des Mythos, sie macht nicht nur sein Thema aus, sondern umfaßt ihn selber. Das Prometheus-Motiv ist die mythische Figur der Grenze des Mythos, die Einbruchstelle seiner Überwindung. Diese Einbruchstelle ist der Ort, wo sich die zweifache Frage nach der überwindenden Instanz und dem Gelingen der Überwindung stellt. Ist für Schelling der Untergang der Götterwelt zugleich der (über die Mysterien vermittelte) Übergang zur Offenbarungsreligion, so löst im philosophischen Denkhorizont die Metaphysik den zerfallenden Mythos ab (wobei noch offen bleibt, in welchem Maße sich diese Ablösung als transformierende Weiterführung oder als Antithese vollzieht).

#### 2.4.2 Mythos und Geschichtsdenken

Sowohl die Philosophie wie die jüdisch-christliche Religion etablieren sich in klarer Opposition zur Welt des Mythos. Platons Kampf gegen die Dichter ist beispielhaft für die antimythische Haltung der entstehenden Philosophie.<sup>78</sup> Auch danach definiert die Gegnerschaft zum Mythos die Hauptströmung in der Geschichte der Philosophie; zu ihr markiert Nietzsches Forderung, die »Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen«, mit der er sogar die Hoffnung auf eine »Wiedergeburt des ... Mythos« verbindet, die exakte Gegenposition – sinnbildlich vertreten durch den im *Phaidon* gezeichneten »musiktreibenden Sokrates«, der am Ende seines Lebens des Unrechts inne wird, das eine der Kunst fremd gewordene Theorie begeht.<sup>79</sup> In analoger Weise tritt die jüdische Religion als Gegenwelt zu den Mythen des Vorderen

78 Vgl. Picht, *Kunst und Mythos*, 12

79 F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. I, 9-156, 147, 102.

Orients auf. Mit ihr kommt ein anderes Unterscheidungsmerkmal zum Tragen, das ebenso prägend ist wie das die philosophische Selbstwahrnehmung bestimmende Moment des Logos: die Hinwendung zur Geschichte. Es ist ein Aspekt, der direkter mit der inhaltlichen Differenz zwischen mythischem und nicht-mythischem Denken verbunden ist, nicht auf eine Formdifferenz der Darstellungsweisen reduzierbar ist. Allerdings wird sich auch diese Unterscheidung relativieren: Es wird zu zeigen sein, wie weit auch das Verhältnis von Mythos und Metaphysik im Bezug zur Geschichte eine eigene Tiefenschicht enthält – der Logos eine Verdrängung der Geschichte impliziert –, von der her es erst adäquat zu verstehen ist (siehe 4.).

Die Transzendenz Gottes gegenüber den kosmischen Mächten und die dezidierte Orientierung an der Geschichte stellen das hebräische Denken unmittelbar außerhalb des Mythos.<sup>80</sup> Auch der griechische Mythos zeichnet die sukzessive Loslösung der Gottheiten von natürlichen Mächten nach, mit denen sie zu Beginn zusammenfallen; nicht nur Ursprungsmächte wie Gaia und Uranos, die ihrem Namen und Wesen nach nicht von den durch sie repräsentierten Naturprinzipien unterschieden sind, auch höhere Gottheiten sind teils durch die Durchdringung religiöser und kosmischer Gewalten, teils durch ihren Ort in der Natur charakterisiert. Entschieden hebt sich die jüdische Religion von der Naturimmanenz des Göttlichen in Ägypten und Mesopotamien ab. »Der Gott der Psalmisten und Propheten war nicht in der Natur zu finden; er transzendierte sie – und damit zugleich auch die Bereiche des mythischen Denkens.«<sup>81</sup> Nicht mehr Naturkräfte werden verehrt, nicht mehr der Zyklus der Jahreszeiten und der Vegetation bildet den abschließenden Lebenshorizont für die Menschen, sondern ein handelnder und allmächtiger Gott, der allein heilig ist und dem gegenüber die Naturphänomene, Sozialordnungen und menschlichen Leistungen radikal entgöttlicht und entwertet sind; »nicht mehr das Wesen kosmischer Erscheinungen, sondern die Geschichte selbst [wird] hier bedeutungsträchtig« und »zu einer Offenbarung des dynamischen Willens Gottes«.<sup>82</sup> Der natürlich-mythische Kreislauf wird auf die offene,

80 Frankfort u. a., *Alter Orient*, 242-270.

81 Ebd., 242, vgl. 246 f.

82 Ebd., 251; vgl. van der Leeuw, »Urzeit und Endzeit«, 35 f.



eschatologische Zukunft hin aufgesprengt. Die Ausstattung der Geschichte und dann auch der menschlichen Handlungen mit metaphysischer Bedeutung setzt das Freiwerden von substantiellen kosmisch-natürlichen Bindungen voraus: Zeichnen sich Ägypten und Mesopotamien durch die Selbsthaftigkeit der Agrikultur aus, so repräsentieren die Hebräer den Typus des Wüstennomaden (als Extremtyp des Nomadentums).<sup>83</sup> Die doppelte Heimatlosigkeit der Nichtselbsthaftigkeit und der messianischen Heilserwartung, des Ausstehens der Erlösung, bildet den Boden der Geschichte. Ähnlich hatte Augustinus die Figur des Abraham gedeutet: Gottes Befehl »gehe aus deinem Lande und von deiner Freundschaft und aus deines Vaters Haus« verstand er als Aufforderung zum inneren Freiwerden – »denn seine Seele hatte sich noch nicht gelöst, solange sie durch Hoffnung zurückzukehren und Heimweh festgehalten wurde.«<sup>84</sup> Der Verzicht auf Rückkehr, die Überwindung der Selbst- und Ursprungsbezogenheit sind Öffnungen für das Neue und Andere und damit Einbruchstellen des Geschichtlichen – auch wenn die eschatologische Ausrichtung den irdischen Lebensweg im ganzen zugleich als Pilgerschaft auf ein geschichts-transzendentes Ziel hin erscheinen läßt.<sup>85</sup>

Indessen bleibt zu fragen, wie weit die so umrissene Frontstellung als abschließende Auskunft gelten darf. Sie kennzeichnet unzweideutig eine historische Konstellation, in welcher der Mythos mit seinem Anderen konfrontiert, durch Anderes abgelöst wird. Doch bleibt der Gegensatz als struktureller, als Auskunft über die eine wie die andere Seite, problematisierbar. Die Überwindung des Mythos ist nicht einfachhin der Einbruch der Geschichte, sondern, nach anderer Hinsicht, auch deren Austreibung. Verschiedene Aspekte sind zu nennen, unter denen die skizzierte Konstellation in der Literatur modifiziert und genauer gefaßt worden ist.<sup>86</sup>

83 Frankfort u. a., a.a.O., 252 ff. 84 *De civitate dei* XVI. 15.

85 Man kann dieses Element des Sich-Freimachens von festen Bindungen und Fundamenten auch im »ionischen Mut zum spekulativen Denken« erkennen, das »mit vermessener Kühnheit aufgrund völlig unerwiesener Annahmen« ein intelligibles Gebäude baut (Frankfort u. a., a.a.O., 258) – ein Freiwerden, das, wie bei der Religion, als Kehrseite eine neue Absicherung hat, die an die erste anschließt und sie übertrifft.

86 Vgl. E. Angehrn, »Ursprungsmythos und Geschichtsdenken«, in:

Daß die typologische Gegenüberstellung von *Mythos* und *Geschichte* eine unzulängliche Grundlage ist, um den sachlichen Kern wie die äußere Grenze des Mythischen zu identifizieren, läßt sich der schon genannten Auseinandersetzung Ricœurs mit Lévi-Strauss entnehmen. Dieser hatte den Gegensatz zum Schlüssel seiner Mytheninterpretation und der gleichzeitigen Absetzung vom Existentialismus gemacht: Das Herausstellen der strukturell-ahistorischen Tiefenschicht des Mythos geht einher mit dem klaren Einspruch gegen den Prioritätsanspruch geschichtlichen Denkens. Dagegen hat Ricœur zu bedenken gegeben, daß diese Sichtweise in Wahrheit nur für bestimmte Probleme und Kulturen gültig ist, die sozusagen von sich aus eine Affinität zur strukturalistischen Behandlung haben. Gegen die dem wilden Denken beigelegte Option für die Syntax gegen die Semantik will Ricœur die hermeneutische Perspektive wiederherstellen, der es um ein Verstehen des geschichtlichen Gehalts, eine Selbstexplikation der kulturellen Tradition geht; gleichzeitig stellt er die Generalisierung des von Lévi-Strauss untersuchten Kulturtyps zum Träger des mythischen Bewußtseins schlechthin in Frage. De facto sind alle Beispiele dem geographischen Raum des sog. Totemismus entnommen, nie dem semitischen, hellenischen, indoeuropäischen Denken:

»Nie wird in diesem Buch die Frage nach der Einheit des mythischen Denkens gestellt. Die Verallgemeinerung für jedes wilde Denken wird vorausgesetzt ... Nun zeigt sich aber, daß sich ein Bereich der Kultur – und zwar gerade jener, dem unsere Kultur nicht entstammt – besser als jeder andere zur Anwendung der aus der Linguistik übertragenen strukturalen Methode eignet ... Ich frage mich, ob sein Beispiel exemplarischen Charakter hat oder nicht doch eine Ausnahme darstellt. Vielleicht gibt es einen anderen Pol des mythischen Denkens ...«<sup>87</sup>

Verwiesen wird damit auf einen anderen Typus mythischen Denkens, bei dem die Subordination des Ereignisses unter die Struktur nicht in gleicher Weise gegeben ist. Das exakte Gegenmodell bilden die heilsgeschichtlichen Erzählungen des Alten Testaments, in denen Identitätsfindung unlösbar mit der Geschichte und dem Sinnüberschuß historischer Ereignisse verbunden ist, der

H. Nagl-Docekal (Hg.), *Der Sinn des Historischen*, Frankfurt am Main 1996, 305-332.

87 Ricœur, *Structure et herméneutique*, 44 f.

in einer kontinuierlichen Verstehenstradition immer neu angeeignet, gedeutet und weitergegeben wird. So würde die Exemplarität des totemistischen Denkens nur darin bestehen, ein Extrem auf einer Skala von Typen des Mythischen zu sein, deren Gegenpol der gleichermaßen exemplarische, weil extreme Typus des jüdischen Heilsdenkens besetzt. Nun kann man darüber streiten, ob es sich hier um eine terminologische Frage handelt. Unverkennbar ist Ricoeurs eigenes Interesse nicht so sehr, die Ausdehnung des Begriffs »Mythos« zu revidieren, als vielmehr dem Universalitätsanspruch der strukturalistischen Methode zu widersprechen: Nicht als Mythos, sondern als andere Denkform der Menschheit soll die hermeneutisch-historische Perspektive stark gemacht werden. Unübersehbar ist diese gerade im Falle der großen Religionen durch zahlreiche Gemeinsamkeiten mit der mythischen Narration verbunden: Auch hier geht es um eine heilige Geschichte, um begründende Ereignisse (Stiftung des Bundes, Erlassen von Gesetzen, Verheißungen), deren Reminiszenz den Kern einer Kultur ausmacht – auch wenn daneben unverkennbare Differenzmerkmale (Zukunftsausrichtung, Monismus, Welttranszendenz) bestehen bleiben. Dennoch weist die Problematisierung über die Frage der äußeren Grenze hinaus. Auch innerhalb des von Lévi-Strauss behandelten Typus läßt sich die These der Geschichtsfremdheit hinterfragen. Dies tut K. Heinrich in seiner Auseinandersetzung mit Lévi-Strauss.

Zunächst zieht er allerdings, noch schärfer als dieser, die Trennungslinie zwischen dem mythischen und einem radikal-historischen Denken. Die Schärfe der analytischen Unterscheidung entspricht der Vehemenz der Mythoskritik, die nicht einer untergegangenen Bewußtseinsform, sondern der Mythosverhaftung des gegenwärtigen Bewußtseins, darüber hinaus aber des gesamten Hauptstrangs der Philosophiegeschichte gilt. Das zugespitzte Verdikt einer Verbindung von »Mythos, Rationalität und Zwang«<sup>88</sup> definiert die leitende Perspektive dieser Lektüre. In Abstützung auf P. Tillich, der die Gedankenfigur der »ursprungsmythischen Mächte« als Leitfaden seiner Geschichtsdiagnose zugrunde gelegt hat<sup>89</sup>, arbeitet K. Heinrich den dunklen Untergrund

88 Heinrich, *Parmenides und Iona*, 11, 28.

89 P. Tillich, *Die sozialistische Entscheidung* [1933], in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Berlin 1980, bes. 224-264; vgl. Heinrich, a.a.O., 12, 212.

moderner Rationalität als undurchschauten Ursprung heraus, dem das Denken, das ihm zu entkommen trachtet, gerade verfällt. Tillich, der die Ursprungsverhaftung als Prinzip der politischen Romantik nachzeichnet, stellt die Affinität von Mythos und Ursprung heraus: »Aller Mythos ist Ursprungsmythos, Antwort auf die Frage nach dem Woher und Ausdruck des Stehens im Ursprung und in der Gebundenheit an seine Macht.«<sup>90</sup> Diese Gebundenheit findet ihren Ausdruck in der Zwangsläufigkeit des Kreislaufs; freiheitliche Politik muß danach streben, die Herrschaft des Bestehenden durch die Forderung des Sollens zu brechen, die Bindung an den Ursprung durch die Setzung des Neuen zu überwinden. Die ursprungsmythische Haltung meint Tillich nicht nur in bestimmten politischen Einstellungen, sondern desgleichen in Grundformen des Denkens, allem voran im metaphysischen Essentialismus zu erkennen, dessen Prinzip dem Vorbild der Naturerkenntnis entnommen und dem Geschichtsdenken zutiefst fremd ist, unfähig zum Denken des Möglichen und Neuen; Ontologie, erst recht eine nach dem Vorbild Heideggers konzipierte »abstrakte, von der Beziehung zur Geschichte losgelöste »Fundamentalontologie«, steht im Dienste dieser Fixierung des Seins auf sich selber und ist darin »die letzte, abstrakte Fassung des Mythos vom Ursprung«<sup>91</sup>. Dagegen sind Prophetie und Autonomie – der prophetische Protest gegen die Bindung an Herrschaft, Territorium und Gesetz, die aufklärerische Inanspruchnahme rationaler Einsicht und Kritik – *die* beiden Gegenmächte, an denen sich die Herrschaft des Ursprungs bricht.

Dieser Herrschaft geht K. Heinrich in noch verborgeneren Tiefenschichten der Rationalität nach, um in ihr »das Verdrängte der Philosophie«<sup>92</sup> auszugraben, das die Philosophie nicht wahrhaben will, obwohl sie sich eben mit ihm abmüht, das aber die Mythen und Religionen in klaren Bildern offenlegen: Erfahrungen ursprünglicher Bedrohung und Angst ebenso wie Anstrengungen des Widerstands und der Rettung. Auch Philosophie ist durch solche Erfahrungen und Impulse getrieben und durch sie bis in ihre formalen Operationen hinein geprägt; doch nur zum Teil werden die Konflikte, die sie austrägt, die Probleme, auf welche

90 Tillich, a.a.O., 227.

91 Ebd., 239.

92 Heinrich, a.a.O., 211.

sie antwortet, in ihr sichtbar. Zum Teil gehört gerade deren Unsichtbarmachung zu den Taktiken ihrer Bewältigung – die jedoch keine Befreiung, sondern erst recht Verhaftung im Verdrängten bewirkt. Das nur scheinbar Überwundene wird zu einer Vergangenheit, die ihre Ursprungsmächtigkeit bewahrt und verhärtet. Eine solche regressive Grundhaltung liegt nach K. Heinrich dem Versagen des kritischen Widerstandes gegen die Übermacht des Bestehenden zugrunde<sup>93</sup>, worin sich eine abgründige Nähe zwischen dem mythisch-genealogischen Denken und der Geisteslage der Gegenwart auftut, in der den herrschenden Mächten »kultische Verehrung und Opfer zuteil werden so wie einmal den Ursprungsmächten des Mythos.«<sup>94</sup> Gegen diese Strömung erinnert Heinrich, ähnlich wie Tillich, an die »Tradition des Protestes gegen ein ursprungsmythisches Denken«, zu welcher neben den Trägern des religiösen Prophetismus auch dessen profan-aufgeklärte Anwälte wie Francis Bacon zählen, der gerade in der kritischen Durchleuchtung der mythologischen Genealogie deren Herrschaft bricht und sich ihre Kräfte zunutze zu machen sucht: Ob die Ursprungsbesinnung in »romantisierender Rückbindung« oder als analytische Durchdringung in aufklärerisch-emanzipatorischer Absicht geschieht – daran »scheiden sich die Traditionen des Denkens.«<sup>95</sup> So bleibt die Transzendierung des Ursprungsmythos eine unerledigte Aufgabe der Gegenwart, eine Forderung der Selbstkorrektur an die okzidentale Vernunft.

Indessen enthält die Beschreibung von K. Heinrich einen weiteren Akzent, der das Verhältnis von Mythos, Vernunft und Geschichte neu konfiguriert.<sup>96</sup> Danach ist Geschichte nicht nur das Andere des Mythos, sondern eine eigene Tiefenschicht in ihm, die Ebene jener basalen Erfahrungen, die den Gehalt des mythischen Denkens mitausmachen; umgekehrt ist die Verdrängung, auf welcher der Logos gründet, wesentlich Verdrängung des Geschichtlichen. Aus diesem Blickwinkel formuliert Heinrich eine Kritik am strukturalistischen Mythoskonzept von Lévi-Strauss, wobei nicht mehr die unzulässige Generalisierung des behandelten Mythos-

93 Vgl. K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* [1964], Basel/Frankfurt am Main 1982.

94 Heinrich, *Parmenides und Iona*, 25.

95 Ebd., 27.

96 Dies wird von K. Heinrich vor allem in *arbeiten mit ödipus* herausgearbeitet.

typs, sondern die unreflektierte Verwendung des Strukturmodells selber kritisiert wird, die dessen Anteil an Verdrängung nicht bedenkt, d. h. nicht transparent macht, wie weit das Modell auf einer realen Elimination des Geschichtlichen beruht. In der Gesamtkonstellation verschieben sich damit die Bezüge: Metaphysik gerät in Gegenfront zum Geschichtsdenken, das seinerseits in geheimer Allianz, nicht primär in offener Opposition zum Mythos steht. Im Ausblick auf die weitere Entwicklung kann man darin die spätere Problemlage vorgezeichnet sehen, in welcher sich authentisches Geschichtsdenken in einen Gegensatz zur metaphysisch überhöhten Geschichtsphilosophie stellt. Für die Entstehungsphase bedeutsam ist der Zweifel an der angeblichen Geschichtsfremdheit des Mythos – bzw. das Bedenken, ob nicht die Metaphysik, indem sie die Grenzen des Mythischen übersteigt, dies auf Kosten einer Verdrängung tut, mit der sie nicht nur eine Wahrheit des Mythos preisgibt, sondern ihre eigene Erkenntnis verzerrt.

### 3. Ursprung und Chaos

#### 3.1 Der Ausgang vom Chaos

##### 3.1.1 Der zweifache Ansatzpunkt des Ursprungsdenkens: Chaos und Form

Der Mythos als Ursprungsdenken ist Besinnung auf den Anfang. Seiendes wird zurückgeführt auf den Grund, aus dem es herkommt. Der Mythos berichtet vom Ursprung (*arche*) und vom Ersten (*proton*) – vom Ersten zunächst innerhalb des jeweils interessierenden Realitätsbereichs und geschichtlichen Horizonts, dann im Blick auf den Anfang schlechthin; Metaphysik, welche das Erbe des Mythos antritt, hat nach Aristoteles mit den »ersten Gründen« zu tun (*Metaphysik* 1.1, 981b 28). Indessen läßt die Anweisung, sich auf den Ursprung und das Erste zu besinnen – entsprechend der Bitte, mit welcher Hesiods Anrufung der Musen schließt: »Kündet mir alles von Anbeginn an (*ex arches*) und was als Erstes (*proton*) entstanden ist« (*Theogonie* 115) –, eine grundsätzliche Alternative offen. Das Erste, das kann einerseits der konkrete Gründungsakt sein, der eine Institution ins Leben gerufen hat, das Schöpferwort, das die Welt aus der gestaltlosen Leere hervorgehen ließ. Es kann das heilige Urgeschehen sein – die heroische Tat, das göttliche Opfer, das kosmische Ereignis –, dessen Erinnerung und rituelle Wiederholung einer Gemeinschaft ihre Integrität und Sicherheit verleiht; es kann das Vorbild sein, in dessen Nachahmung anderes seine Bestimmtheit findet, aber auch das ursprüngliche Verbrechen, die kosmische Katastrophe, der Sündenfall, deren Bewältigung der Geschichte auferlegt ist. Auf der anderen Seite kann Ursprungsbesinnung hinter die erste Tat und exemplarische Gestalt zurückgehen auf dasjenige, was ihnen vorausliegt, woraus sie sich herausbilden: auf ein Erstes, das nicht das Spätere aus sich her austreibt und die Urform selber konstituiert, wohl aber dieser zugrunde liegt als der Grund, aus welchem sie herauskommt und von dem sie sich ablöst.

Es liegt auf der Hand, daß die Entscheidung, den einen oder den anderen Ursprung als Fokus zu wählen, weitreichende Conse-

quenzen hat. Es sind nicht einfach zwei zur Disposition stehende Wege, zwischen denen man wählen könnte und die in gleicher Weise einen Wirklichkeitsbereich erschließen. Ebenso wenig benennen sie einfach zwei Stadien im Rückgang zum Ersten, zwei sukzessive Referenzpunkte der genealogischen Kette. Eher ist es eine andere Tiefenschicht, in welcher die Frage nach dem Ursprung gestellt wird, eine andere Art und Weise, nach dem Ersten zu fragen. Soll als Bezugspunkt der Erinnerung die Gründungsfigur, der Stiftungsakt, die ideale Form stehen, oder soll Erinnerung deren eigene Genese zu erfassen suchen, auch wenn dieses Woher sich möglicherweise nicht mit gleicher Bestimmtheit benennen läßt, sich im Dunkel verliert? An ihr selber ist die Form das Intelligible. Als Form aber erscheint sie nur, indem sie sich von einem Hintergrund abhebt; dieser ist für ihre Intelligibilität vorausgesetzt, ohne sie intern mitzukonstituieren. Indes verschieben sich die Akzente dieses Bedingungsverhältnisses, wenn wir es vom Strukturellen ins Temporale, Ursprungslogische transponieren. Wenn das erste Intelligible die gebildete Form, wenn das erste stabile Fundament der vollzogene Stiftungsakt ist, so schließt dies nicht aus, daß das Interesse der Frage nach dem Ursprung hinter jene zurückweist. Sich vom Ursprung her begreifen, kann heißen, sich vom positiven Fundament – von Ahnen, einer Tradition, einem Entschluß – her verstehen; es kann aber auch heißen, sich vom Konflikt her begreifen, der diesem Entschluß vorausging, von den Problemen und Erlebnissen her, die in einer Tradition Gestalt angenommen haben. Dies bedeutet nicht einfach einen Schritt weiterzugehen in der Verkettung der Ursachen. Es ist eine andere Art und Weise, das Erste als Intelligibilitätsprinzip ins Auge zu fassen. Zum Teil ist die Differenz eine der Zeitrichtungen, verwandt der Gegenläufigkeit zwischen Anfangs- und Ursprungsmotiv: Das Anfangen, idealiter das Schaffen aus dem Nichts, ist ein prospektiver Akt der Setzung von Neuem, der in seiner radikalen Form gerade die Grundlosigkeit, die Unableitbarkeit seiner selbst betont; das Ursprungsmotiv ist demgegenüber retrospektiv, das Motiv eines Zurückgehens zu ersten Gründen, zu den Wurzeln der Herkunft, worin idealiter das Herkommen aus einem letzten Grund liegt.<sup>1</sup> Doch geht es nicht um eine formelle Differenz der Blickrichtung. Mit ihr verbindet sich ein

1 Vgl. M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Milano 1990, 13.



anderes Absehen auf ein Erstes, ein Absehen auf ein anderes Erstes, das in anderer Weise Grund von Sein und Erkenntnis ist. Wenn die rituelle Rezitation eines Mythos den göttlichen Schöpfungsakt vergegenwärtigt, wenn historische Gedenktage an den errungenen Sieg, die Geburt des Monarchen, die Gründung der Republik erinnern, so scheint eine radikale Ursprungsbesinnung weiter zurückgehen zu müssen. Sie muß hinter diese gleichsam von sich aus geschichtsmächtigen, traditionsstiftenden Ereignisse zurückgehen, um diese selber zu begreifen. Das Urereignis, die ideale Gestalt sollen selber in dem, was sie sind und woher sie kommen, verstehbar gemacht werden. Nun rührt jedes solche Ansinnen an ein Paradox. Aufgeworfen ist das Problem des Anfangs oder der absoluten Begründung. Die Quelle der Intelligibilität selber intelligibel machen zu wollen, scheint in eine Aporie bzw. in einen Zirkel zu führen. Ist der Bezugspunkt unseres Argumentierens in sich explikationsbedürftig (bzw. überhaupt weiter explikationsfähig), so führt er die Begründungsfrage nur einen Schritt weiter (gegebenenfalls in den unendlichen Regreß). Halten wir uns aber an ein Erstes, das nicht weiter explikationsbedürftig ist, so scheint dessen interne Intelligibilität im Maße seiner Unmittelbarkeit auch unbestimmt und gewissermaßen ungesichert; allenfalls bleibt hier der rekursive Weg, der die Unverzichtbarkeit eines Prinzips aus dem *principiatum* ableitet (wie nach Aristoteles der Satz vom Widerspruch nicht direkt zu beweisen, sondern nur aus dem performativen Selbstwiderspruch seiner Bestreitung als notwendig aufzuzeigen ist). In verschiedenen Kontexten ist das Problem der Ausweisbarkeit des Prinzips, der Verständlichkeit des Anfangs von der Philosophie diskutiert worden. Die Hermeneutik hat im Zirkel des Verstehens den notwendigen Voraussetzungscharakter aller Verständigung aufgezeigt; Hegel hat in der Phänomenologie des Geistes das Problem einer Einleitung in die Wissenschaft, welche selber Wissenschaft sein will, exponiert<sup>2</sup> und exemplarisch die dialektische Sichtweise entfaltet, wonach erst der Abschluß die Prämissen des Anfangs expliziert (erst das Resultat der wahre Grund ist); Aristoteles hat das Erste für uns vom Ersten an sich, das für uns Verständliche vom schlechthin Erkannten oder

2 Einleitung zur *Phänomenologie*; vgl. die bezeichnende Überschrift der Einführungsbetrachtung der *Logik*: »Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?«.

Erkennbaren unterschieden. Es liegt nicht einfach auf der Hand und ist nicht in jedem Zusammenhang in gleicher Weise zu beantworten, was und von welcher Art der Ursprung des Seins und Erkennens ist.

Wenn wir diesen weiteren Problemhorizont auf die Ausgangsfrage nach der zweifachen *arche* des Ursprungsdenkens zurückbeziehen, so ist ein bemerkenswerter Tatbestand festzuhalten. Der angedeutete Schritt hinter die geprägte Form, das intelligible Prinzip zurück ist einer, der von der Metaphysik *nicht* vollzogen wird. Metaphysik geht vom wahrhaft Seienden, von der Substanz, der Wesensform, dem ersten Beweger aus, um von ihnen her Wirklichkeit im ganzen zu begreifen. Ja, Metaphysik zeichnet sich in klassischen Ausprägungen gerade dadurch aus, daß sie ihre Prinzipien als reine und absolute fassen will, in denen nichts Unbestimmtes, Diffuses, Dunkles verbleibt. Ihr Ideal ist die reine Form, der reine Akt, die transparente Ordnung. Parmenides steht stellvertretend für die auf ihn aufbauende Tradition in seinem Bemühen, die Bezirke des Seins und des Nichtseins in strikter Trennung zu halten und jede Mischung zwischen ihnen zu unterbinden. Die platonische Idee verkörpert in Reinform, was eine Qualität, eine Relation, ein Wert »an sich« sind: Nur in Verweisung auf diese absolute Repräsentanz sind die realen Dinge, die immer unvollkommen und uneindeutig sind, überhaupt identifizierbar. Formen der Anschauung, Kategorien des Denkens, Regeln der Synthesis sind Angelpunkte epistemologischer Orientierung; sie, nicht das durch sie Strukturierte und Vereinheitlichte, sind der Grund des Erkennens. Das ungeordnete Mannigfaltige, mag es genetisch das Frühere sein, kann nicht Erstes und Prinzip sein. Zu dieser leitenden Ausrichtung der philosophischen Prinzipienforschung stellt das mythische Ursprungsdenken eine Gegenorientierung dar. Der Mythos vollzieht jenen Schritt hinter die gebildete Form zurück. Er beschäftigt sich mit dem dunklen Untergrund, mit dem Chaos und der Leere, aus denen die Form hervorkommt und von denen sie sich abhebt. Zwar läßt sich gerade jene Ausprägung des Mythos, die Eliade im engen Sinn als Ursprungsmythos vom Schöpfungsmythos unterscheidet, in Analogie zum metaphysischen Essentialismus interpretieren: Die rituelle Wiederholung des Gründungsereignisses verleiht der bestehenden Ordnung ihre Geltung und Konsistenz. Gleichzeitig aber ist die mythische Erzählung typischerweise daran interessiert, die

Formstiftung in ihrer Nicht-Selbstverständlichkeit, als bestimmte Reaktion, als Verhalten gegen das Formlose, das Urereignis als einen motivierten Akt vorstellig zu machen. Erst recht bedeutet die spekulative Ausweitung zum Schöpfungsmythos auch, hinter dem Sein das Nichtsein zu bedenken. Hinter dem, was dem metaphysischen Sicherheitsstreben als Fundament dient, taucht die vielfach schillernde Figur des Chaos auf. Auf dieses weist der Mythos als allerersten Ursprung zurück; mit seiner Eingrenzung, der Unterwerfung seiner Macht bleibt die mythologische Geschichte im Durchgang durch ihre Stadien befaßt. Das Werden der Welt ist das Herausgehen aus dem Chaos. Das Wirklichkeitsbild, das der Mythos im ganzen entwirft, ist das Bild einer Überwindung des Chaos. Wirklich sein heißt jenseits des Chaos sein. In anderer Weise als der Metaphysik ist es dem Mythos wesentlich, das Verständliche von dem in sich Nicht-Faßbaren her zu begreifen, das Seiende in seiner inneren Dynamik zu begreifen, die seiner Interaktion mit dem Nichtsein entspringt. Was logisch-formal als Widerspruch, als Minderung der Erklärungskraft erscheint – das Bestimmte aus dem Formlosen, das reine Sein aus dem Gemischten zu begreifen –, definiert dennoch die Stoßrichtung mythologischer Ursprungsbesinnung. Das von der Metaphysik in die Ortlosigkeit des Nicht-Intelligiblen Abgedrängte soll hier zum Thema gemacht, wenn nicht begriffen, so doch benannt, als Ursprung vergegenwärtigt werden.

Schon darin wird deutlich, daß die oberflächliche Annäherung von Mythos und Metaphysik unter der Rubrik des Ursprungsdenkens allenfalls die halbe Wahrheit ist: Entscheidend ist gerade die Verschiedenartigkeit des anvisierten Ursprungs und der Rückkehr zu ihm. Dabei muß auch die Alternative zwischen fester Gestalt und entschwindendem Grund nicht die letzte Auskunft sein.<sup>3</sup>

3 Denkbar ist auch ein Ursprung, der weder negativer Hintergrund einer affirmativen Setzung noch in sich bestimmter, letzter Referenzpunkt ist. In diesem Sinn nähert J. M. Gagnebin (*Histoire et narration chez Walter Benjamin*, Paris 1994) den Ursprungsgedanken bei Benjamin der *différance* bei Derrida an: als Bezugspunkt von Gedenken, Übersetzungen, Interpretationen ohne letztes Original und autorisierte Deutung.

### 3.1.2 Der zweifache Negativismus des Chaos

Wirklichkeit ist Negation des Chaos. In einem wesentlichen Sinn ist der Mythos, gerade als Ursprungsbesinnung, negativistisches Denken. Negativistisches Denken konzipiert das Seiende von einer unhintergehbaren Opposition her. Nicht in direkter Fokussierung, an ihm selber, wird das Affirmative gedacht und als Fundament des von ihm Abhängigen aufgewiesen. In seiner Affirmativität wird es *gegen* ein Anderes zur Geltung gebracht; in Abwehr eines Negativen behauptet es sich *als* Positives. Nach M. Theunissen macht der Negativismus den Grundcharakter des nachhegelschen, nachmetaphysischen Zeitalters aus.<sup>4</sup> Das Denken nach dem Zusammenbruch der großen Systeme, das sich nicht über sich selber täuscht und zu falschen Sicherheiten Zuflucht nimmt, versagt sich den direkten Zugriff aufs Affirmative und Ganze, um in der Negation des Defizienten und Nichtseinsollenden Wahrheit zu erfassen. Teils verbinden sich damit die älteren Thesen einer Unerkennbarkeit oder Unsagbarkeit des Absoluten, das Motiv des Bilderverbots, die Konzepte einer negativen Theologie oder negativen Metaphysik<sup>5</sup>; teils ist die Überzeugung leitend, daß überhaupt kein – auch unerkanntes – Positives, sondern nur der Widerstand gegen das erfahrbare Negative den Fluchtpunkt bilde. Solches Denken stellt sich in scharfe Opposition zum Positivismus einer Metaphysik, die über sichere Fundamente, feste Ordnungen, den Begriff einer versöhnten Ganzheit zu verfügen meint; im Gegensatz dazu soll es im Widersprüchlichen, Partiiellen, Unversöhnten verharren und dessen innere Falschheit benennen. So hat schon Hegel die bestimmte Negation, die Kritik am Falschen als den eigentlichen Weg der Wahrheit verstanden; Marx allerdings meinte gegen Hegels Aufhebung des Falschen auf dessen Negativität beharren zu müssen, den Widerspruch der Erscheinung auf einen wesentlichen Widerspruch (statt auf eine tieferliegende Einheit) zurückführen zu müssen.<sup>6</sup>

4 Vgl. M. Theunissen, »Negativität bei Adorno«, in: L. von Friedeburg / J. Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main 1983, 41-65.

5 Vgl. K. H. Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt am Main 1983.

6 *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 1, Berlin 1970, 295 f.

In bemerkenswerter Analogie zum Denkstil dieses nachmetaphysischen Negativismus scheint nun auch die vormetaphysische, mythologische Spekulation ähnlichen Wegen zu folgen. Wenn sie hinter die ideale *arche* philosophischer Prinzipienforschung auf den älteren Ursprung, auf die Herkunft der Form aus dem Gestaltlosen zurückgeht, so macht sie nicht einfach einen zusätzlichen Schritt in der Freilegung einer Verkettung von Ursachen und Wirkungen. Vielmehr geht es darum, die Form vor dem Hintergrund der sie bedrohenden Auflösung zu begreifen, sie als Gegeninstanz gegen die Mächte des Dunkels zu behaupten. Wenn die rituelle Wiederholung gerade die Genese der Bestimmtheit, ihr Herauskommen aus dem Chaos begeht, so bezeugt sie die existentielle Relevanz dieses Antagonismus. Auch wenn dann, anders als in einem konsequenten Negativismus nach modernem Verständnis, die vollendete Gestalt und Ordnungsstiftung in den Mittelpunkt rücken, bleiben diese doch gegen den Hintergrund ihres (Noch-)Nicht-Seins profiliert, mit der Drohung ihrer Zersetzung behaftet. Die Dynamik des Negativen erhärtet das begründungslogische Paradox, daß hier die Form von ihrer Negation her verstanden, das Chaos zum Prinzip erhoben wird.<sup>7</sup>

Nun enthalten diese provisorischen Umschreibungen eine Mehrdeutigkeit, die aufzuhellen ist. Genauer steckt in ihnen eine zweifache Verwendungsweise der Vorstellung vom Negativen, an der wir uns auch für die folgende Darstellung orientieren können. Das Negative wird einerseits rein (onto-)logisch, andererseits in seinen lebensweltlichen Bezügen gedacht. Es ist einerseits als bloße Abwesenheit von Ordnung, Bestimmtheit, Sein – als unstrukturierte Mannigfaltigkeit, Unbestimmtheit, Nicht-Sein – gefaßt. Und es tritt andererseits als eines auf, vor dem anderes zurückschreckt, durch das sich anderes bedroht fühlt, das von anderen bekämpft wird – als Kraft der Zersetzung, drohender Abgrund, feindliche Macht. Das erste Negative ist die logische Kehrseite des Seins bzw. der Bestimmtheit als solcher; das zweite ist eine affektiv und strebensmäßig besetzte Größe, die in einem ant-

7 Nach Hönlswald (*Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen*, 18, 21 ff.) ist das Chaos Prinzip, indem es von vornherein korrelativ zur Ordnung konzipiert ist (kein *ouk on*, sondern ein *me on*, ein Noch-Nicht, ein Anders-als). – Vgl. T. Oser, »Politische Gemeinschaft auf dunklem Grund. Das Negative und seine Transformation in Hesiods ›Theogonie‹«.

agonistischem Bezug zu ihrem Gegenüber steht. Formal können wir die Differenz an zwei verschiedenen Bedeutungen des Negierens festmachen. Etwas verneinen kann heißen, einer bestimmten Aussage widersprechen, bestreiten, daß etwas so ist wie behauptet oder daß es überhaupt sei; und es kann heißen, einem Anspruch widersprechen, sich einer Forderung oder einem Wunsch entziehen, eine Handlung oder Absicht verurteilen. Es ist der Unterschied zwischen einer deskriptiven und einer präskriptiven Verwendung der Negation. »Wir sprechen vom Positiven und Negativen zum einen im Hinblick auf den Unterschied von Sein und Nicht-Sein, zum anderen mit Rücksicht auf den von Sollen und Nicht-Sollen«; das Negative selber können wir das eine Mal das »Nichtseiende«, das andere Mal das »Nichtseinsollende« nennen.<sup>8</sup> Den zwei Arten des Negativen entsprechen verschiedene Modi der Position: als bloße Behauptung und Bejahung, daß etwas (so) sei, und als Einverständnis und Zustimmung, daß etwas (so) sein soll. Die vorausgehenden Beschreibungen machen augenfällig, daß beides zur mythischen Ursprungsforschung gehört. Die Differenz von Chaos und Kosmos ist ebenso sehr von der logisch-ontologischen Negation wie vom dynamischen Widerstreit her gedacht. Das Chaos ist sowohl Abwesenheit wie Bedrohung von Ordnung. Wenn wir die Anfangskonstellationen der verschiedenen Schöpfungsmythologien ausbreiten, so finden wir für beide Sichtweisen überaus prägnante und aufschlußreiche Beschreibungen. Durch das Gewicht, das er dieser zweifachen Beschreibung des Negativen einräumt, hebt sich der Mythos nicht nur von der Affirmativität der Metaphysik, sondern auch vom modernen Negativismus mit seiner Zentrierung auf das Nichtseinsollende und ebenso von der traditionellen Negationstheorie ab, die sich im wesentlichen nur mit der Negation des Seins/der Aussage befaßt. In diesem Sinn soll nun die in mythischen Erzählungen teils nur evozierte, teils eingehend beschriebene Ursprungsfigur nachgezeichnet werden, indem die mythologischen Spekulationen über den allerersten, »negativen« Ursprung nach diesen beiden Linien des Chaos als des (noch-)Nichtseienden (3.2) und als des Nichtseinsollenden (3.3) entfaltet werden. Es versteht sich von selbst, daß diese beiden Seiten in den konkreten Schöpfungsmythen ineinander verwoben sein können; dennoch soll im folgenden ver-

8 Theunissen, a.a.O., 41.

sucht werden, die einschlägigen Aspekte und ihre Konnotationen analytisch zu trennen. Dabei gilt das Interesse gerade nicht der Unterscheidung um ihrer selbst willen, sondern umgekehrt der Beziehung des so Unterschiedenen: Es geht darum zu sehen, inwieweit der Mythos ein Verständnis des Nichtseienden – des Nochnichtseienden, Potentiellen, Formlosen, Unbestimmten – nahelegt, das dessen rein logische Definition transzendiert. Ebenso lassen sich dann im Prozeß der Chaosbewältigung zwei Seiten, eine negative und eine positive Seite auseinanderhalten. Die erste bezeichnet die direkte Reaktion *gegen* die Negativität des Chaos: Hier geht es um die mannigfachen Figuren, in denen der Mythos die Begrenzung, Bekämpfung, Niederwerfung der destruktiven Potenzen beschreibt (3.4). Es ist gewissermaßen die doppelte Negation – die Negation des Negativen – nach ihrer negativen Seite. Ein verbreitetes Sinnbild dieses Aspekts ist die Grenze (das Ziehen von Grenzen, das Errichten befestigter Mauern, das Motiv des Tors, der Schwelle); eine andere Figur ist die selber aggressiv-destruktive Gegenwendung zur Bedrohung, das Motiv des Kampfs, der Unterwerfung, der Tötung etc. Dieser negativen Bändigung steht die positive Überformung des Chaos gegenüber, die affirmative Setzung, die eine eigenständige Gegenpotenz gegen die Auflösung ins Nichts einsetzt, wobei hier die beiden Wege oder Stufen zu differenzieren sind, die einerseits zur Identität und bestimmten Gestalt (5.), andererseits zur Ordnung (6.) führen.

So lassen sich in der Konstellation der Chaosbewältigung Linien und Angelpunkte der Gesamtproblematik erkennen. Die Bekämpfung und Überformung des Chaos führt exemplarisch die Zweiseitigkeit der doppelten Negation vor Augen, wie sie in der Philosophiegeschichte vielfach (beispielsweise bei Hegel, Feuerbach, Marx) diskutiert worden ist. In Frage steht die Affirmativität der doppelten Negation; zu klären ist, wie die beiden Schritte der negativen Überwindung des Chaos und der positiven Formbildung zusammenhängen, inwiefern sie zwei komplementäre Seiten *eines* Prozesses oder zwei unabhängige Akte repräsentieren. Innerhalb des zweiten Schritts ist das Verhältnis zwischen Gestalt und Ordnung zu verdeutlichen: Sind dies alternative Wege oder einander nachgeordnete Stadien eines Wegs; ist Gestalt Voraussetzung und Grundlage von Ordnung, ist sie selber ein elementarer Typus von Ordnung, oder setzt sie ihrerseits Ordnung

irgendwelcher Art voraus; und bilden die metaphysischen Adaptationen dieser Gedankenfiguren ihrerseits sich ergänzende Teilbestimmungen oder alternative Grundtypen des metaphysischen Denkens? Vor allem aber ist die Frage, wie im ganzen das Verhältnis zwischen der Metaphysik und ihrer negativistischen Grundlage zu fassen ist: Verharren Mythos und Metaphysik in äußerer Opposition, oder läßt gerade die Aufhellung der mythischen Vorgeschichte auch in der Metaphysik eine negativistische Tiefenschicht erkennen, die konstitutiv zu ihr gehört und deren verbreitete Unkenntlichkeit das Resultat einer Verkennung, ja Verdrängung ist? Oder haben wir hier eher entgegengesetzte Grundformen philosophischen Denkens auseinanderzuhalten, deren Differenz eben in ihrem Verhältnis zur mythischen Vorgeschichte – zu ihren eigenen Voraussetzungen, ihrem Anderen, dem von ihr Ausgeschlossenen – liegt? Offenkundig ist, daß der Ausgang vom Chaos den Gang vom Mythos zur Metaphysik in seinen grundlegendsten Prämissen und Entscheidungen tangiert.

### 3.2 Die Ontologie des Chaos – Chaos als Nichtsein

#### 3.2.1 Die Unerkennbarkeit des Anfangs

Nach der einleitenden Anrufung der Musen (1-116) setzt Hesiods *Theogonie* unmittelbar mit der genealogischen Erzählung, der Nennung des ältesten Ursprungs ein:

»Währlich, zu allererst entstand das Chaos und dann die Erde mit ihrer breiten Brust, für alle Zeit sicherer Sitz von allem<sup>9</sup>, und zugleich Eros, der schönste unter den unsterblichen Göttern« (116-120).

Dies ist die erste Dreiheit: Chaos, Gaia, Eros. Sie bilden zusammen den unhintergehbaren Anfang der *Theogonie*. Sie entstehen nacheinander, nicht auseinander; von allen dreien wird nur, ohne weitere Erklärung, ihr Entstandensein festgestellt. Selber ohne Vorfahren, haben sie ihrerseits unmittelbare Nachkommen: Aus dem Chaos entstehen Erebos (die Region der Finsternis) und die Nacht (*Nyx*), aus der Nacht, befruchtet durch Erebos, entstehen Himmelshelle (*Aither*) und Tag (*Hemera*); »die Erde (*Gaia*) aber erzeugt als erstes den sternigen Himmel (*Uranos*), gleich sich

9 Der folgende Vers 118 ist wahrscheinlich, 119 sicher ein späterer Zusatz:  
»[...von allen] Göttern, die des Olympos beschneite Gipfel bewohnen/und des Tartaros Dunkel im Abgrund der breitstraßigen Erde«.



selber, damit er sie dann völlig umhülle ...« (126f.), danach die hohen Gebirge, die Nymphen, das Meer (*Pontos*), »dann aber, durch Uranos befruchtet, gebar sie Okeanos ...« (132f.).

Mehreres fällt in dieser Beschreibung des genealogischen Anfangs auf. Bemerkenswert ist zunächst die Verschiedenartigkeit der Weisen, wie sich das Hervorgehen der Gottheiten vollzieht: zunächst als ein nicht weiter qualifiziertes Entstehen (116), dann als ein einfaches (eingeschlechtliches) Entstehen aus einem Früheren (123) bzw. Erzeugen von Nachkommen (126), und erst danach als ein Befruchten und Gebären (125, 133). Es ist nicht so, daß das Bild der natürlichen Erzeugung auf das Ganze der kosmischen und göttlichen Wirklichkeiten übertragen würde und alle Potenzen nach dem Vorbild eines natürlichen Verwandtschaftssystems untereinander verbunden wären. Dieser Tatbestand läßt sich nach verschiedener Hinsicht interpretieren. Einerseits liegt darin die unhintergehbare Pluralität der Ursprungsmächte: Zumal die beiden ersten stehen sich auch in ihrer Nachkommenschaft als nicht aufeinander rückführbare Urmächte gegenüber.<sup>10</sup> Auf der anderen Seite liegt in dieser Anfangsbeschreibung, daß die natürliche Erzeugung nicht die ursprünglichste, rudimentärste Entstehungsweise darstellt, sondern eine bestimmte, konkrete (und insofern erklärungsbedürftige) Hervorbringung ist, die selber erst hervorgebracht werden muß.<sup>11</sup> Wie die anfängliche Vielfalt nicht auf *ein* Prinzip zurückführbar, von *einem* Ursprung her begreifbar ist, so bietet das allererste Hervorkommen noch keine Handhabe zum Begreifen. Es ist rein thetisch gegeben, es kann nur benannt, nicht erklärt oder nach einem bestimmten Vorbild (natürlicher Erzeugungsvorgang) in sich faßlich gemacht werden. Beide Aspekte markieren Schranken des Verstehens.

Eine zweite Beobachtung betrifft die Charakterisierung der in dieser Genealogie als erste auftretenden Figuren. Ungetrennt treten nebeneinander Naturgrößen (Gebirge), Göttinnen (Nymphen), Seinsmächte (Chaos), Existenzmächte (Tod, Schlaf, Alter, Streit: 212f.) auf; bei zahlreichen Figuren lassen sich die abstrakt-seinsmäßige, die naturhafte und die religiös-personifizierende Be-

10 Vgl. Heinrich, *Parmenides und Jona*; Philippon, »Genealogie als mythische Form«.

11 Zur umgekehrten Erklärungsbedürftigkeit der Figur der eingeschlechtlichen Hervorbringungen siehe unten 4.2.

schreibung nicht voneinander trennen.<sup>12</sup> Auch in späteren Passagen verknüpfen sich die Charaktermerkmale und Schicksale der Götter großteils mit naturhaften und allgemein-menschlichen Bestimmungen (teils bis in die Etymologie der Eigennamen hinein); doch sind dort die Personifizierungen stärker ausgeprägt und selbstständig. Hier zu Beginn geht es um Urgewalten und natürliche Größen, die unmittelbar als solche angesprochen, nicht erst in Vermittlung über eine göttliche Gestalt vergegenwärtigt werden; Namen und Begriff fallen hier unmittelbar zusammen. Weder findet einfach eine Naturprojektion noch eine Sakralisierung der ursprünglichen Weltdeutung statt. Die Urpotenzen sprengen den Bezugsrahmen des Naturalen wie der Theologie. In besonderer Weise ist dies für den allerersten Begriff, das Chaos, zu betonen. Er benennt weder eine im engen Sinn natürliche noch religiöse Figur, obwohl er (wie dann auch »Erde«, »Himmel« etc.) ohne Artikel als Eigename auftritt und mit Assoziationen des Räumlichen behaftet ist (die etwa in der späteren Abwandlung zum »chasma mega« [riesiger Schlund: 740] manifest werden). Am ehesten wäre er zunächst als eine ontologische Größe aufzunehmen, die alle Seinsebenen durchdringt. Wenn generell das Ineinanderspiegeln von religiösen, rechtlich-sozialen, natürlich-kosmischen Verhältnissen als Kennzeichen des Mythos gilt, so ist es charakteristisch für den Anfang, daß sich solche Korrespondenzen noch gar nicht artikulieren lassen; in der elementaren Ungeschiedenheit des Ersten sind noch keine Differenzen verfügbar, welche die Entsprechungen erst erfassen ließen. Es macht den rudimentären Charakter des Anfangs mit aus, daß seine kategoriale und bereichsmäßige Zuordnung diffus bleibt. Auch unter dieser Hinsicht kann ein Verständnis des Ersten zum Teil erst im nachhinein, aus der Retrospektive erworben werden.

Eine Schranke der Erkennbarkeit liegt schließlich auch in der Art des Auftretens und der Abfolge der Ursprungsmächte. Gleichzeitig mit dem ersten Vers ist eine Polarität gesetzt, die zweifach qualifiziert ist. Sie ist einerseits ein Sukzessionsverhältnis: »Zuerst entstand das Chaos, später die Erde.« Zum anderen enthält der temporale Bezug eine Rangordnung, allerdings ohne Ableitungsverhältnis. Das Zweite geht nicht aus dem Ersten hervor, es ist

12 W. Marg, in: Hesiod, *Sämtliche Gedichte*, übersetzt und erläutert von W. Marg, Zürich / Stuttgart 1970, 104.

faktisch gleichursprünglich, doch setzt es das Erste insofern voraus, als es zu ihm die unverkennbare Gegenpotenz repräsentiert: Dies wird manifest, sobald man das Chaos als Instanz des Gestaltlosen und Leeren, im weiteren als Ursprung der Figuren des Abgrundes und des Dunkels, die Erde hingegen als Trägerin aller Bestimmtheit (»sicherer Sitz von allem«) und Hervorbringerin des Himmels vergegenwärtigt. Man hat das beziehungslose Nebeneinander beider Urpotenzen als unbefriedigend empfunden, als Zeichen der erst rudimentären Ausführung des genealogischen Gedankens gelesen<sup>13</sup> und in dem abrupten Nacheinander »zuerst wurde Abgrund, dann Erde« geradezu ein Desinteresse für den kosmogonischen Prozeß gesehen, den andere Mythen an dieser Stelle anschaulich ausbreiten.<sup>14</sup> Verglichen mit dem Reichtum an Deutungen und Perspektiven, mit denen andere Schöpfungsmythen den Anfang vorführen, scheint Hesiod »achtungslos und ahnungslos an den unerhörten Möglichkeiten vorübergegangen [zu sein], die nicht nur im Chaosbegriff, sondern in der orientalischen spekulativen Kosmogonie als solcher lagen.«<sup>15</sup> Dennoch wird dadurch der spekulative Gedanke nicht beeinträchtigt, der durch die Opposition der Begriffe gegeben ist, der in seiner Bedeutung und Begründetheit allerdings erst nachträglich faßbar wird. Das Unmittelbare – auch das unmittelbarste Folgeverhältnis – ist im Augenblick seines Auftretens selber nur unmittelbar gegeben, von keinem Früheren her zu begreifen.

In zugespitzter Form stellt sich die Frage mit Bezug auf das Auftreten des Ersten selber. Es ist in der Literatur öfters bemerkt worden, daß das Chaos in der *Theogonie* nicht als ewiger Urgrund fungiert, sondern als Erstes entstanden ist. In welchem Sinn aber ist eine solche Genese überhaupt denkbar? Nach der nächstliegen-

13 O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides* [1945], Basel/Stuttgart 1968, 31.

14 U. Hölscher vergleicht die Schilderungen des Anfangszustandes in der Bibel und in babylonischen und ägyptischen Erzählungen mit dem Text der *Theogonie* Hesiods, um zu schließen: »Es kann keinen deutlicheren Hinweis geben, daß das kosmogonische Denken ihm fremd ist« (U. Hölscher, »Anaximander und die Anfänge der Philosophie« [1953], in: H. G. Gadamer [Hg.], *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt<sup>3</sup> 1983, 95-176, 150).

15 F. Lämmli, *Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee*, Frankfurt am Main 1962, 35.

den, ontologischen Lesart ist das Chaos das Ungestaltete, das jedem konkreten Werden und Sein vorausgeht, das in diesem Sinn aber an ihm selber das schlechthin Voraussetzungslose, Unvorgängige, Unvordenkliche ist. Jedes Werden setzt ein Vorheriges voraus, aus dem etwas wird: Ein Früheres aber ist bei dem so gedeuteten Chaos schlechterdings nicht denkbar.<sup>16</sup> Ebenso plausibel wie die wörtliche Interpretation scheint es, in der Rede von einem Entstehen des Chaos eine stilistische Anpassung an den Gesamtduktus der genealogischen Erzählung zu sehen, zumal im Anschluß an die unmittelbar vorausgehende Aufforderung an die Musen, dem Dichter alles von Beginn an zu künden und zu sagen, was »als Erstes entstand« (115). Wenn darauf direkt das »zuerst entstand das Chaos« folgt und man zudem bedenkt, daß hier nicht in abstrakter Rede von Prinzipien, sondern von personifizierten Gestalten die Rede ist, so scheint es nicht nötig, die logisch-ontologische Priorität gegen die temporal-genealogische Sicht auszuspielen und von einer Entstehung *sensu stricto* des Chaos zu reden.<sup>17</sup> Das seinsmäßige Verhältnis wird in dem Raster ausgedrückt, welches die mythologische Erzählung bereitstellt, im narrativen Raster der Genealogie, worin das Fundierende das Frühere bzw. das früher Gewordene ist; dabei wird das absolut Erste dem jeweils Ersten angeglichen.<sup>18</sup> Indessen bedeutet die Einklam-

16 Es sei denn, man setze hier den inversen Prozeß, den Zerfall der Gestalt zum Formlosen an, was aber dem Sinn der Textpassage eindeutig zuwiderläuft.

17 Eine andere Deutung gibt Hegel, der das Entstandensein des Chaos als Gesetzsein deutet und anmerkt: »Was aber das Setzende sei, ist nicht gesagt. Es heißt nur: es *ward*.« Der Grund dafür ist, daß das Setzende keine handelnde, selbsthafte Potenz, sondern nur die »abstrakte Notwendigkeit« ist; analog gilt auch vom Chaos, daß es nicht Subjekt ist und »zeugt«, sondern daß nur andere Mächte aus ihm hervorgehen: *Vorlesungen zur Philosophie der Religion* II, in: *Werke*, Bd. 17, 101 f.

18 Mehrere Interpreten versuchen, die fragliche Genese mit Bezug auf die Wortbedeutung von »Chaos« plausibel zu machen. So schreibt U. Hölscher (a.a.O., 146): »*Chainein*, bei Homer von Menschen und Tieren und gern von der Erde gesagt, hat den Sinn: den Schlund auf-tun«. Die Entstehung ist die Eröffnung des Chaos, das Auftun eines Abgrundes, eines Leerraums, einer Höhle. Dieses Eröffnen läßt sich verstehen als Genese des Raums, in welchem die weitere Generierung der kosmisch-theogonischen Gestalten stattfindet. – Eine andere Lesart interpretiert das Werden des Chaos als Eröffnung des Raums durch

merung der Entstehungsfrage nicht eine höhere Intelligibilität des ersten Anfangs, sondern eher eine Bekräftigung seiner Unmittelbarkeit.

Das Chaos entzieht sich dem Erkennen und bildet gerade darin die Gegenmacht zur Helle des Kosmos; das Hervorgehen der Gestalten aus dem Urgrund ist zugleich Genese von Prinzipien der Intelligibilität.<sup>19</sup> Die in Mythen mehrfach wiederkehrende Schreckensvision eines Rückfalls ins ursprüngliche Chaos, die »alte Verwirrung«, wird von Platon als Versinken im »unergründlichen Ort« umschrieben.<sup>20</sup> E. Hornung vergleicht das wesenhafte Dunkel der Unterwelt in der altägyptischen Mythologie mit »schwarzen Löchern«: Sie ist ein Ort, der gleichsam das Licht verschlingt und sich als Ort unsichtbar macht, sich jeder Manifestation entzieht.<sup>21</sup> Begründungslogisch ist die Grenze der Verstehbarkeit des Ersten kein kontingentes Faktum. Sie ist der konsequente Ausdruck der Problematik des Anfangs: Daß eine Theorie oder eine Erzählung mit einer bestimmten Figur, einer These einsetzen muß, ist ebenso unausweichlich, wie daß dieses Anfängliche im Moment seines Auftretens nicht ausweisbar, womöglich nicht einmal explizierbar sein kann. Konkret ist es das Dilemma der Schöpfungserzählung, daß sie den ersten Anfang eigentlich

die Urtrennung von Himmel und Erde – eine allerdings nur schwerlich mit den Texten (sowohl der *Theogonie* wie den *Metamorphosen* Ovids und der Genesis des Alten Testaments) vereinbare Deutung, in denen das Chaos der Trennung vorausgeht. – G. S. Kirk / J. E. Raven / M. Schofield halten als Fazit fest: »Für Hesiods Quelle... bestand bei der Ausdifferenzierung der Welt die erste Stufe in der Erzeugung einer riesigen Kluft zwischen Himmel und Erde. Von Hesiod wird der Akzent auf die Eigenart der Kluft selbst gelegt, nicht auf den Akt der Trennung, durch den sie erzeugt wird. Die Kluft wird als dunkel und stürmisch aufgefaßt« (*Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte, Kommentare*, Stuttgart 1994, 45). Vgl. Gigon, a.a.O., 29; F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge 1967, 98 ff., 103; vgl. L. Cordo, *CHAOS. Zur Ursprungsvorstellung bei den Griechen*, Idstein 1989, 72.

19 Vgl. Hönigswald, a.a.O., 130.

20 *Politikos* 273 d; andere Lesart: »unergründliches Meer« (*ponton* statt *topon*).

21 E. Hornung, »Schwarze Löcher von innen betrachtet: Die altägyptische Hölle«, in: E. Hornung / T. Schabert (Hg.), *Strukturen des Chaos*, München 1994, 227-262.

nur mit Bildern und Begriffen umschreiben kann, deren normaler Anwendungsbereich Entstehungsprozesse innerhalb der Welt sind.<sup>22</sup> Sei es, daß von Zeugung und Geburt, von schöpferischem Herstellen oder von physikalischem Bewirken die Rede ist, immer verweist die Bedeutung der Begriffe auf Prozesse der uns vertrauten Erfahrungswelt, die gleichsam *per analogiam* gelten sollen und mit einem Vorbehalt, einer globalen Negation versehen sind: Die Weltentstehung ist *wie* – aber nicht im strengen Sinn *als* – ein Produktionsakt, eine Zeugung, ein physikalisches Ereignis vorgestellt. Die mythologische Einkleidung macht den Anfang anschaulich und illustriert zugleich seine zweifache Nichtbeschreibbarkeit: Das Erste ist weder in seiner wesensmäßigen Bestimmtheit noch in der Art seines ursprünglichen Gesetztheits, weder in seiner Gestalt noch in seinem Auftreten mit den üblichen kategorialen Rastern explizierbar. Es kann nur genannt und gewissermaßen behelfsmäßig *via negationis* beschrieben werden. Man kann in diesem Anfang mit einem nur begrenzt rational Erfassbaren ein wissenschaftstheoretisches Erfordernis der Ursprungsbesinnung sehen. Wenn alles Begreifen nach Aristoteles relational ist, etwas von etwas her begreift, so muß ein absolutes Begreifen, das bei einem Nicht-Relativen anlangt, zugleich an die Grenze des Begreifbaren stoßen. Die mythologischen Erklärungsversuche, »wie alles einmal angefangen hat: der eigene Stamm, der Mensch, die Götter, die Zeit, die Welt«, stehen vor der Schwierigkeit des unendlichen Regresses: Wenn jede Generation eine frühere ablöst, woher stammt die älteste und erste? Der Begründungsaporie »entgeht man nur, wenn man mit einem Zustand beginnt (oder endet), der so arm an Struktur ist, daß sich die Frage nach der Herkunft dieses Zustandes gar nicht mehr ernsthaft stellt. Eben dafür eignet sich das *Chaos*.«<sup>23</sup>

Das Chaos ist weder erklärungsbedürftig noch erklärungsfähig. Es ist das schlechthin Voraussetzungslose, das allem Begreifen vorausliegt. Doch ist es dies in anderer Weise als der voraussetzungslose Anfang, die *arche anhypothetos*, die Platon und Aristoteles

22 Vgl. M. Stöckler (Hg.), *Der Riese, das Wasser und die Flucht der Galaxien. Geschichten vom Anfang und Ende der Welt*, Frankfurt am Main 1990, 11 f.

23 G. Vollmer, »Ordnung ins Chaos? Die Weltbildfunktion wissenschaftlicher Erkenntnis«, in: *Naturwissenschaftliche Rundschau*, 1988, Jg. 41, H. 9, 345 f.

teles als transzendentalen Grund allen Begreifens in Anspruch nehmen<sup>24</sup> – die Idee des Guten, die alle Erkennbarkeit begründet, der Satz des Widerspruchs, der alles Denken und Sprechen ermöglicht. Das Chaos ist nicht ein Unbegreifliches von der Art eines an sich eminent Erkennbaren, das jedoch unseren kategorialen Mitteln nicht zugänglich ist; es ist ein Unbegreifliches im privaten Sinn, eher ein Diesseits denn ein Jenseits des Verstehens. Dennoch spielt es in seiner Art eine fundierende Rolle im Gang des Erkennens, stellt es einen Ursprung des Begreifens dar. Seine erkenntniskonstitutive Funktion ist aus der Relation zum Späteren zu spezifizieren. An ihm selbst ist es das Andere des Erkennbaren und Seienden. Seine Beschreibung ist wesentlich negativ. In der Negation des konkreten Seienden lassen sich verschiedene Schichten und Aspekte unterscheiden: das (Noch-)Nicht-Sein im Gegensatz zum Sein (3.2.2), das Mögliche im Gegensatz zum Wirklichen (3.2.3), das Unbestimmte im Gegensatz zum Bestimmten (3.2.4), die unstrukturierte Einheit im Gegensatz zu Individuation und Ordnung, das Unentwickelte im Gegensatz zur Entfaltung (3.2.5). Diese ontologische Negativität des Anfangs tritt in anderen Schöpfungsmythen zum Teil deutlicher hervor als in der *Theogonie*.

### 3.2.2 Das Chaos als das (noch) nicht Seiende

Der Urzustand ist das, was *vor* der uns bekannten Welt war: Es ist der Zustand, wo die Welt noch nicht ist. Wo Hesiod sich wortkarg gibt, sind andere Beschreibungen expliziter. So schreibt Ovid in seinen *Metamorphosen*:

»Ehe die Erde entstand und das Meer, der umhüllende Himmel, trug der unendliche Raum dieser Welt ein gestaltloses Antlitz, Chaos genannt: ohne Form ein Klumpen, noch bar jeder Ordnung, durchwegs träge Masse, an einer Stelle gehäufte, ungleichartige Urstoffe von lose verbundenen Körpern. Strahlen spendete damals der Welt noch nicht ein Titan, noch erneuerte Phöbe im Wachsen die Sichel des Mondes. Schwebend hing nicht die Erde in ringsum fließenden Lüften, ausgewogen im eignen Gewicht, es hatte die Arme noch nicht geschlungen weit um den Rand des Alls Amphitrite; wie zwar die Erde sich dort schon befand und die Luft und das Wasser, war doch das Land nicht betretbar, nicht schwimmbar die

24 *Politeia* 510 b-511 b; *Phaidon* 101 d; *Metaphysik* IV, 3, 1005 b 14.

Fluten – lichtlos war die Luft: Nichts hatte schon eigne Gestalten ...«  
(1.5-17)

Es wäre ein Irrtum zu glauben, daß diese reiche Ausmalung des Anfangs, die obstinat mit der Figur der *via negationis* operiert, erst dem späteren spekulativen Bedürfnis entstammte. Ganz ähnliche Beschreibungen lassen sich viel älteren Zeugnissen entnehmen und finden sich ebenso in Schöpfungsmythen anderer Erdteile. So beginnt das babylonische Schöpfungslied *Enuma Elish*, dessen ursprüngliche Fassung auf das 19.-17. Jh. v. Chr. zurückgeht, mit der eindringlichen Negation alles Seienden:

»Als droben die Himmel nicht genannt waren,  
als unten die Erde keinen Namen hatte,  
als Apsu [Abgrund], der Uranfängliche, der Erzeuger [der Götter],  
Mummu, Tiamat [die Ursee], die sie alle gebar,  
ihre Wasser [noch] in eins vermischten,  
als das abgestorbene Schilf sich noch nicht angehäuft hatte<sup>25</sup>,  
Rohrdickicht nicht zu sehen war,  
als noch kein Gott erschienen,  
mit Namen nicht benannt, Geschick ihm nicht bestimmt war ...«<sup>26</sup>

Ähnlich heißt es im skandinavischen Schöpfungsmythos der Edda:

»Urzeit war es, da nichts noch war:  
Nicht war Sand noch See noch Salzwogen,  
nicht Erde unten noch oben Himmel,  
Gähnung grundlos, doch Gras nirgend.«

In gleicher Weise wird der Zustand vor der Erschaffung und Aufgliederung des Himmels beschrieben:

»Die Sonne kannte ihre Säle nicht:  
Der Mond kannte seine Macht noch nicht;  
die Sterne kannten ihre Stätte nicht.«<sup>27</sup>

Weizsäcker unterstreicht die Folgerichtigkeit der Anfangsbeschreibung durch Verneinung: »In der Tat: Nur so kann ein Anfang gesetzt werden. Der Anfang wäre nicht Anfang, wenn es in

25 Andere Übersetzung bei Hölscher, a.a.O., 150: »als noch keine Schilfhütte gebaut war«; bei A. Heidel, *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, Chicago 1951, 18: »and no pasture land had been formed ...«.

26 P. Garelli / M. Leibovici, »Akkadische Schöpfungsmythen«, in: Eliade u. a., *Die Schöpfungsmythen*, 119-151, 134.

27 »Die jüngere Edda, Gylfis's Betörung«, in: Stöckler, a.a.O., 55, 59.



ihm noch etwas gäbe, was eine Herkunft haben könnte. Also muß er den Charakter des Nichts haben.«<sup>28</sup>

Von besonderer Eindringlichkeit sind die Schilderungen des Urzustandes in den ältesten uns erhaltenen Zeugnissen, den schöpfungstheologischen Texten Ägyptens.<sup>29</sup> Bemerkenswert sind sowohl die Ausführlichkeit, mit welcher der Zustand vor der Schöpfung, gewissermaßen das Stadium der Präexistenz der Götter und der Welt beschrieben wird, wie auch die durchgehende Logik der Negation, über welche die Urwelt als Vor-Stadium beschrieben wird, worin der Kosmos *noch nicht* da ist, das aber zugleich im Negativen die Voraussetzungen des Kosmos enthält. Die Schöpfung kann nicht einfach aus Nichts hervorgegangen sein. Ihr geht ein Chaos voraus, in welchem die Materialien, die für den Schöpfungsakt gebraucht werden, gleichsam latent vorhanden sind und in welches auch der die Welt hervorbringende Demiurg noch bewußtlos versenkt ist, bevor er zur Existenz erwacht. Dieser Urzustand wird in verschiedenen Texten über die Abwesenheit der Elemente definiert, die die geschaffene Welt ausmachen, gewissermaßen als negative Kehrseite des Seienden präsentiert. Darauf verweist ein Pyramidentext, der den verstorbenen König vergöttlicht, indem er ihn dem Demiurgen gleichsetzt:

»(Dieser König wurde geboren), als der Himmel noch nicht entstanden war, als die Erde noch nicht entstanden war, als die Menschen noch nicht entstanden waren, als die Götter noch nicht geboren waren, als (selbst) der Tod noch nicht entstanden war.«<sup>30</sup>

Nach verschiedenen Hinsichten lassen sich der ägyptischen Kosmogonie – die kein einheitliches Gedankengut ist, sondern mehrere Gruppen schöpfungsmithologischer Vorstellungen umfaßt, die verschiedenen Zeiten und geographischen Zentren zuzuordnen sind<sup>31</sup> – Hinweise auf die Logik des Anfangs entnehmen.

28 C. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*. Bd. 1: *Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe*, Stuttgart 1964, 31.

29 Vgl. Frankfort u. a., *Alter Orient*, 37-69; S. Sauneron/ J. Yoyotte, »Ägyptische Schöpfungsmythen«, in: Eliade u. a., *Die Schöpfungsmythen*, 35-99; E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*; J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1990.

30 Sauneron / Yoyotte, a.a.O., 40; vgl. 66.

31 Vgl. Sauneron / Yoyotte, a.a.O., 38 f.: »Die uns überkommenen, von der Schöpfung sprechenden Texte gehören allen Perioden der pharao-

Hervorgehoben seien nur einige in unserem Zusammenhang besonders sprechende Figuren, von denen sich die beiden ersten auf den vorweltlichen Zustand selber, die beiden folgenden auf die Emergenz der Schöpfung beziehen. Ein Zug, der allen ägyptischen (und vielen anderen) Kosmogonien gemeinsam ist, ist die Beschreibung des Urzustandes im Bild der grenzenlosen Wasserfläche, in der Gestalt des *Nun*, des alles umschließenden Ozeans, der allem Leben und jeder Bewegung vorausgeht und die Keime der kommenden Schöpfung in sich birgt. Es ist ein Bild, dessen Erfahrungshintergrund die jährlichen Nilüberschwemmungen und das jährliche Wiederauftauchen des Landes aus dem Wasser, das neue Erwachen des Lebens und Sprießen der Vegetation bilden. Es ist leicht nachzuvollziehen, wie einerseits dieses periodische Erleben zusammen mit Erinnerungen an vorzeitliche große Überschwemmungen das Modell für den Urzustand vor der Schöpfung abgeben konnten und wie andererseits die in ihrer Periodizität verlässlich gewordenen, in ihr Flußbett eingedämmten Wasser des Nil zum Sinnbild des Ursprungs des Lebens werden konnten. Das Werden des Universums, ist nicht »ein bloßes Herausgehen aus dem Nichts: ... Das Wasser war früher als der Schöpfer aller Dinge – die Sonne in Heliopolis, die Erde in Memphis –, und nach der hermopolitanischen Überlieferung war es sogar früher als das Kollegium der dunklen Götter, das die Ge-

nischen Geschichte an, angefangen vom Alten Reich bis zu der Zeit, da Ägypten römische Provinz war. Sie sind die direkten, materiellen Zeugen einer sich über 3000 und mehr Jahre erstreckenden theologischen Arbeit. Man hat überdies Gründe anzunehmen, daß die ältesten der in den Pyramiden der v. und vi. Dynastie aufgezeichneten Texte (2600–2300) als mündliche Tradition aus dem 4. Jahrtausend vor unserer Zeit von vorgeschichtlichen Ägyptern herkommen und daß sie von Glaubensvorstellungen der Urzeit ausgehen ...

Die drei Städte, deren Weltentstehungssysteme vom 3. Jahrtausend an am einflußreichsten waren, sind *Heliopolis*, »die Sonnenstadt«, *Memphis*, die Hauptstadt der Pyramidenbauer, und *Hermopolis* in Mittelägypten, die Stadt des Gottes Thot, des Schutzherrn der Gelehrten. ... In den übrigen Zentren des Landes ... finden wir kaum Kosmogonien, die ... nicht aus jenen ihre wesentlichen Elemente entlehnt hätten.« – Die Zuordnung zu geographischen Zentren entspricht der traditionellen Lesart; dagegen betont S. Bickel (*La cosmogonie égyptienne. Avant le Nouvel Empire*, Fribourg 1994) eine größere Gemeinsamkeit der religiösen Vorstellungen.

burt des Gestirns vorbereitet hatte.«<sup>32</sup> Diese Götter bilden die zweite hier anzufügende Figur, die sogenannte Achtheit, die sich aus vier Götterpaaren zusammensetzt, die schon vor der Schöpfung da waren und gewissermaßen einzelne Eigenschaften des anfänglichen Chaos verkörpern: das Urwasser, die räumliche Unendlichkeit, die Finsternis und das Unbekannte bzw. Leere. Es ist ein bemerkenswerter Umstand, daß wir hier mit Texten und einer Ikonographie konfrontiert sind, in denen die Menschen versucht haben, sich die der Gestaltung vorausgehende Unfaßlichkeit und Formlosigkeit vorzustellen; die Parallele zum anfänglichen *Tobuwabohu*, dem »wüsten« und »leeren« All im biblischen Schöpfungsbericht ist in der Literatur mehrfach vermerkt worden.<sup>33</sup> Bezeichnend sind neben den Symbolen der präexistenten Vorwelt die Umschreibungen des ursprünglichen Entstehungsakts der Welt. Dazu gehört die Vorstellung vom erstmaligen Auftauchen des Landes im Urgewässer, einer Insel, eines Urhügels, auf dem der Weltschöpfer festen Boden findet und die Wirklichkeit sich zu formen beginnt. Diese Anfangsvorstellung findet sich in fast allen lokalen Traditionen, und »es gibt nur wenige bedeutende Orte, die nicht die Ehre für sich in Anspruch nahmen, der erste Erdboden zu sein, der aus dem Nun hervorging, um dem Herrn der Welt als Geburtsstätte zu dienen.«<sup>34</sup> Die Entsprechung zu Hesiods basaler Dualität von Chaos und Gaia ist offenkundig; auch hier ist eine Abfolge im Spiel, die ein Voraussetzungsverhältnis ohne Ableitung artikuliert: Wie das präexistente Chaos ist auch die erste Setzung grundlos und unvordenklich.<sup>35</sup> Noch pointierter kommt der Gedanke der Erstheit schließlich in der Figur des Demiurgen, des die Welt schaffenden Gottes zum Ausdruck, der als ein sich selbst hervorbringender, aus sich selbst entstehender Gott beschrieben wird: »Da ist kein Leib, der ihn getragen hat, kein Vater, der ihn gezeugt hat, kein Gott, der bei seiner Geburt dabei war«, er ist »der Einsame, der Einzige, ohne Familie, ohne Zeugen;

32 Sauneron / Yoyotte, a.a.O., 43.

33 Ebd., 73, Frankfort u. a., a.a.O., 60 f.

34 Sauneron / Yoyotte, a.a.O., 54.

35 Eine gewisse Begründung findet sich in Überlieferungen, die von dem Überdruß sprechen, »den der potentielle Demiurg empfand, im flüssigen Element zu schwimmen, von seinem Verlangen, festen Boden zu gewinnen, auf den er sich stellen und wo er sich aus seiner Erstarrung lösen konnte« (ebd., 54).

daher sein völliges Geheimnis.« Wenn zwar gewisse Texte eine Art Präexistenz des Gottes im Zustand der Schlaftrunkenheit in seinem Einssein mit dem Nun andeuten, so ist der Urozean »sein Ort, . . . doch nicht sein Daseinsgrund. Die Entstehung der gegenwärtigen Welt beginnt damit, daß der Gott sich seinen eigenen Leib bildet und sich seiner selbst bewußt wird ohne das Hinzutreten einer äußeren Hilfe.«<sup>36</sup> Älteste Pyramidentexte preisen den selbstentstandenen Gott; vielfältige theologische Spekulationen schließen sich an den Vorgang der autogenen Entstehung und an die Frage nach der Identität des so sich hervorbringenden Gottes an.

In krassem Gegensatz zu der ganz unspekulativen, knappen Schilderung des ersten Beginns bei Hesiod erscheinen die ägyptischen Texte geradezu von einem metaphysischen Interesse am Ursprung getragen. Das Entstehen der Welt wird nicht nur in bunten Schilderungen von Naturphänomenen und handelnden Göttern ausgemalt, sondern zugleich in abstraktesten Verhältnissen reflektiert, zu denen als allererstes der Gegensatz von Sein und Nichtsein zählt. Es ist das Bewußtsein, daß einerseits keine strikte *creatio ex nihilo* denkbar ist: Der Welt muß etwas vorausgehen, aus dem sie hervorgehen kann, in dem die entstehenden Formen und Bezüge potentiell enthalten sind. Zugleich muß dieses Erste – oder genauer: diese Vor-Welt, die dem wahrhaft Ersten noch vorausliegt – so gefaßt sein, daß ihre Nennung nicht in den unendlichen Regreß verweist, nicht einen neuen Erklärungsbedarf aufwirft und eine zusätzliche Herkunftserzählung erfordert. Dem dient ihre Beschreibung über Negierungen, im Absprechen von Qualität, Form, Bestimmtheit, in gewissem Sinn von Existenz selber. Das Dasein des Unbestimmten ist unbestimmtes Dasein, das keine weitere Frage nach dem Warum und Woher zuläßt. Darin aber liegt nach der anderen Seite die Aporie der Emergenz: Wie das Neue entstehen, die Genese der bestimmten Götter stattfinden kann, wird zur offenen Frage. All dies hat im Urzustand ein quasizeitliches Woher und quasiräumliches Woraus, doch nicht einen positiven Grund. Aus dem Unbestimmt-Unbegrenzten muß zuerst ein Stück festen Bodens auftauchen, damit Geschöpfe entstehen können. Die Figur des aus sich selbst entstandenen Gottes bringt den Zirkel der Seinsbegründung, das metaphysische

Problem des Anfangs zum Ausdruck; zugleich artikuliert sie in nuce die (in der späteren Mythologie und Metaphysik emphatisch formulierten) Prädikate des Göttlichen, Erstheit, Souveränität und Autarkie.

Die metaphysische Fundamentalität des in diesen Texten evozierten Ursprungs wird von der ägyptologischen Forschung in aufschlußreicher Weise beleuchtet. Nach J. Assmann ist der »kosmogonische Augenblick, an dem Präexistenz in Existenz umschlägt« und der bewußtlos im Urwasser treibende Urgott, »dessen Name *Atum* ›das All‹ und ›das Nichts‹ bedeutet«, sich als handelndes Subjekt konstituiert, nicht im Spannungsfeld eines ursprünglichen Antagonismus angesiedelt.<sup>37</sup> Der Dualismus von Vorzeit und Welt ist noch nicht mit der Gegnerschaft feindlicher Kräfte, dem Kampf von Gut und Böse assoziiert: Wie dieses in die Welt kam, ist selber erst explikationsbedürftig; es gehört einem »sekundären Dualismus« an, »nicht zum Urprinzip der Kosmogonie«.<sup>38</sup> In seiner basalsten, unhintergehbaren Gestalt ist der Gegensatz der von Sein und Nichtsein. Daß er als solcher das altägyptische Denken wesentlich prägt, zeigt E. Hornung in seiner Rekonstruktion der ägyptischen Gottesvorstellungen. Auffallend ist das ungewöhnliche Ausmaß, in welchem hier die Rede vom Nichtsein und Nichtseienden in die Verständigung über das All und das menschliche Leben integriert ist. Hornung führt verschiedenste Zeugnisse an, die in einem klaren terminologischen Sinn vom Nichtseienden bzw. vom Nichtsein sprechen<sup>39</sup> und damit auf das Andere zur bestehenden Welt Bezug nehmen. Die Beschreibung des Zustandes vor der Schöpfung ist nur eine, doch vielleicht die konziseste Anwendung. Hier gibt es »weder Seiendes noch Entstandenes, sondern einzig einen Zustand des Nichtvorhandenseins, der durch Verneinung umschrieben wird.«<sup>40</sup> Verneint wird vieles: die Räumlichkeit der Welt – Himmel und Erde sind noch nicht getrennt, geben noch nicht den Raum für die Entstehung der Kreaturen frei –, das Dasein der Unterwelt, die Existenz lebendiger Wesen, Götter und Menschen; es ist noch kein Name irgendeines Dinges verkündet, es gibt weder Geburt noch Tod oder Zeit

37 Assmann, a.a.O., 168, 174.

38 Ebd., 176.

39 Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 168.

40 Ebd., 168.

überhaupt; es gibt keine Bewegung, keinen Streit, keine Trennung; verneint wird jede Differenziertheit und Vielheit: »Das Nichtsein ist Eines und undifferenziert. Zwischen ihm und dem Sein steht vermittelnd und trennend der Weltschöpfer als der anfänglich Eine, der aus dem Nichtsein hervortritt und den ›Anfang‹ des Entstehens setzt, indem er sich zur Vielheit der ›Millionen‹ differenziert, zur Fülle des Seins, zur Fülle der Götter.«<sup>41</sup> Die Seinsweise des Urzustandes wird in den verbreiteten mythologischen Bildern des unbegrenzten Wassers und der undurchdringlichen Finsternis vergegenwärtigt. Indessen gehört es zur Tiefe des ägyptischen Wirklichkeitsverständnisses, daß es das Nichtsein nicht nur als das Ehemals, als die mit der Schöpfung überwundene Vorzeit denkt. Vielmehr »bleibt ein unendlicher Rest, der niemals in Sein verwandelt wird. Die Elemente, die den Zustand vor der Schöpfung ausmachen – Urflut, Finsternis, Trägheit, Verneinung –, sind für die Schöpfungswelt in doppelter Weise anwesend. Zum einen als letzte Grenze oder als Bereich jenseits aller Grenzen, auf den man stößt, wenn man über die Begrenztheit des Seienden hinausgeht; zum anderen innerhalb der geordneten Schöpfung, mitten unter uns.«<sup>42</sup> Das Nichtsein umgibt die geschaffene Welt und durchdringt sie in ihrem Ganzen. So erstaunt es nicht, daß die Ereignisse der Geschichte, die Erfahrungen des täglichen Lebens auf jenes Urgeschehen, jene Urtrennung von Sein und Nichtsein bezogen sind; die Auseinandersetzung mit dem Nichtsein bildet die letzte Grundschicht im menschlichen Leben. Zu den Formeln, mit denen der Tote vor dem Gericht Rechenschaft über seine irdischen Taten ablegt, gehört die Aussage: »Ich kenne das Nichtseiende nicht«; der Sünder aber, der durch den Spruch des Totengerichts der Vernichtung überantwortet ist und ins Bodenlose der Finsternis stürzt, ist zu einem »Nichtseienden« geworden.<sup>43</sup> Nur ergänzend sei ein Zeugnis anderer Provenienz – aus der indischen Schöpfungsmythologie – angeführt, das demselben Versuch, vor der Entstehung der Welt deren Nichtsein zu benennen, plastischen Ausdruck verleiht:

»Nicht existierte Nichtseiendes, noch auch existierte Seiendes damals – nicht existierte der Raum, noch auch der Himmel jenseits davon. Was

41 Ebd., 171.

42 Ebd., 172.

43 Ebd., 166, 172.

umschloß? Wo? Im Schutz wovor? Existierte das Wasser? – [Nein, nur] ein tiefer Abgrund!

Nicht existierte der Tod, also auch nicht das Leben. Nicht existierte das Kennzeichen der Nacht [Mond und Sterne], des Tages [die Sonne] ... Finsternis war verborgen durch Finsternis im Anfang. Kennzeichenlose Salzflut war dieses All ...«<sup>44</sup>

Vor dem Hintergrund solcher Schilderungen mag es nicht erstaunen, daß auch der erste Schritt der Philosophie, in welchem sie sich in nicht mehr kosmologischer Spekulation der Grundlagen des Denkens versichert, in der Unterscheidung von Sein und Nichtsein besteht. Seiendes konstituiert sich im Maße seiner Emergenz und seiner Ablösung aus dem Nichtseienden. Es wird später zu fragen sein, wie weit die scharfe Trennung, die Parmenides als Bedingung aller Erkenntnis fixiert, auch als Symptom der Bedrohung zu lesen ist, die im Nichtsein und in der Vermischung beider Seiten liegt – und welches die Tragweite der metaphysischen Gegenthese ist, die das Entstehen aus dem Chaos, der Nacht und dem Nichtsein als undenkbar verwirft (*Metaphysik* XII.6/7, 1072a 8-21).

44 Aus: *Rig-Veda* x. 129, zit. nach Stöckler, a.a.O., 43. Auch hier finden wir das markante Motiv der Unerkennbarkeit des Anfangs:

»Existierte denn ein Unten? Existierte denn ein Oben? Existierten Besamer? Existierten Schwangerschaften? Waren Eigenkräfte [männliche Prinzipien] später, Hingabe [das weibliche Prinzip] früher oder umgekehrt?

Wer weiß es gewiß, wer wird es hier verkünden, woher geboren, woher diese Emanation [der Welt] ist? Diesseits sind die Himmlischen von der Emanation dieser [Welt]. Also wer weiß es, woher sie geworden ist?

Woher diese Emanation geworden ist, ob sie getätigt worden ist oder ob nicht – wenn ein Wächter dieser [Welt] ist im höchsten Himmel, der weiß es wohl: Oder ob er es nicht weiß?« (ebd., 44).

Auf weitere Zeugnisse der Präexistenz bzw. Nichtexistenz der Welt in den Schöpfungsmythen Japans und der Maya verweist van der Leeuw, »Urzeit und Endzeit«, 37 ff.

### 3.2.3 Der Anfang als das Potentielle

Nicht an ihm selber, sondern in seinem Verhältnis zum Späteren ist das Chaos als Ursprung bestimmt. Dieses Verhältnis erschöpft sich nicht in der Negation des Seins. Das Chaos ist nicht bloßes Nichtsein. Es ist Vorstufe des Seins, es ist dasjenige, aus welchem Seiendes hervorgeht; es ist die positive Möglichkeit von Sein, potentiell seiend und die Möglichkeit von Seiendem in sich enthaltend. Gerade die Ausmalung des Nichtseins in der ägyptischen Mythologie hat verschiedentlich in diese Richtung gewiesen. Der präexistente Gott ist virtuell seiend, die Urflut enthält Keime der Schöpfung potentiell in sich.<sup>45</sup> In grundsätzlicher Weise ist die Idee des Anfangs als Möglichkeit in der Philosophie der Mythologie von Schelling reflektiert worden. Seine Theorie sei stellvertretend für die Vertiefung dieses Motivs herangezogen.

Daß das Problem des Anfangs ein abstraktestes philosophisches Problem darstellt, wird nach Schelling durch den ersten Satz der theogonischen Erzählung – »zuerst entstand das Chaos« – demonstriert. Hier haben wir weder mit Theologie noch mit Physik, weder mit einem Gott noch mit einer Naturgröße zu tun. »Das Prinzip der grammatischen Personifikation [leidet] gleich an dem ersten Verse Schiffbruch . . ., denn wo hätte das Chaos je als ein Gott oder als eine Persönlichkeit gegolten? Wer hätte je gesagt der Chaos?«<sup>46</sup> Umgekehrt aber sind auch die physikalischen Deutungen spätere Projektionen, sowohl die Vorstellungen des leeren Raums, der formlosen Materie wie der ursprünglichen Ordnungslosigkeit und Verwirrung der Elemente. Vielmehr drückt das Wort einen rein spekulativen, philosophischen Begriff aus, dem »die Vorstellung von relativer Leere (nämlich gegen die nachherige empirische Erfüllung) und von Widerstandslosigkeit zu Grunde liegt«<sup>47</sup> und der erst im nachhinein als Figur des Anfangs konzipierbar ist, für eine »an ihr Ende gekommene und aus diesem in den Anfang zurücksehende und von dort her sich zu fassen und zu

45 Vgl. C. F. von Weizsäcker, a.a.O., 31: Indem der Anfang »Anfang von Etwas ist, hat er am Etwas teil. Er erscheint wie das mit dem Etwas schwangere Nichts.«

46 Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, 55.

47 Schelling, *Philosophie der Mythologie*, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 6, 609.



begreifen suchende Mythologie«<sup>48</sup>. Daß die vom Mythos vorgeführte Anfangsfigur von grundsätzlicher philosophischer Relevanz ist, ist ein Aspekt der generellen Wahrheitsfähigkeit der Mythologie, in der Schelling, wie schon früher angemerkt, keine dichterische Erfindung, sondern ein notwendiges Stadium der Bewußtseinsgeschichte der Menschheit sieht, dessen Inhalte in ihrem wörtlichen Gehalt zu begreifen sind. Im wörtlichen Sinn ist der Mythos Göttergeschichte; seinem letzten Inhalt nach ist die Göttergeschichte »ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtsein«<sup>49</sup>. Ähnlich wie Hegel versteht Schelling die Religion als eine Phase in der Selbstbewußtwerdung des Geistes, in welcher letztlich die philosophische Durchdringung der Wirklichkeit und die Selbsterfassung des Geistes zusammenfallen; auf diesem Weg der Bewußtwerdung stellt die Mythologie das Zwischenstadium zwischen einem ursprünglichen, vorgeschichtlichen Monotheismus und dem Monotheismus der Offenbarungsreligion dar. Im Rahmen dieser umfassenden Selbstexplikation des Geistes ist nun die Frage zu stellen, welches der metaphysische Gehalt der Anfangsfigur ist, die darin zur Sprache kommt. Schelling interpretiert sie im Raster seiner sogenannten Potenzenlehre, im Verhältnis der Seinsweisen, über welche er den Begriff des wahrhaft Seienden entwickelt. Die erste Potenz ist die der reinen Möglichkeit, die zweite die des reinen Akts – entsprechend der Opposition von Substanz und Prädikat, Unbegrenztem und Begrenzend-Bestimmendem; ihre Vereinigung, die dritte Potenz, ist die sich selbst bestimmende, sich begrenzende Substanz. Diese ontologischen Grundbestimmungen sind Momente des Gottes- und Geistesbegriffs, die zugleich als eigenständige Figuren in der Religions- und Mythengeschichte auftreten. Bedeutsam in unserem Zusammenhang ist die positive Wendung, die Schelling der ersten Figur, der Idee des Noch-nicht-Seins gibt, die er nicht als Mangel, sondern als Freiheit, als Sein-Können faßt. Höher als das aktuelle, faktische Sein ist die Fähigkeit dazu, welche gleichzeitig die Möglichkeit zum Gegenteil, die Freiheit zum Nichtsein einschließt. So deutet Schelling den Namen Jahwes – »ich werde sein« – als Ausdruck dieser höchsten Souveränität:

48 Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 55 f.

49 Ebd., 208.

In ihm ist »ein freies Verhältnis Gottes zu dem Sein ausgedrückt«. Gott ist darin bestimmt »als der nicht bloß vom Sein noch *Freie*, mit dem Sein Unbehaftete«, als »reines *Wesen*, sondern er ist auch frei *gegen* das Sein, d. h. als lautere Freiheit zu sein oder nicht zu sein, ein Sein anzunehmen oder nicht anzunehmen«; er ist »nicht das *notwendig* Seiende . . ., sondern *Herr* des Seins.«<sup>50</sup>

Damit verweist die Anfangsfigur auf die eigenste Themenstellung der Philosophie. Sie will hinter das Bestehen in den Grund der Existenz, in den Ermöglichungsgrund des Seins zurückdenken: Nichts aber »ist schwieriger, als ursprüngliche Seins-Entstehung oder -Erzeugung zu begreifen.«<sup>51</sup> Hinter das Existieren soll auf das Wesen als »prius des Seins«, als »*potentia existendi*« zurückgegangen werden<sup>52</sup>, aber als auf einen Grund, der nicht notwendig immer schon in die Aktualisierung übergegangen ist und damit die Herrschaft über sich verliert; abstrakt gegenübergestellt, haben wir auf der einen Seite den »unendlichen Mangel an Sein«, auf der anderen »den unendlichen Überfluß von Sein«, das eine ist »*potentia pura*«, das andere »*actus purus*«, das eine das reine Seiende »ohne alles Sein«, das andere »das ganz in das Sein Ergosene, ohne Rückkehr auf sich selbst, ohne Subjektheit.« Gegen die schematische Definition Gottes als reiner Akt soll der Übergang zum Akt, das Aktualisieren der Potenz die Seinsweise des Geistes definieren: Doch gerade deshalb ist jene abstrakte Unterscheidung wichtig, um die Tiefe dieses Übergangs, das nicht Selbstverständliche des Schritts zum Akt und damit die wahre Natur des Absoluten zu erfassen. Nur als drittes, d. h. nur sofern wir die beiden abstrakten Bestimmungen – eines Subjekts ohne Realität und eines real Seienden ohne Selbstheit – voraussetzen, können wir ihre Einheit denken und die Definition des Geistes formulieren: Der Geist ist jenes Seiende, das in seiner realen Äußerung seine Souveränität nicht preisgibt, das »im Sein Macht zu sein bleibt«<sup>53</sup>.

Der im Rahmen der Mythologie thematisierte theogonische Prozeß läßt sich zugleich allgemein ontologisch interpretieren und bietet einen Zugang zur Aufhellung des eigentümlichen Seinsstatus des Anfangs. Es sind dieselben Potenzen, die als Momente des

50 Schelling, *Philosophie der Mythologie*, 45 f.

51 Ebd., 49.

52 Ebd., 51.

53 Ebd., 61 ff., 69.

Göttlichen und als Prinzipien des Werdens aller Dinge zu verstehen sind; Schelling zögert nicht, sie in den Termini der metaphysischen Ursachenlehre zu beschreiben: als *causa materialis*, *efficiens* und *finalis*, oder, in der auch schöpfungsmythologisch bedeutsamen Formel, als »1. das Unbegrenzte, Unbestimmte, 2. das Begrenzende, Bestimmende, 3. die sich selbst begreifende, sich selbst bestimmende Substanz, als welche sich nur der Geist darstellt.«<sup>54</sup> Generell gilt, daß erst ihr Zusammenwirken konkrete Wirklichkeit entstehen läßt; für sich sind sie abstrakte Prinzipien, die sich gegenseitig ausschließen. In spezifischem Sinn gilt dies für die erste Potenz, die gewissermaßen erst im nachhinein zur Grundlage, im Horizont des zweiten Prinzips als dessen Negation, als Seiendes ohne Sein gesetzt wird. Für sich genommen wäre der erste Anfang das Schrankenlose, Unbestimmte, das in seiner Alleinherrschaft alles bestimmte Seiende auflösen würde. Erst im Zusammenspiel mit dem Gegenprinzip, in Rückwirkung vom zweiten her, als überwundener wird der Anfang zu einem bestimmten Prinzip der Wirklichkeit, zum Grund des Seins. Die zweifache Wahrnehmung des Anfangs, der einmal an ihm selber, zum anderen in seiner Fundierungsfunktion für das auf ihn Aufbauende Thema ist, weist auf seine eigene Doppelseitigkeit. Was der Form vorausliegt, kann das die Form Bedrohende wie das von ihr Überwundene und Überformte – insofern auch von ihr Vorausgesetzte und Angeeignete – sein. Die Doppelung spiegelt sich in der metaphysischen Transformation des Chaos. Wo dieses begrifflich als gestaltlose (doch für die Gestalt empfängliche) Materie, als offener (doch begrenzbarer) Raum, als Prinzip der (bestimmbaren) Unbestimmtheit gefaßt wird, ändert sich das Verhältnis zwischen erstem und zweitem Prinzip: Ist der Stoff erst als solcher definiert, nachdem er als Gegenprinzip zur Form gesetzt ist, so ist das Chaos, für sich genommen, gerade das noch nicht Gesetzte und nicht Setzbare. In der Zusammenfassung der Philosophie der Mythologie, die Schelling in der 18. Vorlesung zur *Philosophie der Offenbarung* einfügt, beschreibt er dieses Verhältnis folgendermaßen:

Wenn wir uns »in den *Anfang* aller Natur, ja in die Zeit *vor* aller Natur« zurückversetzen, so ist jenes erste Prinzip »für sich selbst oder in seiner Schrankenlosigkeit ... eigentlich das Naturwidrige, der Gegensatz aller

54 Ebd., 124 f.

Natur, das gleichsam nichts von Natur wissen Wollende; – gerade darum, weil es in seiner Überwundenheit *Grund* der Natur, ist es in seiner unbeschränkten Allmacht, in seinem ausschließlichen Sein das Aufhebende aller Natur, ... jenes Angesicht Gottes, das kein Mensch sehen kann und leben, das alles Konkrete wie mit Feuer zerstören würde.« So in sich verbleibend, ist dieses erste Prinzip ein Zentralprinzip, das über die anderen Potenzen »eine gleichsam magische Gewalt ausübt«; tritt es aber aus seinem An-sich heraus, verliert es seine Zentralität und muß es »nun viel mehr gegen die nächst höhere Potenz *peripherisch* oder materiell (zur Materie, zum *hypokeimenon*) werden.« Diese Unterordnung widerstrebt seiner Natur; es findet zwischen beiden Potenzen ein Kampf statt, in dessen Verlauf die Alleinherrschaft der ersten gebrochen, diese in ihr An-sich zurückgedrängt und damit die wirkliche Grundlegung der Natur vollzogen wird.<sup>55</sup>

Schelling gibt hier eine spekulative Interpretation dessen, was bereits unter dem Stichwort der Unerkennbarkeit und des Dilemmas des Anfangs angesprochen wurde. Der Anfang ist dasjenige, das an ihm selber nicht zu vergegenständlichen ist, das sich gleichsam der direkten Manifestation entzieht und erst im nachhinein, retrospektiv zum Anfang gemacht und als solcher aussprechbar wird. Wichtig aber ist: Dieser eigentümlich zwiespältige Seinsstatus, der den Ursprung dem Nichtsein annähert, ändert nichts an seiner konstitutiven Funktion als Prinzip des Wirklichen.

Die konkrete Entfaltung des theogonischen Prozesses, den Schelling in seinen Vorlesungen mit großer Ausführlichkeit ausbreitet und den wir hier nicht im einzelnen aufzunehmen haben, beschreibt die gegenseitige Ablösung der Gottheiten nach dem durchgehenden Gesetz des Zusammenwirkens der drei Urpotenzen.<sup>56</sup> Sie allein sind das »*Wesentliche* im Prozeß ... die eigent-

55 Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 13, 386.

56 In jeder der drei Hauptmythologien sind alle Potenzen enthalten. I. Ägyptische Mythologie: 1. Typhon als »das alles verzehrende und gleichsam versengende« Prinzip (ebd., 401); 2. Osiris »der wirkende, der rein seiende Gott«; 3. »Horos, welcher der *als* Geist wirkliche Gott ist, der sein sollende, um dessen Geburt es in dem ganzen Prozeß zu tun war« (402). II. Indische Mythologie: 1. Brahma, als verschollener, bloß gewesener Gott verehrt; 2. Shiva, als Gott der Zerstörung, 3. Vishnu, der als Geist wirkende Gott (404). III. Griechische Mythologie: 1. Hades als »Grund aller Götter« (408) und erschreckende Unterwelt, 2. Poseidon, 3. Zeus.

lichen *Ursachen* . . ., die *wesentlichen* Götter«; alles andere ist Beiwerk, historisch-kulturelle Variation. Durchgängig kommt die Figur zum Tragen, wonach die »erste, anfänglich ausschließliche, keine andere neben sich zulassende Potenz« durch eine zweite überwunden wird und damit die Herabsetzung des ersten Prinzips »zum Grunde, die erste Grundlegung« stattfindet; dabei ist dieser Grund nicht bloß negative Voraussetzung, sondern soll er, »in sein An-sich zurückgebracht«, auch zur positiven Grundlage, »gleichsam zum Sitz und Thron – jenes Höchsten [werden], das eigentlich sein soll.«<sup>57</sup> Die früher genannte Leitidee der Wirklichkeit als Chaosbewältigung findet hier eine ihrer grundlegendsten und am weitesten ausgreifenden Behandlungen. Nicht nur soll das Chaos begrenzt und besiegt, seine Bedrohlichkeit gebannt werden. Zugleich soll es als Potentialität im affirmativen Sinn, als Ermöglichung und Grund von Welt verstanden werden. Das Ur-anfängliche, das der bestimmten Form vorausliegt, zeigt sich in der Vielfalt seiner Aspekte: Das (noch) nicht Seiende (im Gegensatz zum Daseienden) ist zugleich an ihm selber als das rein Mögliche (im Gegensatz zum Aktualen) gedacht (womit sich die theologische Idee der höheren Freiheit zum Sein oder Nichtsein verknüpft); im Verhältnis zum Wirklichen zeigt sich das Potentielle sowohl als negative Macht der Auflösung wie als Voraussetzung und positiver Grund. Zur Ambivalenz des Ursprungs (als Grund und Bedrohung) gesellt sich eine neue Differenz der Hinsichten: Sie hält auseinander, ob der Anfang an ihm selber – gleichsam in seiner virtuellen Alleinherrschaft, der er alles unterwirft – oder aus der Perspektive des Späteren, dem jener Anfang als Ausgangspunkt und Voraussetzung dient, betrachtet wird. Die eigenste Intention, die Schelling zum Tragen bringt, sucht hinter das Sein zurück, auf einen Grund des Seins hinzudenken. Es ist unverkennbar, daß auch der Mythos, paradigmatisch in Gestalt der Schöpfungsmythen, diese Intention teilt – ja, daß diese womöglich seine eigenste, ihn von der Metaphysik abhebende Stoßrichtung mitausmacht. Es könnte sein, daß es zur Eigenart des Mythos gehört, jenen Grund stärker in seiner Abgründigkeit, seiner bedrohlichen Unfaßlichkeit gegenwärtig zu machen, als dies der religionsphilosophischen Deutung Schellings – und erst recht der Metaphysik – entspricht. Mit Nachdruck legt uns der Ursprungs-

mythos die Frage vor, ob das Chaos tatsächlich in solcher Weise zu überwinden ist, daß es sich in einen affirmativen Grund verwandelt und die Ursprungsbesinnung zum Nachvollzug einer wirklichen »Grundlegung« wird.<sup>58</sup>

### 3.2.4 Das Chaos als Unendlichkeit und Bestimmungslosigkeit

Auf dem Wege der Annäherung, der inneren Verweisung zwischen Chaos und Kosmos ist ein Schritt über das Bisherige hinauszuweisen. Was der Welt vorausliegt, ist nicht das reine Nichts. Im Gegenteil, eigentlich war alles schon da, doch im Zustand der Nicht-Differenziertheit, der Nicht-Gestaltetheit, der formlosen Materie, aus welcher die Gebilde erst hervorgehen bzw. vom göttlichen Handwerker geschaffen werden. Bestimmungslosigkeit und Unendlichkeit machen die grundlegendsten ontologischen Merkmale des Chaos aus. Sie sind gewissermaßen noch basaler als die für uns mit der Wortbedeutung assoziierten Vorstellungen der Ordnungslosigkeit und des Durcheinander, worin das Gegebensein der unkoordinierten Elemente impliziert ist; demgegenüber bezeichnen das unbegrenzte Wasser, der leere Raum, die undurchdringliche Finsternis einen noch radikaleren Gegensatz zur bestehenden, geformten Welt. Dabei werden die beiden Bedeutungskomponenten des Unbegrenzten und des Unbestimmten (bzw. der Grenze und der Bestimmtheit) im Mythos wie in der Onto-

58 Diese Anfangsproblematik spiegelt sich im Status des Mythos als solchen. Dessen Entstehung hat mit dem Verlust der ursprünglichen Einheit, der Zerstreuung der Völker, Sprachen und Gottheiten zu tun: Sie ist Resultat des Sündenfalls, jener »Urtatsache« oder vielmehr »unvordenklichen Tat, ohne welche es überhaupt keine Geschichte geben würde« (ebd., 385); Mythologie als das Auseinanderfallen der Momente des Göttlichen ist zugleich Suche nach deren Einheit, deren Wiederherstellung sich dem ebenso uneinholbaren göttlichen Eingriff der Offenbarung verdankt. – In anderer Weise wird die Unvordenklichkeit des Ereignisses, seine Nichtableitbarkeit aus der anfänglichen Potentialität durch die Metaphysik bekräftigt. So argumentiert Aristoteles gegen die den Theologen und Naturphilosophen zugeschriebene Auffassung, wonach alles aus der Nacht und dem »Zusammensein aller Dinge« (Anaxagoras) hervorgeht: *Metaphysik* XII. 6, 1071 b 26-29; XII. 7, 1072 a 19-21.

logie in ungetrennter Einheit gegenwärtig; schon die Terminologie – *apeiron/peras*, *terminus/determinatio*, *finis/definitio/infinitum* – ist dafür bezeichnend. Eine der nächstliegenden Parallelisierungen des Mythos mit der vorsokratischen Philosophie besteht in der Annäherung zwischen dem Chaos von Hesiod und Anaximanders Lehre vom *apeiron*, in welchem die qualitative und die räumliche Konnotation ungeschieden beieinander sind.<sup>59</sup> Es ist ein bemerkenswerter Umstand, daß das allererste literarische Zeugnis der Philosophie, über das wir verfügen, das Fragment des Anaximander, jene mythische Schöpfungsvorstellung, welche das ursprüngliche Werden als eine Emergenz des Bestimmten aus der amorphen Masse präsentiert, zu seiner Grundlage hat. Dem eigentlichen Zentralsatz, der vom Entstehen und Vergehen aller Dinge spricht, geht die von allen antiken Autoren berichtete Grundthese voraus, daß das *apeiron* – das Unbegrenzte/Unbestimmte – die *arche* sei (B1, A1, A16). Dabei unterstreichen Simplicios und Theophrast, daß Anaximander als erster den Begriff *arche* eingeführt habe (B1), während Aristoteles und Diogenes Laertios hervorheben, daß das Unbegrenzte hier nicht als ein bestimmtes Element (etwa wie bei Thales als Wasser), sondern als etwas anderes als dieses, abstrakter gefaßt sei (A1, A16). Es scheint durchaus naheliegend, wenn die These vom *apeiron* sowohl in die Nähe der späteren ontologischen Ausformulierungen (des Stoffs, des Raums, der *dynamis*), wie der früheren mythologischen Prägungen (des Chaos, der Nacht) gerückt worden ist. Gleichwohl läßt sich Hesiods Ausgangspunkt nicht einfach mit Anaximanders *apeiron* oder den späteren ontologischen Fassungen des Unbestimmten kurzschließen. Viele Autoren haben darauf hingewiesen, daß das Wort »Chaos« keine ungegliederte Masse bezeichnet, sondern die gähnende Leere. »Chaos« ist verwandt mit »chaino«/»chasko« (klaffen, sich öffnen), »chasma« (Kluft, Abgrund). Letzteres ist ein gängiges Wort des Vokabulars; »Chaos« ist vor Hesiod nicht zu finden, nachher öfters aufgegriffen, immer mit kosmogonischen Bezügen. Aristophanes läßt die Vögel im Chaos herrschen<sup>60</sup>, und schon im 5. Jahrhundert ist der Begriff nach Hölscher »ein halbphilosophischer Modeausdruck

59 Vgl. F. Solmsen, »Chaos und Apeiron«, in: *Kleine Schriften*, Hildesheim 1968, 68-91.

60 *Vögel* 1218.

für den Luftraum geworden«<sup>61</sup>, den etwa Euripides aufnimmt, wenn er das, »was zwischen Himmel und Erde ist«, als Chaos bezeichnet<sup>62</sup>; diese Idee nimmt Aristoteles auf, indem er das Chaos als Raum interpretiert.<sup>63</sup> Vielfältige Vorschläge sind zur Deutung des ursprünglichen Wortsinns gemacht worden, die sich gegenseitig teils ergänzen, teils ausschließen. Tatsache ist, daß Hesiod den Terminus in schroffer Kürze, ohne weitere Explikation einführt, ohne ihn etwa wie Ovid durch Umschreibungen des Urzustandes zu konkretisieren; dies läßt darauf schließen, daß er Bekanntes nennt, sowohl das Wort wie die Sache voraussetzt. Die Sache ist die der Kosmogonie, wobei die Hauptassoziation bei Hesiod, im Gegensatz zu den orientalischen Weltbildern, die damit die Vorstellung des Umfassenden assoziieren, auf die unterirdische Tiefe geht – weniger auf die Höhle, die einen umfängt, als auf den Abgrund, der einen verschlingt.<sup>64</sup> Allerdings sind die beiden Konnotationen des Unbegrenzt-Unbestimmten auch seinem Vorstellungshorizont nicht fremd. Sie kommen zwar nicht am Anfang, wohl aber im Fortgang der genealogischen Erzählung zu Wort, wenn es darum geht, die Abwehr gegen das Chaos zu beschreiben, die Trennungen und Mauern, die es eingrenzen und die geformte Welt vor ihrer Wiederauflösung bewahren. Der Einsturz des Himmels auf die Erde – die Rückgängigmachung der elementarsten kosmischen Trennung –, den Hesiod hypothetisch ausmalt und ausdrücklich als Chaos kennzeichnet, ist die Rückkehr in den Urzustand der schlechthinnigen Zerstörung (*Theogonie* 700-704). Ebenso signifikant ist die Schilderung der inneren Unendlichkeit des Abgrundes (die der Rigidität seiner Begrenzung nach außen korrespondiert). Es ist die Unendlichkeit der Tiefe, die Hesiod in zwei Bildern zeichnet. Das erste bezieht sich auf den Sturz der Titanen: So weit werden sie unter die Erde getrieben, wie der Himmel über der Erde steht: Beidemale müßte ein eherner Amboss neun Tage und Nächte fallen, um am zehnten auf der Erde bzw. im Tartaros anzukommen (702-725). Das zweite Bild bezeichnet den Tartaros als riesigen Schlund, dessen Grund keiner im Lauf eines Jahres, nachdem er einmal die Pforte durchschritt, erreichen könnte (740 f.).

61 Hölscher, »Anaximander und die Anfänge der Philosophie«, 147.

62 *Kadmos* Fr. 448 N<sup>2</sup>.

63 *Physik* IV. 1, 208 b 28.

64 Hölscher, a.a.O., 147.



Es sind Umschreibungen des Unendlichen, die das Fehlen jeden Halts, das Gefühl des Schwindels, des Erschreckens und Zurückschreckens vermitteln: »Denn entsetzlich auch für unsterbliche Götter ist dieser Graus« (743 f.). Der Antagonismus der Welten kommt in diesem Entsetzen zum Ausdruck, das eher Seinsregionen als Motive und Charaktere der besiegten Kampfgegner betrifft und das sich dann auf alle jene unterirdischen Mächte überträgt, die an der Schwelle und in der Nähe des Tartaros angesiedelt sind: die verderbliche Nacht (757) und ihre Kinder, der Tod, der den unsterblichen Göttern verhaßt ist (766), die schreckliche Persephoneia und der furchtbare Kerberos (768 f.), die entsetzliche Styx, die ganz fern den Göttern wohnt und zum Unheil der Götter wirkt (776 f., 792). Die Metaphorik des Tartaros enthält die Bilder des Dunkels, des undurchschaubaren Nebels, des modrigen Raums (729-745), die allesamt den Eindruck des Unendlichen und Abgründigen, den Affekt des Grauens und Schreckens verstärken. Daß dieser nicht nur die hilflosen, verängstigten Menschen, sondern sogar die Götter trifft, ist Anzeichen dafür, daß es hier um den absolut grundlegenden Gegensatz, um *die* ontologische Grundpolarität im Sein geht. Alles Seiende, Geformte, Lebendige bleibt fortwährend bedroht durch die Mächte der Zersetzung, der Auflösung.

Es ist kein Zufall, daß die mythologische Schilderung des Chaos, gerade wenn sie an späterer Stelle der Genealogie die Stabilisierung der gewordenen Welt gegen ihre Regression betrifft, beide Sichtweisen des Negativen zusammenschließt und das ontologisch Rudimentäre der Formlosigkeit mit dem Charakter des Bedrohlichen und Ängstigenden versieht. Versuchen wir dennoch, die Seite des wert- und affektmäßigen Negativismus (siehe 3.3) im Moment zurückzustellen, um vorerst die ontologische Charakteristik festzuhalten. Sie besteht im Fehlen dessen, wodurch das Chaos überwunden wird: Identität und Ordnung. Im Chaos, im embryonalen Vorstadium der Weltgenese ist nichts einzelnes zu identifizieren, in seiner Bestimmtheit festzuhalten, von anderem zu unterscheiden; und es lassen sich in ihm keine Relationen, Strukturen, Gliederungen und Gesetzmäßigkeiten ausmachen, keine Richtungen auseinanderhalten, keine Geschichten erzählen. Die Negativität gibt die Fluchtlinie der Chaosüberwindung vor: Ihr erster Schritt ist das Festhalten der Bestimmtheit, im Rahmen des Mythos: das »Einbrechen des Namens in das Chaos des Un-

benannten«. <sup>65</sup> Eigennamen sind die rudimentärste, zugleich stringenteste Weise der Identifizierung; ein bevorzugtes mythologisches Feld ist die Namengebung der Götter (siehe 5.1.3). Herodot berichtet vom Ursprung der griechischen Götternamen, die überwiegend von den Ägyptern und Pelasgern stammen; letzere hätten ursprünglich die Götter angerufen, ohne ihre Namen zu kennen. Auch innerhalb des theogonischen Fortgangs bildet die zunehmende Prägnanz und Eindeutigkeit der Identifikation eine wichtige Leitlinie. Im Rückblick sinkt der Ursprung in die »Namenlosigkeit des Ungestalten« zurück. »So ist Nereus in der griechischen Mythologie ursprünglich namenlos, der Alte von der See, auch als Proteus, der Erste, in der Odyssee eben noch nicht benannt, nur als das kinderreichste der Kinder des Pontos einer großen Genealogie vorgeordnet.« <sup>66</sup> Ähnlich ist das Chaos bei Hesiod nicht wirklich individualisiert, eher als Ort und Herkunft denn als quasi personifizierte Macht gefaßt, nicht Gegenstand eines Kults. Parallel zur Benennung steigert sich die Prägnanz der Gestalt: Der Übergang von den chthonischen zu den olympischen Göttern, die Stufenfolge von elementaren Naturmächten, animalischen, menschlichen und göttlichen Gestalten definiert zugleich eine Hierarchie der Bestimmtheit. Die Monster, Ungeheuer, mehrköpfigen Schlangen sind Verkörperungen der Ursprungsnähe mit ihrer wuchernden Unbestimmtheit, ihrem Trieb zur Entformung, Zerstörung und Diffusion. An den Extremen stehen sich auf der einen Seite die vollendete Individualität der schönen Göttergestalt, auf der anderen die gänzliche Abwesenheit von Form und Gestaltung gegenüber. Das Namenlose und Ungestalte ist auch das Diesseits der Individuation: Die Schöpfungsmythen zeichnen den Weg einer Seinswerdung, der zugleich Weg der Individuation ist. Im Unbegrenzten jedoch ist nichts für sich, nichts zur individuellen Gestalt kristallisiert; im Chaos gibt es keine Abzählbarkeit, kein Nebeneinander, keine Sukzession.

So wird das Chaos zum Inbegriff des Unerkennbaren, des Unnennbaren und Unbegreiflichen. Zahlreiche mythologische Figuren bringen diese Schranke des Begriffs zum Ausdruck. Als Beispiel sei an die acht Urgötter der ägyptischen Kosmogonie von Hermopolis erinnert, Personifikationen des Urwassers, der räum-

65 Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 40.

66 Ebd., 48.

lichen Unendlichkeit, der Gestaltlosigkeit, des Dunkels, des Verborgenen und Unbekannten, der Leere, der »Unertastbarkeit und Unspürbarkeit des Chaos«. <sup>67</sup> Das Chaos ist das Diesseits des Erkennens *als* Diesseits der Bestimmtheit. Es ist die Sphäre der Verborgeneheit, die alles Seiende gewissermaßen in sich einbehält, es nicht zur bestimmten Artikulation und damit zum wirklichen Sein gelangen läßt. Das Vorstadium des Seins, als Stadium des (Noch-)Nichtseins und bloßen Möglichseins, ist dies in Ermangelung von Grenze und Bestimmtheit. Was nicht ein bestimmtes Seiendes ist, ist *nicht*; Bestimmungslosigkeit ist die »Bestimmung« des Nichtseins. Das reine Sein, als »das Unbestimmte, Unmittelbare, ist in der Tat *Nichts* und nicht mehr noch weniger als Nichts.« <sup>68</sup> Die ontologische und epistemologische Negativität sind nicht voneinander geschieden: Nur durch die feste Bestimmtheit *ist* Seiendes und ist es erkennbar.

### 3.2.5 Das Chaos als Anfang und Quelle des Seienden

Als letztes ist dieses Bild vom Chaos gleichsam in seiner positiven Gegenvariante aufzunehmen. Das Chaos ist nicht nur Abwesenheit von Bestimmung und darin Seinsmangel; ebenso kann es als Ursprung und Quelle aller Dinge erscheinen, als Grund und Anfang einer Entwicklung, als Keim des werdenden Kosmos. Für Ovid ist das Chaos der ungeordnete Urstoff der Welt, der die *semina rerum* enthält. <sup>69</sup> Auch die vorsokratischen Lehren nähern sich dieser Vorstellung an, wenn sie die Auffassung vertreten, daß in einem absoluten Sinn nichts entstehe und vergehe, sondern aller Wandel nur auf Veränderung zurückzuführen sei, wozu sowohl die Transformation der Urstoffe wie der Gestaltwandel und die quantitative Änderung der Mischungsverhältnisse zählen. Nach Aristoteles bildete eben diese »gemeinsame Überzeugung sämtlicher Naturphilosophen, daß aus Nichtseiendem nichts entstehe«, auch den Grund für Anaxagoras' These, daß am Anfang »alles zusammen war«. <sup>70</sup> Es ist die Vorstellung einer undurch-

67 Frankfort u. a., a.a.O., 60; vgl. Sauneron/Yoyotte, a.a.O., 72 f.

68 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: *Werke*, Bd. 5, 83.

69 *Metamorphosen* I. 9.

70 *Physik* I. 4, 187 a 27-30.

dringlichen Mischung aller Elemente, worin diese nach dem Referat des Simplikios in unendlicher Zahl und unendlicher Kleinheit vorhanden sind und infolge dieser Kleinheit nicht erkennbar sind (DK 59B1). Die Vorstellung, daß der Urzustand keimhaft die Weltgenese in sich enthalte<sup>71</sup>, ist eine in verschiedenen mythologischen Figuren zum Ausdruck gebrachte Anschauung. Sofern sie den Anfang als positiven Grund konzipiert, unterscheidet sie sich von den genannten Konzepten, die den Ursprung entweder als reine Potentialität, die nichts aus sich selber hervorzubringen vermag, oder im Gegenteil als Nichtsein und Instanz der Auflösung betrachten. Demgegenüber kommt hier eine entwicklungstheoretische Grundanschauung ins Spiel, wie sie etwa Hegel seiner Geistesphilosophie zugrunde legt, wonach die *potentia* des Anfangs nicht leere Möglichkeit, sondern dynamischer Trieb und Macht der Entwicklung ist.

Indessen ist auch in der positiven Deutung des Ursprungs eine Differenzierung erforderlich. Als kreative Potenz kann das Chaos nach zwei Seiten erscheinen: einerseits als Keim der auszubildenden Gestalt, als Anlage, in welcher die Stadien der Entwicklung und Konturen der Ordnung vorgezeichnet sind, andererseits als die ungeordnete Vielfalt, die gegenüber der starren Identität und verfestigten Ordnung das Potential der lebendigen Kräfte enthält; das eine Mal als Vorform, das andere Mal als Gegenpotenz der Gestalt.

Zu den Vorstellungen des ersten Typus, welche die Fruchtbarkeit des Urzustandes versinnbildlichen, gehört das Element des Wassers als Urquell von allem. Aristoteles vermutet, daß auch der erste Naturphilosoph, Thales, zu seiner berühmten These, das Wasser sei Grund von allem, deshalb gekommen sei, »weil er sah, daß die Nahrung aller Dinge flüssig sei und die Wärme selbst daraus entstehe und ihre Lebenskraft von dort her nehme . . ., und auch weil die Samen aller Dinge über eine feuchte Natur verfügen«; ausdrücklich rückt er diese Anschauung in die Nähe jener ältesten Mythendichter, die den Okeanos und die Tethys zu Schöpfern der Entstehung gemacht haben.<sup>72</sup> Das Wasser verkör-

71 Bei Anaxagoras ist sie noch gesteigert durch die Konzeption von Elementen (Homöomeren), die selber alle Elemente in unendlicher Mischung in sich enthalten.

72 *Metaphysik* I. 3, 983 b 20-31.

pert zum einen – wie die Luft und das Feuer – das Element des Flüssigen und Veränderlichen, aus dem jede Gestalt hervorgehen und in das jede Gestalt sich zurückverwandeln kann; und es steht zum andern für das Element des Fruchtbaren, die grenzenlose Potentialität des Lebens. Ein anderes Symbol ist das Urei der Orphiker, als Vorstellung einer ursprünglichen Ganzheit, die zwischen der ursprünglichen Nacht des Chaos und der Geburt von Himmel und Erde entsteht und aus der sich dann die ganze Welt herausentwickelt<sup>73</sup>; auch in Texten der ägyptischen Mythologie findet sich die Vorstellung eines kosmischen Ureis als Ursprung der Erde und Götter<sup>74</sup>, neben der Vorstellung einer Urlotusblume als Hülle der Sonne und des Lebens.

Strukturell sind es zwei Vorstellungen, die in diesen Symbolen zum Ausdruck kommen: die ursprüngliche Einheit und Ganzheit, aus der durch Differenzierung alles hervorkommt, und das potentielle Ansichsein, das alles Reale keimhaft in sich birgt. – Die erste Figur, die Einheit des Urzustandes ist gefaßt als eine, in welcher die Elemente und Gebilde noch nicht gegeneinander unterschieden sind; sie ist eine Totalität, die als ganze quasi punktuell, als kompakte Größe besteht, Gegenbild zur entfalteten Ganzheit, in welcher alles seinen Platz und seine Bestimmtheit besitzt. Auch wo sie Konnotationen eines paradiesischen Urzustandes impliziert, bleibt sie als retrospektive Projektion von der prospektiven Idee einer Versöhnung der Gegensätze verschieden. Mit unterschiedlichen Akzenten findet sich die Vorstellung der ursprünglichen Ganzheit bei den alten Autoren. Während das *homou panta* bei Anaxagoras einen physikalischen Anfangszustand beschreibt, der als solcher nicht wertmäßig besetzt ist, schildert Empedokles eine anfängliche Einheit, die durch die Macht der Liebe zustande kommt und im dynamischen Gegensatz zum Prinzip des Streits steht. Die in sich geschlossene göttliche Ur-ganzheit, der Sphairos, ist von Freude erfüllt und kennt »keinen Zwiespalt und keine Zerrissenheit« (DK 31B27, 27a, 28). Nietzsche hat die ursprüngliche Einheit sowohl als Leitidee des Anaximanderfragments wie als geheime Sehnsucht der Tragödie gedeutet: die Kunst als Dialektik zwischen dem Ur-Einen als heilender Macht und der Individuation als Quell allen Leidens. Evoziert

73 Vgl. Aristophanes, *Die Vögel* 690-702.

74 Sauneron/Yoyotte, a.a.O., 56 f., 51 f.

wird eine Einheit des Lebens – zwischen den Menschen wie zwischen Mensch und Natur –, die der Trennung vorausliegt und zugleich als produktiver Urgrund alles Leben ermöglicht. Nach einer anderen Hinsicht bildet der Anfang dort einen schöpferischen Grund des Fortschreitens, wo er als Anlage, als Keim einer Entwicklung fungiert. Sinnbild dafür ist die Natur: Sie steht für das noch Unentfaltete, das aber auf eine Entwicklung hin angelegt ist, das in sich den virtuellen Reichtum des Ganzen wie die bestimmte Ausrichtung der teleologischen Entfaltung besitzt. Auch wenn das spätere Denken dieser Idee mit Vorbehalt begegnet – sie entweder als uneinholbar oder als unzulänglich zurückweist –, steht außer Frage, daß eine in Schöpfungsmythologien vielfach hineinspielende Vorstellungsweise den Ursprung als Keim, als Potential eines Werdens präsentiert.

Nun umreißen die Motive der ursprünglichen Ganzheit und Potentialität, wie gesagt, nur eine von zwei Perspektiven, unter welchen die Produktivität des Ursprungs ansichtig wird. Mit dem Ursprungsgedanken, sofern er die allererste Herkunft meint, ist die Gegenperspektive vielleicht noch näher verwandt, welche die Ungeregeltheit und Ordnungslosigkeit des Chaos beleuchtet. Die Wildheit, die sich als Destruktivgewalt gegen die Form äußert, kann auch Quelle und Lebenskraft sein: Gerade die Festgelegtheit von Ordnung und Gestalt gilt dann umgekehrt als Figur des Toten. So hat Nietzsche die Kraft zur Zertrümmerung als Voraussetzung der wahren Schöpferkraft beschrieben.<sup>75</sup> Auch in der Mythosdeutung ist das periodische Wiedereingehen in das Chaos – das Begehen der Dionysien, die kultische Vergegenwärtigung der Zerstörungsmächte – als Revitalisierung verstanden worden. Es geht hier nicht nur darum, sich der überwundenen Bedrohung zu vergewissern, sich gleichsam vom sicheren Ufer aus des Anblicks des Sturms, der Entfernung zum Abgrund zu erfreuen. Nicht nur die Unterwerfung des Chaos, sondern seine elementare Schrankenlosigkeit, sein Durchbrechen aller Form werden als Ursprung erfahren: Die anarchische Vielfalt und Ungezügeltheit hat nicht nur das Gesicht der feindlichen Macht, sondern auch das der re-

75 Vgl. auch das Motiv einer Revitalisierung durch den Krieg, dessen periodische Wiederkehr Autoren wie Burckhardt und Hegel als Erschütterung der erstarrten Lebenskräfte und verkrusteten Verhältnisse beschreiben.

generierenden, schöpferischen Potenz, die assimiliert und in die Formbildung integriert werden kann. Die in der ägyptischen Mythologie hervortretende Figur des Nichtseienden illustriert die Doppelvalenz von Destruktionsmacht und Fruchtbarkeit:

»Täglich taucht die Sonne zurück in den Urozean, täglich umfängt er – im Schlaf – alle Wesen. Er reinigt und belebt, das morgendliche Wiederauftauchen aus dem Nun ist im wahrsten Sinne eine Neugeburt, in der die Welt für einen Augenblick wieder die Vollkommenheit erlangt, die sie bei ihrer Schöpfung besessen hat. In jährlichem Zyklus taucht auch das Fruchtländ des Niltals wieder in die Urflut – in Gestalt der Nilüberschwemmung, die ›das Seiende belebt‹, ihm frische Kräfte und Fruchtbarkeit zuführt. Jegliches Seiende nutzt sich ab und bedarf der Regeneration, die nur aus einer vorübergehenden Verneinung und Aufhebung des Seins entspringen kann. . .

Kaum eine andere Kultur hat das Nichtsein und seine schöpferische Potenz so vollkommen in ihr Leben integriert wie die ägyptische, hat so das Nichtseiende bejaht, ohne ihm anheim zu fallen.«<sup>76</sup>

Doch lassen sich auch zahlreichen anderen Kulturen Zeugnisse dieser Zwiespältigkeit des Chaos, des Junktims von Auflösung und Erneuerung entnehmen.<sup>77</sup> Besonders eindringlich wird die Doppelung in römischen Kulte (Saturnalien u. a.) erfahren, in denen die Mächte des Zusammenhalts und der Übertretung geradezu als zwei Instanzen des Heiligen figurieren. Zum Ausdruck kommt darin das Bewußtsein, daß die Welt, um ihrer »tödlichen Versteifung zu entgehen, . . . ohne Unterlaß wiedererschaffen« werden muß.<sup>78</sup> Sprechend ist auch die buddhistische Lehre, daß jeder Versuch, Ordnung durch Festlegung des Chaos zu erreichen, dieses notwendig tötet: »Nur solange Hun-tun [das Chaos] er selbst bleibt, kann er in seiner ursprünglichen Form lebend sein. Sobald er aber durch Fixierung und Formalisierung zum ›Kosmos‹ gemacht wird, kann seine Lebensaktivität sich nicht län-

76 Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 176-179.

77 Der von E. Hornung und T. Schabert herausgegebene Sammelband *Strukturen des Chaos* versammelt solche Zeugnisse unterschiedlichster Provenienz (islamische Mystik, römische Kulte, Zen-Buddhismus, griechische Philosophie, Gnosis etc.).

78 J. Thomas, »Rom oder die verwandelte Gewalt: Der Mythos der Regeneration bei den Römern«, in: Hornung / Schabert (Hg.), a.a.O., 49-87, 52.

ger erfüllen, und er muß sterben.«<sup>79</sup> In anderem Kontext werden diese ontologischen Verhältnisse durch die psychische Dynamik des Schöpferischen bekräftigt; gerade die tiefenpsychologische Forschung stößt auf den Untergrund des Zerstörerischen als unbewußtes Fundament des Hervorbringens. Teils wird diese Polarität als zyklischer Wechsel vorgestellt, so wenn eine schizophrene Episode »durch Träume von der Zerstörung der Welt vorbereitet« wird und nach ihrem Abklingen schöpfungsmythologische Motive und Phantasien hochkommen, die die Welt aus einem kleinen Keim wieder aufbauen.<sup>80</sup> Als struktureller Antagonismus gehört der Gegensatz zur schöpferischen Persönlichkeit, welche der Kraft zur Sprengung der festen Formen bedarf als einer »Gegenfunktion, die die Festigkeit des kollektiven Bewußtseins ständig aufbricht und auf diese Art die Tür offen hält für das Einfließen neuer schöpferischer Inhalte.«<sup>81</sup> Plastisch tritt uns der Gegensatz der seelischen Kräfte im Mythologem des Zwillingschöpfers entgegen, wobei in primitiven Stämmen die schöpferische Doppelgestalt typischerweise als Dualität ohne ethische Schattierung, in höher entwickelten Stämmen dagegen mit einer wertmäßigen Hierarchie auftritt.<sup>82</sup> Aufschlußreich ist ebenso die Schwergewichtverteilung zwischen verschiedenen Kulturen. Gegen das in unserem Kulturraum vorherrschende deus-faber-Motiv formuliert der Schöpfungsmythos des chinesischen taoistischen Philosophen Dschuang Dsi ein Gegenmodell: Der Schöpfungsakt, der auf Formung und Bewußtmachung zielt, führt dazu, das Chaos, das Gegenwesen zu töten – das Chaos als erstes Opfer einer Schöpfung, die sich als »eine Art Mord... an einem liebenswürdigen und unschuldigen Wesen« vollzieht.<sup>83</sup> Die gängige Vorstellung des Chaos als Inbegriff der formauflösenden Kräfte wird kontrapunktiert durch die Deutung der Formung als Disziplinierung und Tötung. Diese Gegenlektüre wird sich bis in die kritische Auseinandersetzung mit dem mythischen Erbe der Metaphysik hinein fortsetzen.

79 E. Kawamura, »Das Problem von Chaos und Kosmos im Zen-Buddhismus«, in: Hornung / Schabert (Hg.), a.a.O., 89-127, 90.

80 M.-L. von Franz, *Schöpfungsmythen. Bilder der schöpferischen Kräfte im Menschen*, München 1990, 17.

81 Ebd., 82.

82 Ebd., 93 f.

83 Ebd., 119 ff.



Gezeichnet wird hier eine Schöpfungskraft des Chaos, die nicht der internen Defizienz des Anfangs, der Unvollständigkeit der Form, sondern der Gegenkraft zur Form entstammt<sup>84</sup>. Im ganzen ist damit ein Bogen gespannt, der vom reinen Nichtsein über die Bestimmungslosigkeit und Potentialität zum produktiven Ursprung führt. Im ganzen dieser Momente entfaltet sich die Ontologie des Chaos als des Anderen zur geformten Welt.

### 3.3 Das Chaos als das Nichtseinsollende

#### 3.3.1 Die Angst vor dem Chaos

Der Schluß der vorausgehenden Beschreibung hat zugleich die Komplementärseite des Chaos in den Blick gebracht: das Chaos nicht als ontologische Kategorie, sondern als lebensweltliche Größe; dabei stellt die Vorstellung des Chaos als Lebensquell gleichsam die Ausnahme, den internen Gegenakzent zur grundlegenden und allgemeineren Vorstellung dar, wonach das Chaos als bedrohliche und destruktive Macht gilt. Diese allgemeine Figur ist nun ins Auge zu fassen. Sie verkörpert die zweite Seite der Negativität des Chaos: Dieses ist nicht nur das Nichtseiende (oder Noch-nicht-Seiende), sondern das Nichtseinsollende. Daß etwas nicht sein soll, erfahren wir in der Reaktion des Affekts, daran, daß wir es nicht wollen oder nicht wollen können, daß wir vor ihm zurückschrecken, uns vor ihm ängstigen, es bekämpfen. Diese ›aversive‹ Grundhaltung – anthropologisch gleich fundamental wie die positive Strebensnatur (›appetitus‹) des Menschen – kann verschiedenen Stoßrichtungen folgen und sich in verschiedener Weise äußern; je nachdem tritt das Negative selber in verschiedener Gestalt auf. Um uns die Figur des Chaos als eines Nichtseinsollenden deutlicher zu vergegenwärtigen, haben wir in einer Art Komplementärbetrachtung beide Seiten, die affektive Reak-

84 Vgl. Nietzsche, *Geburt der Tragödie*, 70: »Damit aber bei dieser apollinischen Tendenz die Form nicht zu ägyptischer Steifigkeit und Kälte erstarre, damit nicht unter dem Bemühen, der einzelnen Welle ihre Bahn und ihr Bereich vorzuschreiben, die Bewegung des ganzen Sees ersterbe, zerstörte von Zeit zu Zeit wieder die hohe Flut des Dionysischen alle jene kleinen Zirkel, in die der einseitig apollinische ›Wille‹ das Hellenentum zu bannen suchte.«

tion und die Negativmacht des Chaos in ihren verschiedenen Facetten zu beleuchten.

Die affektive Reaktion läßt sich in unmittelbarem Anschluß an die bisher entfaltete Ontologie des Chaos fassen. In seinen negativen Zügen ist das Chaos als Nichtsein, als Grenzenlosigkeit und Bestimmungslosigkeit gedacht. Nichtsein und Unbestimmtheit aber sind exemplarische Gegenstände von Angst. Angst gilt der modernen Existenzphilosophie als jene Grundbefindlichkeit, in welcher der Mensch Aufschluß über sich, sein Wesen und seine Stellung in der Welt gewinnt. Angst, erfahren im Bedrohtsein, in der Unsicherheit, im Schrecken, kann verschiedenes zum Anlaß haben: die feindliche Macht, die mich zu vernichten droht, das Ausgesetztsein in unbekanntem Gebiet, das Alleinsein und Verlorensein, aber auch die innere Unentschlossenheit im Wollen und Verhalten, das Unbekanntsein mit sich selber, das Entwurzeltsein, die Uneindeutigkeit von Situationen, die Unabsehbarkeit der Zukunft. Erscheint zunächst die Konfrontation mit der äußeren Übermacht, die unmittelbar bevorstehende Aggression als das eigentlich Bedrohliche, so erweist sich letztlich die Erfahrung von Unvertrautheit, Unbestimmtheit und Kontingenz als tieferer Grund der Angst. In dem Maße, wie die Welt ihre Konturen verliert, entzieht sie uns die Möglichkeit, in ihr Halt zu finden. Das Bestimmungslose und Formlose ist unerkennbar, unüberschaubar, unbeherrschbar. Die Verflüchtigung der festen Gestalt ist nicht einfach negative Abwesenheit, das Fehlen identifizierbarer Konturen, sondern wird sozusagen positiv als Bedrohung und Feindseligkeit erlebt – auch wenn und gerade wenn sich in ihr keine bestimmte Gefahr, kein zu fürchtender Gegner ausmachen läßt. Die seit Kierkegaard geläufige Unterscheidung zwischen gegenstandsbezogener Furcht und gegenstandsloser Angst benennt diese Differenz; die Überführung in Furcht – die Identifikation und Eingrenzung des Bedrohlichen – ist eine Form der Angstbewältigung.

Versuchen wir näher zu beschreiben, worin die Angsterfahrung besteht. Ein erstes Moment ist das der Orientierungslosigkeit und Haltlosigkeit. Die Diffusion der Grenzen und Richtungen beraubt uns der Möglichkeit, Welt zu begreifen und uns in ein bestimmtes Verhältnis zu ihr zu setzen, uns in ihr zu situieren. Labyrinth und Rätsel versinnbildlichen die Verunsicherung, die mehr ist als ein theoretisches Nichtzurechtkommen. Im Rätsel

liegt eine Irritation, etwas Bedrohliches – drastisch verkörpert in der thebanischen Sphinx, die jeden tötet, der das Rätsel nicht zu lösen vermag –, im Labyrinth etwas Verschlingendes, Gewaltsames, das uns in seine Macht nimmt. Der Verlust der äußeren Orientierung schlägt um in das innere Sich-Entgleiten; als letzter Kern der Angst zeigt sich das Gewahrwerden der Bestimmungslosigkeit und Kontingenz seiner selbst – einer Haltlosigkeit aufgrund des Fehlens objektiver Stützen und eigener fester Bestimmtheit. Das Gefühl des Schwindels vor dem Abgrund wird von Platon bis Jaspers als Metapher für den Ursprung philosophischen Fragens genannt, für jene Verunsicherung, die dem Wissenwollen vorausgeht; es ist das Gefühl der Bodenlosigkeit, des Stürzens und Fallens, das zu den elementaren Erlebnissen der Angst gehört, wie der feste Grund umgekehrt zu den Elementarbeständen von Sicherheit. Das griechische Wort für Sicherheit, *asphaleia*, bezeichnet – wie das lateinische *infallibilitas* – Sicherheit als Negation des Stürzens. Noch bedrängender als die im Angsttraum erlebte äußere Bodenlosigkeit ist die von der Existenzanalyse thematisierte innere Bestimmungslosigkeit: Angstauslösend ist zuletzt die Konfrontation mit der eigenen Freiheit; die Suche nach Sicherheit erscheint als Flucht vor der Freiheit. Es gibt ein Leiden an Kontingenz, an äußerer und innerer Unbestimmtheit, eine Unfähigkeit zum Aushalten der Ambivalenzen, auf welche mit zwanghafter Fixierung, Eingrenzung, Selbstbindung reagiert wird. Schon Kant hat in seinen Überlegungen über den *Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* die »Angst und Bangigkeit« vermerkt, mit der der Mensch auf die Entdeckung seiner Freiheit reagiert haben mußte: Aus der Instinktregeltheit in den »Stand der Freiheit« und die »Unendlichkeit« des Möglichen versetzt, stand er »gleichsam am Rande eines Abgrundes«. <sup>85</sup> Wenn zwar die Erfahrung der Entgrenzung auch lustbesetzt sein kann, so ist ihr dominanter Affekt die Angst. <sup>86</sup> Nach Heidegger hat Angst nicht nur (im Gegensatz zur Furcht) mit Unbestimmtem, sondern mit der »wesenhaften Unmöglichkeit der Bestimmbar-

85 I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in: *Werke in sechs Bänden*, hg. W. Weischedel, Darmstadt 1964, Bd. 6, 83-102, 89. – Vgl. dazu B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt a. M. 1987, 23.

86 Zur Ambivalenz der Erfahrung des Negativen siehe 3.3.3.

keit« zu tun; darin liegt die Erfahrung des Entgleitens, der Unheimlichkeit.<sup>87</sup> Ähnlich hatte Kierkegaard auf die Unbestimmtheit der Freiheit für sich selber verwiesen: Angst ist »das sich für sich Zeigen der Freiheit in der Möglichkeit«, das In-sich-Gehen der Freiheit als Schwinden von Bestimmtheit und Wirklichkeitsverlust.<sup>88</sup> Kierkegaards Charakterisierung der Erfahrung des Schwindels wird von Sartre dahingehend spezifiziert, daß die Angst nicht dem möglichen Sturz in den Abgrund (als objektivem Ereignis), sondern der eigenen Möglichkeit des Sich-Hinunterstürzens, der Ungeschützttheit der Freiheit durch sich selber gilt.<sup>89</sup> Die Nicht-Determiniertheit meiner Zukunft durch mein gegenwärtiges Ich (bzw. meiner Gegenwart durch vergangene Entschlüsse) macht die Realität gewissermaßen haltlos, ungesichert: Nie kann ich gewiß sein, dasjenige, was ich sein will, wirklich zu sein, dazwischen ist der Sprung der Freiheit, der jede Bestimmtheit zur Möglichkeit verflüchtigt. Der Indeterminismus ist Einbruch des Nichtseins in die Fülle des Seins, Virtualisierung der bestimmten Setzung, Grundlosigkeit.

Was die Existenzphilosophie im Selbstverhältnis des Subjekts ausmacht, ist nicht auf das Selbstverhältnis beschränkt. Vielmehr geht es um die Urangst, die mit der Auflösung von Grenzen, dem Schwinden von Bestimmtheit überhaupt verbunden ist. Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt: Die Grundfrage der Metaphysik, für die Heidegger mit seiner Angstanalyse den Boden bereitet, ist die Frage, warum überhaupt »Seiendes und nicht vielmehr Nichts« sei.<sup>90</sup> Das Chaos, sofern es in seiner Tendenz zur Entformung die Kraft der Destruktion, den Sog des Nichtseins verkörpert, ist unmittelbar mit Angst und Schrecken assoziiert: Das umfassende Schwinden der Gestalt spiegelt sich im Subjekt als Angst vor dem Selbstverlust, als Todesangst wider. Es bleibt nicht ein wohlbestimmtes Subjekt der haltlosen Welt gegenüber: Die Unendlichkeit des dunklen Abgrunds, die selbst die unsterblichen Götter erschauern läßt (*Theogonie* 743 f.), ist die Unheimlichkeit des Ganzen, zu welchem das

87 M. Heidegger, »Was ist Metaphysik?« [1929], in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967, 1-20, 9.

88 S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, in: *Gesammelte Werke*, Abt. 11 & 12, Düsseldorf 1965, 114.

89 J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, 69.

90 Heidegger, a.a.O., 15, 19.

Subjekt selber gehört. Die Angst ist ein Affekt, in welchem Gegenstandsbezug und Selbstverhältnis nicht zu trennen sind.

Damit ist eine erste, die fundamentalste Schicht des Konfrontiertseins mit dem Chaos umrissen, die der ontologischen Kennzeichnung des Chaos am unmittelbarsten entspricht: Der basalsten Definition des Chaos als Nichtsein und Bestimmungslosigkeit korrespondiert der Affekt der Angst, der in allgemeinsten und grundlegendster Weise die Abwehr des Nichtseinsollenden artikuliert. Indessen erschöpft sich die Angst vor dem Chaos nicht im Konfrontiertsein mit der reinen Negativität des Nichtseienden und Unbestimmten; es gehört gerade zur Eigenart des Mythos, der Bedrohung ein konkreteres Gesicht zu geben: als fremde, feindliche, destruktive Macht.

### 3.3.2 Das Chaos als feindliche Macht

Das Chaos und seine Abkömmlinge treten als aktive Gegenmächte auf, als Potenzen der Gewalt und Zerstörung. Ihre genealogische Linie ist die Nachtseite der Götterwelt. Direkte Nachkommen des Chaos sind Nacht und Finsternis, die »zerstörerische Nacht« (*Theog.*, 224) ihrerseits bringt »das grause Schicksal, das finstere Ende und den Tod, den Schlaf und die Sippe der Träume, Momos, den Tadler und auch die schmerzbereitende Drangsal«, schließlich (nach weiteren Zeugungen, denen nicht nur Göttinnen des Dunkels entstammen) »das unselige Alter und den harten Zwiespalt« hervor (211 ff., 225).<sup>91</sup> Doch nicht nur die genealogische Linie, sondern die Macht des Ursprungs als solche behauptet sich in ihrer Zerstörungsgewalt: Uranos wie Kronos vergehen sich an ihrem Nachwuchs, den sie gewaltsam daran hindern, zum Leben zu kommen, und noch Zeus weiht die Menschen zuerst dem Untergang. Die Ursprungsmacht ist das zu Überwältigende, das Entstehende muß sich seiner Herkunft entreißen,

91 Hesiod fährt fort: »Aber die düstere Eris gebar die peinvolle Mühsal, Hunger, Vergessenheit auch und tränenerregenden Kummer, Schlachtgetümmel und Tötung und Kämpfe und Männergemetzel, Hader und Lug und Trug und Widerrede und Rede, Rechtsverletzung, Verblendung, eng miteinander vereinigt, endlich den Eid, der am meisten den erdbewohnenden Menschen schadet, wenn voller Absicht ein Mann einen Meineid geleistet.« (226-232).

dem Sog der Auflösung widerstehen: Vor allem im Kampf gegen das Chaos wird dessen eigene Bedrohlichkeit offenbar.

In der *Theogonie* Hesiods wird das Konfliktpotential, das im ursprünglichen Antagonismus angelegt ist, erst auf späteren Stufen, in späteren Gestalten manifest. Zwei Episoden vor allem sind hier zu nennen: der Kampf mit dem Drachen, mit den Monstern der Unterwelt, und die Titanomachie, der Kampf zwischen den alten Göttern und der Generation des Zeus; beidemal erscheinen die zu unterwerfenden Mächte als Repräsentanten der ursprünglichen Destruktionspotenz, die die Grenzen und Ordnung des Kosmos bedroht. Den Kampf mit dem Drachen inszeniert die *Theogonie* u. a. in zwei Konstellationen. Das eine Mal geht es um den Zwitter Echidna, halb rosiges Mädchen, »halb greuliche Schlange, Entsetzen erregend und riesig«, »unsagbares Scheusal, weder den sterblichen Menschen noch den ewigen Göttern ähnlich« (295-299), die mit Typhaon vereinigt eine Sippe mächtiger Monster hervorbringt, die ihren Gegenspieler und Bezwiner in Herakles, dem Sohn des Zeus finden: den unaussprechlichen, mächtigen Kerberos, die unheilbrütende Hydra, die feuerschnaubende, schreckliche Chimaira, die ihrerseits weitere Ungeheuer erzeugt. Das andere Mal (820-868) geht es um die Schlacht zwischen Zeus und dem Ungeheuer Typhoeus mit seinen »hundert Häuptionern wie von Schlangen und gräßlichen Drachen« (825): ein Kampf von äußerster Intensität, der Erde und Unterwelt zur Erschütterung bringt. F. M. Cornford hat in Zeus' Kampf mit dem Drachen – zu dem sich eindruckliche Entsprechungen in anderen Traditionen ausmachen lassen – den eigentlichen Knotenpunkt des griechischen Schöpfungsmythos gesehen: Das Schöpfungswerk ist erst vollendet, nachdem der Herrscher den Kampf mit den Mächten des Chaos aufgenommen und bestanden hat.<sup>92</sup> Die Gestalt des Drachens steht für die Unbändigkeit der nicht beherrschten Natur, die Schlange verkörpert das Nichtfestgelegte<sup>93</sup>, ihre Vielköpfigkeit das Wuchernde und Wilde.<sup>94</sup>

Die andere Episode, die Titanomachie, geht im Epos dem Kampf

92 Cornford, a.a.O., 106; zum Vergleich verweist Cornford auf *Psalm* 74, 13-17.

93 Vgl. Eliade, *Kosmos und Geschichte*, 31.

94 Typhoeus hat hundert Häuptionern (825), Kerberos fünfzig (312), Geryoneus drei (288), Chimaira drei (323), die Hydra ist vielköpfig (313).

mit dem Drachen unmittelbar voraus (617-819). Es ist ein Textblock und eine Vorstellung für sich; Anlaß und Beginn des Kampfs bleiben im Dunkel.<sup>95</sup> Die Schlacht wird gleichsam in zwei Schüben beschrieben. »Zehn endlose Jahre« dauert bereits der mühevoll und unablässige Kampf zwischen den Titanen und den Kroniden, der zu keinem Ausgang führt (636 ff.), bis dann Zeus die (von ihrem Vater gefesselten und in den Abgrund verstoßenen) Hundertarmigen befreit und zu Kampfgefährten macht. Darauf setzt das gewaltige Ringen neu ein (666 ff.) und führt schließlich zur Unterwerfung der Titanen (711 ff.). Personen und Motive bleiben auf seiten der Titanen gleichermaßen im Dunkel; tatsächlich fällt es schwer, sie überhaupt mit der früher geschilderten ersten Gruppe der Kinder des Uranos gleichzusetzen<sup>96</sup>, zu denen liebliche Göttinnen wie Tethys und Gemahlinnen des Zeus wie Themis und Mnemosyne gehören.<sup>97</sup> Deutlich wird in dem mit unüberbietbarer Intensität geschilderten Kräfteressen vor allem der Gegenstand, das, worum der Kampf geht: Es ist der Kampf zwischen alten und neuen Mächten, der Kampf des neuen Herrschers gegen die Mächte der Unterwelt, des Unheils und des Todes. Die Drastik dieser über weite Passagen sich hinziehenden Beschreibung (629-638, 665-717), die ein kosmisches Geschehen von urtümlicher Gewalt beschreibt, an dem Himmel und Erde teilnehmen und als dessen Resultat die Inthronisierung des Zeus stattfindet, die Intensität dieser Beschreibung läßt spüren, wie elementar und existentiell bedeutsam der Konflikt der Kräfte erfahren wird. Die Bedrohung durch das Chaos ist die schlechthin radikalste Infragestellung, die Bedrohung durch das Nichtsein. Nicht weniger drastisch begegnet uns die destruktive Gewalt der Ursprungsmacht im babylonischen Schöpfungsglied *Enuma Elish*.<sup>98</sup> Die von Ewigkeit her bestehende gestaltlose Materie, das Urgewässer, teilt sich in die beiden Urgottheiten Apsu (männlich,

95 Vgl. Marg (in: Hesiod, a.a.O.), 242 ff.

96 Die zweite Gruppe bilden die drei Kyklopen, die bereits früher von Zeus befreit worden sind, die dritte die drei Hundertarmigen; im übrigen ist die Fesselung und Verurteilung der Kyklopen und der Hundertarmigen ebensowenig beschrieben wie der Anlaß des nunmehrigen Kampfes und das Motiv der eingegangenen Allianz.

97 Vgl. Cornford, a.a.O., 113 f.

98 Vgl. zum folgenden Garelli / Leibovici, »Akkadische Schöpfungsmythen«, 122 ff.; dort auch Textauszüge aus dem *Enuma Elish* (134 ff.).

der unterirdische Süßwasserozean, auf dem die Erde schwimmt und der deren Wasserläufe speist) und Tiâmat (weiblich, das Meer, der Salzwasserabgrund, aus dem alle Geschöpfe hervorgehen). Tiâmat wird als Urgrund und Urfötus, zugleich aber als dämonisches Ungeheuer, teils als Drache und Riesenschlange vorgestellt. Der Konflikt entsteht, als sich die Urgötter durch das Treiben ihrer Nachkommen gestört fühlen, teils weil deren Treiben anstößig scheint, prinzipieller aber, weil es überhaupt die elementare Trägheit des in sich bleibenden Ursprungs stört. Als erster reagiert Apsu: »Unerträglich ist mir ihr Verhalten. Tagsüber kann ich nicht ruhen, nachts kann ich nicht schlafen. Ich will sie vernichten, um ihrem Treiben ein Ende zu machen. Stille soll herrschen, damit wir (endlich) schlafen können!« (I.37-40). Vergeblich sucht ihn Tiâmat von seinem Vorhaben abzuhalten, in dessen Verlauf er getötet wird. Später nimmt sie selber den Kampf gegen die Götter auf (I.133-145):

»Die Abgrund-Mutter, die alles erschafft,  
schuf unwiderstehliche Waffen, gebar entsetzliche Schlangen  
mit spitzem Zahn, erbarmungslosen Kiefern,  
mit Gift anstatt mit Blut füllte sie ihren Leib.  
Wütende Drachen bekleidete sie mit Fruchtbarkeit,  
mit übernatürlichem Glanz belud sie sie, machte sie wie Götter:  
»Wer sie sieht, den sollen sie vor Schreck vernichten!  
Sie sollen springen, ohne ihre Brust zu wenden!«  
Sie schuf die Viper, den roten Drachen und die Sphinx,  
den große Löwen, den tollen Hund, den Skorpionmenschen, wütende  
Dämonen, Fischmenschen und Kentauren,  
die schonungslose Waffen tragen, die Schlacht nicht fürchten.  
Gewaltig waren ihre Weisungen, unwiderstehlich waren sie.«

Schließlich wird sie von Marduk, dem letzten und mächtigsten der Götter – wie Zeus Garant von Ordnung und Recht – bezwungen (IV.93 ff.). Nur durch die gewaltsame Unterwerfung der Mächte des Chaos, der vielgestaltigen Ungeheuer ist das Gleichgewicht der Kräfte wiederherzustellen, eine kosmische Ordnung zu sichern.

Aus zahlreichen anderen Mythologien ließen sich analoge Figuren anführen. Die hebräische Schöpfungsmythologie verknüpft den Ursprung der Welt mit einem furchtbaren Kampf zwischen dem Schöpfer und der gigantischen Macht des Wasserabgrunds, verkörpert durch riesige Ungeheuer unter verschiedenen Namen und



Figuren, als Drache und gewundene Schlange, als Rahab, Leviathan, Behemoth (in den Zügen der ungeheuersten Kreaturen, des Krokodils und des Nilpferds).<sup>99</sup> Ebenso beruht die ägyptische Kosmosvorstellung auf einem Widerstreit, worin das Prinzip der Auflösung und des Bösen immer aufs neue bekämpft und niedergeworfen werden muß (wenngleich den Ägyptern, wie früher angeführt, die Vorstellung eines ursprünglichen kosmischen Konflikts fremd ist); die Ordnung (Ma'at) ist das Prinzip der Überwindung des Bösen und des Stillstandes (Isfet): »Isfet bezeichnet nicht einfach einen Mangel, dem abgeholfen werden muß, sondern eine gegenstrebige Kraft des Bösen, gegen die das Gute – die Ma'at – durchgesetzt und immer wieder aufrecht erhalten werden muß.«<sup>100</sup> Aus der Unhintergebarkeit des Konflikts resultiert die »Iterativität«, das »Immer-Wieder«, das sowohl die Stabilisierung des Staats wie die Zyklik des kosmischen Prozesses trägt; dieses ist fortwährend von seinem Zerfall bedroht und bedarf immer aufs neue der Abwehr destruktiver Potenzen.<sup>101</sup>

### 3.3.3 Der Umgang mit dem Negativen – Andersheit und Zerstörung

Was in den Monstern des Mythos Gestalt annimmt, ist die äußere Darstellung eines Innern. Die Zerstörungskraft, die uns in den Figuren der mythologischen Erzählung entgegentritt, ist keine partikuläre äußere Macht, mit der sich der Mensch auseinandersetzen hätte, sondern ein Antrieb und eine Potenz seiner selbst. Im Mythos setzt sich der Mensch mit dem Negativen auseinander, das ihm als das Andere entgegentritt und das zugleich das Negative seiner selbst ist. Zur Selbstwerdung gehört die Aneignung der anderen Seite seiner selbst, gegen die das bewußte Subjekt sich zunächst konstituiert. Wichtige Interpretationen haben die schöpfungsmythologische Konstellation dahingehend generalisiert, daß sie die darin involvierten Instanzen als allgemeine ontologische

<sup>99</sup> *Isaias* 51, 9-10; *Job* 26, 10-13; *Psalms* 74, 13-17; *Psalms* 89, 10-12. Vgl. aus den apokryphen Schriften das 4. *Buch Esdras* 6, 47-52.

<sup>100</sup> Assmann, a.a.O., 175 ff., 214.

<sup>101</sup> Nach Assmann läßt sich hier von einer negativen oder geradezu tragischen Kosmologie sprechen (ebd., 218); vgl. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 175 f.

Prinzipien oder als Kräfte der menschlichen Seele gelesen haben. Der Urkonflikt, der in der Auseinandersetzung mit dem Chaos aufscheint, bringt eine immanente Gesetzlichkeit menschlichen Seins zum Ausdruck. Ich möchte zwei profilierte Deutungslinien näher betrachten, die den Umgang mit dem Negativen ins Zentrum des Mythos stellen. J.-P. Vernant und P. Vidal-Naquet sehen im Mythos eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Andersheit, mit dem Anderen der Vernunft, der Ordnung, der Identität; W. Burkert sieht in ihm ein Zeugnis der Auseinandersetzung mit den eigenen Destruktions- und Aggressionstendenzen des Menschen. Andersheit und Destruktivität nennen zwei Aspekte der in der Chaosebewältigung virulenten Negativität. Unter beiden Aspekten spielt die im Vorigen sichtbar gewordene Ambivalenz, das Oszillieren zwischen Abwehr und Faszination, Angst und Lust in die Bewältigung hinein. Die Figuren, in denen das Negative thematisch wird, sind in beiden Fällen nicht auf die Schöpfungsmythologie bzw. das Chaosmotiv beschränkt (auch wenn sie sich in einem weiten Sinn dem Motiv der Ursprungsmächte zuordnen lassen).

a) *Die Bedrohung durch das Andere –  
Chaos als Grenzüberschreitung*

Konstitutiv für jene Selbstvergewisserung des Menschen, die sich im Mythos artikuliert, ist das Phänomen der Grenzüberschreitung, das Wechselspiel von Identität und Andersheit. Der Umgang mit dem Anderen gehört sowohl zum Inhalt, von dem Mythen berichten, wie zur Praxis von Ritual und Opfer. Der Mensch ist durch die doppelte Trennung vom Tier und vom Gott definiert und durch diese doppelte Differenz ein genuin politisches Lebewesen; wer *apolis* ist, ist »mehr oder weniger als ein Mensch«. <sup>102</sup> Doch gerade das Erproben dieser Differenz, die Mischungen, Trennungen und Grenzüberschreitungen machen einen Kern des Mythischen aus. Dazu gehören die Metamorphosen, das Erscheinen von Göttern in Gestalt von Menschen und Tieren, die Ehen zwischen Göttern und Menschen, die Verwandlung in Pflanzen (Daphne als Lorbeer), die Mischwesen wie Kentauren und Saty-

102 Aristoteles, *Politik* 1253 a 4.

ren – in radikalem Gegensatz etwa zum jüdischen Denken, das sowohl die hybriden Tier/Mensch-Existenzen wie die ehelichen Verbindungen von Göttern und Menschen ganz ausschließt.<sup>103</sup> Doch was in solchen Übergängen Gestalt annimmt, ist nicht einfach die Gemeinsamkeit, sondern ebenso die unhintergehbare Opposition: Das periodische Überschreiten der Grenze und Auflösen der Ordnung steht im Dienste ihrer Sicherung. Wenn die dionysische Ekstase vereint, was die Polis trennt, Geschlechts- und Standesunterschiede aufhebt und natürliche Grenzen überschreitet – die Bacchantinnen geben ihre Brust den wilden Tieren – so scheint dahinter die Notwendigkeit zu stehen, über das Bewußtsein des Anderen erst die Identität des Selbst zu erlangen: Eine Zone der Nicht-Zivilisation scheint für das Bestehen der Gesellschaft unentbehrlich, wie ein Gürtel, der sie umfaßt und zusammenhält.<sup>104</sup> Natürlich kann dieses Zulassen der Wildheit auch als Versuchung und subversive Bedrohung wahrgenommen werden, wie denn auch im Jahre 186 v. Chr. die Teilnahme an den Bacchanalien in Rom unter Todesstrafe gestellt wurde. Für den Mythos jedoch bleibt die Einsicht bestimmend, daß die apollinische Ordnung sich nur in der Überwindung des Dionysischen befestigen läßt. Nietzsche macht, was hier auf dem Spiel steht, in zwei exemplarischen Figuren sichtbar: Ödipus und Prometheus. Die erste steht für den Bruch mit der Natur, die zweite für den Frevel gegen die Götter. Im ersten Fall ist es ein und dieselbe Person, die sowohl, indem sie das Rätsel der Sphinx löst, der Natur ihre Geheimnisse entreißt und sie »durch sein Wissen . . . in den Abgrund der Vernichtung stürzt« und zugleich, durch Inzest und Vätermord, die heiligsten Naturgesetze verletzt, eine »ungeheure Naturwidrigkeit« begeht – kein willkürliches Vergehen, sondern eine zutiefst notwendige Tat der Selbstwerdung des Menschen, der »an sich selbst die Auflösung der Natur zu erfahren« hat. GleichermäÙen unhintergebar ist der von Prometheus begangene Frevel am göttlichen Recht, der »unlösbare Widerspruch zwischen Mensch und Gott«, der dort aufbricht, wo der Mensch seine Freiheit behauptet.<sup>105</sup> In den Dionysien sind beide Richtungen der Transzendierung, das Einswerden mit dem Gott und das

103 Vernant / Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, Vol. 3, 28.

104 Ebd., 31.

105 Nietzsche, *Geburt der Tragödie*, 67, 69.

Eingehen in die Wildheit der Natur nicht voneinander geschieden.

Der Ausschluß und die Integration des Fremden sind in verschiedenen mythologischen Konstellationen gegenwärtig. Ihr bevorzugter Schauplatz ist die Polis. Die Ödipus-Dramen inszenieren die Dialektik von Exil und Repatriierung: Der durch den Verstoß gegen heilige Ordnungen erzwungenen Ausweisung aus der Polis (in *König Ödipus*) folgt am Ende des Leidenswegs die versöhnliche und für die Gemeinschaft segensreiche Wiederaufnahme (in *Ödipus auf Kolonos*). Die politische Tragödie par excellence, das Schlußstück der Orestie des Aischylos, führt zunächst den Konflikt zwischen den Erinnyen und Apollo vor und endet, zugleich mit der Höherstellung des neuen Rechts, mit der versöhnenden Reintegration des überwundenen Prinzips: Die Rachegöttinnen erhalten Altäre in der Polis, indem sie sich zugleich von den zerstörerischen Erinnyen zu wohlwollenden Eumeniden wandeln. In ihrer Transformation läßt sich der Übergang von der wilden zur domestizierten Natur ablesen, etwa im frappierenden Wechsel des Vokabulars von der Jagd zur Agrikultur und Viehzucht: Verfolgen sie zuvor ihr Opfer wie der Jäger ein gehetztes Tier, so werden sie nun von Athena ermahnt, sich um das Wohlergehen der Polis zu sorgen wie ein Gärtner um seine Pflanzen.<sup>106</sup> Der Übergang von der Natur zur Kultur, vom Rohen zum Gekochten, die Begründung der Polis, die Verbannung des kriegerischen Zwists vom Binnenbereich an die Außengrenze der Gemeinschaft, ja, die Mutation der Natur selber von der menschenfeindlichen und wilden Natur, worin der Mensch im Exil ist, zur freundlichen, kultivierten Natur, die dem Menschen eine Heimat bietet<sup>107</sup> – all diese Motive sind Brennpunkte des Umgangs mit dem Anderen in Mythos und Tragödie. Nicht zufällig ist der Fremdling darin eine oft wiederkehrende literarische Figur, am deutlichsten gezeichnet in den *Bakchen* von Euripides. Dionysos selber tritt als fremder Gott auf, dessen Anerkennung sich die Thebaner widersetzen; als Strafe für ihren Widerstand werden die thebanischen Frauen in rasende Bacchantinnen verwandelt und schließlich Pentheus, der

<sup>106</sup> *Eumeniden* 910f.; Vernant / Vidal-Naquet, a.a.O., 61.

<sup>107</sup> So nach Vernant / Vidal-Naquet (ebd., 170f.) in der Schlußpassage des anderen Alterswerks von Sophokles, das ebenfalls von Exil und Versöhnung handelt, im *Philoktet*.

Herrscher Thebens, von seiner eigenen, im göttlichen Wahn befangenen Mutter in Stücke zerrissen. Doch ist es nicht nur die auswärtige Herkunft, welche die Festigkeit der Ordnung bedroht. An ihm selber repräsentiert Dionysos die Auflösung der Grenzen und bestimmten Identität. Er ist der unfassliche Fremde, nicht fixierbar in seinem Wesen, »der Fremdling, wer immer er auch sei« (247, vgl. 220, 769), in keine seiner Gestalten eingeschlossen, ob er nun »als Stier oder als vielköpfige Schlange oder als feuerschnaubender Löwe« erscheine (1017f.). Vor allem aber repräsentiert er in seiner göttlichen Natur den Einbruch des Anderen:

»Bis in den Olymp hinein verkörpert Dionysos die Gestalt des Anderen... Er verwirrt die Grenzen zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, dem Menschlichen und dem Tierischen, dem Hier und dem Jenseits. Er verbindet, was isoliert und getrennt war. Sein Einbruch, im Wahn und in der geregelten Besessenheit, bedeutet für die Natur, die Gruppe, das menschliche Individuum eine Subversion der Ordnung, ... entweder nach oben, in eine idyllische Verbrüderung aller Geschöpfe, die selige Gemeinschaft eines plötzlich wiedergefundenen goldenen Zeitalters, oder umgekehrt, für diejenigen, die ihn leugnen, nach unten, in das Grauen einer chaotischen Verwirrung...«<sup>108</sup>

Das Chaos ist der Ort von Angst und Schrecken. Auch Nietzsche verbindet in der Erfahrung des Dionysischen, worin das apollinische Gesetz der Individuation, der Grenze und des Maßes erschüttert wird, die Überwindung der Grenze – zugleich ein Ineinanderfließen von Mensch, Natur und Übernatur – mit dem Erlebnis des Schreckens, genauer mit jener abgründigen Ambivalenz des Affekts, worin sich die »wonnevolle Verzückung der Vereinigung unlösbar mit dem Schrecken und Grausen« durchmischt. Sofern für Nietzsche in letzter Instanz Dionysos das eigentliche Geheimnis der Tragödie ausspricht – und »alle die berühmten Figuren der griechischen Bühne, Prometheus, Ödipus u. s. w. nur Masken jenes ursprünglichen Helden Dionysos sind«<sup>109</sup> –, erweist sich jener Antagonismus von Form und Auflösung, Individuation und Einheit, Identität und Andersheit als Kern des mythischen Denkens überhaupt.

108 Vernant / Vidal-Naquet, a.a.O., 263.

109 Nietzsche, *Geburt der Tragödie*, 71.

## b) Gewalt und Zerstörungstrieb

Noch schärfer als in der Gestalt des Fremden tritt uns das Unheimliche in Form der direkten Zerstörungsgewalt entgegen. Die Wahrheit, welche uns Ritual und Mythos über das menschliche Leben lehren, besteht nach W. Burkert darin, daß jede Ordnung den richtigen Umgang mit den zerstörerischen Aggressionstrieben des Menschen verlangt, welche nicht nur unterdrückt und ausgeschlossen, sondern ebenso integriert werden müssen. Anzuzeigen ist eine Gegenkraft in uns, die sich dem Sein-Wollen und Erzeugen-Wollen widersetzt: Der Mensch ist nicht nur Erzeuger und Schöpfer, er ist auch Aggressor und Zerstörer. Das Erschrecken gilt nicht nur dem äußeren Feind, sondern der eigenen Aggression, dem eigenen Vernichtungs- und Tödestrieb. Jagd und Opfer sind Orte des zugelassenen Tötungswillens, der über solche kathartischen Entladungen seine für das Gemeinschaftsleben unverzichtbare Fesselung erfährt. Die Funktion des Opferrituals für die Bindung der Gruppe liegt sowohl in der systematischen Hemmung der Aggression wie in ihrer regulierten Entladung und der darin wurzelnden kollektiven Schulderfahrung.<sup>110</sup> Nicht nur setzen alle Ordnungen und Herrschaftsformen das Zurechtkommen mit der intraspezifischen Aggression voraus; grundlegender, so Burkert, macht die Konfrontation mit dem Tod und dem Töten auch den Kern des Religiösen aus: »Gründerlebnis des ›Heiligen‹ ist die Opfertötung. Der *homo religiosus* agiert und wird sich seiner selbst bewußt als *homo necans*.«<sup>111</sup> In Jagd und Opferritual hat sich etwas erhalten, was zur Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft gehörte. Die kollektive Jagd ist die erste Form der Vergemeinschaftung, worin sich die Aggression nach außen mit der Solidarität nach innen verknüpft; im Opfer (etwa in der Weihe des Opfertiers oder in nachträglichen Beschwörungen) wird zugleich der Kreis von Tötung und Wiedergutmachung geschlossen, der sich dann in der Erschütterung und Wiederherstellung der Ordnung reflektiert. »Tötungsmacht und die ›Ehrfurcht vor dem

110 W. Burkert, *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1970, 20 ff., 70 ff.; vgl. Vernant / Vidal-Naquet, a.a.O., 35-62, 119-148, 215-252, 317-338.

111 W. Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972, 8 f.

Leben« wird eins im anderen bewußt... Der Erschütterung im Akt des Tötens antwortet nachträgliche Verfestigung; der ›Verschuldung‹ folgt die Wiedergutmachung, dem Zerstören der Wiederaufbau.«<sup>112</sup> In diesem Zirkel wird erlebensmäßig vergegenwärtigt, wie die Bestimmtheit und Festigkeit der Ordnung nicht allein in ihr selber, in ihrer gestaltmäßigen Transparenz und normativen Begründung ruht, sondern ihre Kraft aus ihrem Anderen erhält. Das Aneignen des Negativen im Chaos ist der Weg zur Kosmisierung der Welt; die Errichtung der Ordnung enthält die Bewältigung einer immanenten Destruktivität. Gründungsmythen, so R. Girard, haben diesen Akt der »Metamorphose der Gewalt in Gemeinschaft« zu ihrem privilegierten Gegenstand; der Ritus, indem er diesen Ursprung »in verhüllter und verkehrter Form von neuem zu erleben« gestattet, »besänftigt und täuscht die bösen Mächte, weil er ständig an sie rührt.«<sup>113</sup> Gerade durch ihre regulierte Zulassung wird Gewalt gebändigt und beruhigt; durch die religiöse Transposition wird sie zugleich ins Jenseits gesetzt, dem Menschen entzogen und geheiligt, so daß das Heilige selber beide Seiten in sich birgt, »Ordnung wie Chaos, Frieden wie Krieg, Schöpfung wie Zerstörung.«<sup>114</sup>

Diese hier nicht weiter auszuführenden Theorien sollten nur einen hervorgehobenen Aspekt in unserem Umgang mit dem Negativen illustrieren. Es geht darum, daß das Chaos nicht einfach ein Früheres und Älteres, eine äußere Antithese darstellt, sondern mit einer Tiefenschicht des eigenen Selbst konfrontiert. Es ist eine Tiefenschicht, in welcher das Seins- und Formstreben einer Gegenkraft, einem Zerstörungs- oder Todestrieb begegnet, der nicht in einem anderen Subjekt wurzelt und nicht ein bloßes Durchgangsstadium, eine zurückgelassene Herkunft benennt. Der Widerstreit, der in dieser Tiefendimension erkennbar wird, wird vom Mythos offengelegt; ja, es macht dessen Eigentümlichkeit mit aus, das Andere der Vernunft und Ordnung in seiner ungeminderten Negativität zu entfalten, statt es in formalen ontologischen Dualismen (Stoff/Form, Potenz/Akt, Akzidens/Substanz) zu neutralisieren. Die negativistische Durchleuchtung des Anderen in Form des ursprünglichsten Anderen, des Chaos, läßt erfassen

112 Ebd., 30, 49.

113 R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987, 141, 148.

114 Ebd., 378.

sen, in welchem Sinn Seinsbehauptung und Formstreben auf der Abwehr einer inneren Trägheit und Verfallstendenz beruhen. Wenn früher gesagt wurde, daß mythische Erinnerung nicht allein auf den gründenden Ursprung, den heiligen Ort, das Urereignis zurückgeht, sondern dieses vom Hintergrund her begreift, von dem es sich ablöst, so korreliert der temporalen Differenz eine strukturelle: Der Mythos berichtet nicht nur vom Selben, sondern ebenso vom Anderen. Er stellt das Selbe aus der Perspektive des Anderen, als das Negative des Anderen dar. Schöpfungsmythen vollziehen den Rückgang hinter die gebildete Gestalt ebenso wie Opfer und Übergangsriten, die den Bruch mit der Natur immer aufs neue vollziehen. Das Andere wird als das äußere Fremde wie als das Fremde in uns selber erfahren. Die mythischen Beschreibungen lassen spüren, welcher Anstrengung es für den Menschen bedurfte, sich der Naturalität zu entreißen, der Todessehnsucht wie dem Destruktionstrieb zu widerstehen.

### 3.3.4 Die Ambivalenz des Chaos

Die negativistische Perspektive, welche die Kristallisation der individuellen Gestalt als Herauslösung aus dem diffusen Urgrund erweist, wirft gleichzeitig ein Licht auf die Ambivalenz der Ursprungsbesinnung. Es ist ein Zwiespalt, der über die früher vermerkte Ambivalenz des Ursprungs hinausgeht, die im Schwanken zwischen dem Ursprung als tragendem Grund und bedrohlichem Abgrund bestand, zwischen den Wurzeln, zu denen man zurückgeht, und einer Herkunft, aus der man sich befreit. Aufzuhellen ist ein Zwiespalt, der nicht in der doppelten Referenz von Form und Chaos liegt, sondern das Chaos selber betrifft. Die Grenzüberschreitung in Mythos und Ritual, der Durchgang durch die Region der Auflösung und Zersetzung, die Integration des Fremden – all dies sind Formen des Rückgangs zu einem Ersten, das in mehrerer Hinsicht zwiespältig erscheint: Es ist Gegenstand ambivalenter Affekte, erschreckend wie ersehnt, ängstigend wie faszinierend; es ruft gegensätzliche Reaktionen hervor, es ist ein Negatives, das durchlaufen und überwunden, angeeignet und abgestoßen wird; es erscheint an ihm selber als Heilung und Verderben, als kreative wie destruktive Macht.

In klassischer Prägnanz hat Nietzsche den Zwiespalt beschrieben,



indem er den Antagonismus des Dionysischen und Apollinischen auf das Drama der Individuation bezog: Im Gegensatz zur affirmativen metaphysischen Konzeption einer Individualität, die aus der Zusammenfügung der Teile zur individuellen Ganzheit resultiert, entnimmt Nietzsche dem Mythos des Dionysos Zagreus die Vorstellung einer Individuation als Resultat einer Zerstückelung: als Zerreißung einer ursprünglichen Einheit und »Urgrund alles Leidens«. <sup>115</sup> So liegt es nahe, die Rückkehr zur ursprünglichen Einheit – oder ihre Wiederherstellung im wiedergeborenen, kommenden Gott – zum Gegenstand der Sehnsucht zu machen, gerade das Zerbrechen der Individuation als Überwindung *des* Negativen zu sehen. Unter verschiedenen Abschattungen wird die Entgrenzung der Individualität als Korrektiv erfahren. Ein Ansatzpunkt ist die Fragilität, die grundlegende Bedrohtheit jeder Form, jeder getrennten Einzelheit: Hier scheint die Reintegration ins Ganze den sicheren Boden zu bieten, die konstitutive Schwäche zu überwinden. Ein anderer ist die von Nietzsche genannte Partialität und Zersplitterung, die Angst der Isolation, aus welcher die heilige Nacht der Mysterien das atomisierte Individuum befreit. Doch nicht nur die Schwäche oder Getrenntheit, auch die starre Festigkeit der Individuation kann das Bedürfnis nach Aufsprengung der Ichgrenzen, die Lust am Zerfließen motivieren: nicht als Ausgleich eines Defizits, sondern als Reaktion gegen das Zwanghafte der Formbildung selber. Grenzziehung und Ordnungsbildung erzeugen selber das Bedürfnis nach Überschreitung und Auflösung. <sup>116</sup> Doch nicht nur das Fremde und die Entgrenzung werden in dieser immanenten Gegenbewegung der Chaosbewältigung positiv besetzt; auch das Destruktive, Gewaltsame ist nicht allein Gegenstand des Schreckens. Es gibt eine Faszination der Gewalt, die von der eigenen, unbewußt gemachten Tendenz zur Aggression zehrt; es gibt eine Bereitschaft zur Identifikation mit der Aggression, die möglicherweise erst die Kraft zum Widerstand verleiht und die lähmende Angst überwindet. <sup>117</sup> In erster Linie aber, gegenläufig zu diesen Impulsen der Annäherung, ver-

115 Nietzsche, a.a.O., 72.

116 Vgl. B. Waldenfels, a.a.O., 194 ff.; E. Neumann, »Die mythische Welt und der Einzelne«; G. Boehm, »Mythos als bildnerischer Prozeß«, in: Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne*, 528-544, 540.

117 M. Erdheim, *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur. Aufsätze 1980-1987*, Frankfurt am Main 1988, 279 ff.

breiten die Mächte der Auflösung Schrecken und Angst: vor dem Selbstverlust im Anderen, der Auslöschung im Nichts. Gegen das Unendliche wird dann die umgrenzte Gestalt, gegen die Auflösung die Formung zum Ziel. Zur Tiefe der Ambivalenz gehört, daß es dasselbe – dasselbe Zerfließen oder Fixieren, Trennen oder Vereinen – ist, das in entgegengesetzten Affekten erlebt, Ziel gegensätzlicher Strebungen sein kann. Die Urangst vor Selbstverlust kann sich nach beiden Seiten äußern: als Angst vor der Getrenntheit wie vor der Absorbierung im Ganzen; die verwandelnde Erfahrung in Initiationsriten und Mysterienkulten trägt das Zeichen der Polarität von Angst und Erlösung, Dunkel und Licht, Tod und Geburt.<sup>118</sup>

In zweifacher Weise geht das Negative – Andere, Zerstörende –, für welches das Chaos steht, in die Konstitution von Gestalt und Ordnung ein: als ein Negatives, das zugleich ausgeschlossen und integriert werden muß. Der Umgang mit dem Anderen seiner selbst, den der Mythos vor Augen führt, enthält den unhintergehbaren Zwiespalt von Selbstwerdung und Selbstverlust, Sicherung und Gefährdung. Mythische Ursprungsbesinnung läßt eine Tiefenschicht sichtbar werden, die allem Leben zugrunde liegt, die als überwundene gleichwohl für dieses konstitutiv bleibt, nicht ein für allemal abgetan ist, sondern in der Wiederholung immer aufs neue auszutragen und zu bewältigen ist. Die Unhintergebarkeit dieser Erfahrung manifestiert sich noch in der Vergeblichkeit ihrer Verdrängung, wenn die vermeintlich gebannte Destruktivität des Chaos auf dessen Gegenpart, die Starrheit der Form und den Zwang des Systems, durchschlägt. Das Sichtbarwerden dieser Tiefenschicht ist durch den negativistischen Ansatz des Mythos bedingt: dadurch, daß für diesen Gestalt und Ordnung nichts in sich Ruhendes, sondern zutiefst explikationsbedürftige Gebilde sind, Resultate eines Hervorbringens, das in einem wesentlichen Sinn Negation und Überwindung ist.

118 Vgl. W. Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1990, 75 ff.

### 3.4 Überwindung des Chaos – Trennung und Grenze

Das Chaos ist das Negative, das Nichtseiende und Nichtseinsolende. Als Negatives ist es zugleich das zu Negierende: Seinskonstitution ist Überwindung des Chaos, in elementarstem Sinn: Herauskommen aus der Ununterschiedenheit. Darin lassen sich verschiedene Operationen auseinanderhalten. Auf der einen Seite geht es darum, im ununterschiedenen Ganzen interne Differenzierungen vorzunehmen: Der Kosmos entsteht durch Trennungen der Seinsregionen, Auseinanderhalten der Richtungen, Unterscheidung der Gestalten (3.4.1). Zum anderen geht es darum, das Chaos vom Nichtchaos zu scheiden: Hier handelt es sich um die äußere Eindämmung des Chaos, um das Festlegen von Grenzen zwischen der Welt und ihrem Anderen (3.4.2). Innere und äußere Grenzziehung gehen über in den offensiven Kampf mit dem Chaos, in das Bemühen um Unterwerfung und Beherrschung des Chaos (3.4.3). Alle diese Aspekte zusammen bilden die negative Seite der Chaosbewältigung. Der Impuls jedoch, der sie leitet, findet seine wirkliche Erfüllung erst in der positiven Errichtung der Gegenwelt, in der Begründung einer »Welt«, deren beide Hauptpfeiler die Setzung von *Identität* (5.) und die Bildung von *Ordnung* (6.) sind. Erst im Medium dieser affirmativen Weltkonstitution gelingt es dem Menschen, der Bedrohung durch das Chaos zu entkommen und sich in seiner Selbständigkeit zu behaupten (7.).

#### 3.4.1 Chaosbewältigung als Trennung und Differenzierung

Läßt sich das Chaos mit Anaxagoras als ursprüngliches Zusammensein aller Dinge verstehen, so besteht der erste Akt der Kosmoswerdung im Auseandertreten der Elemente. Auch wo das Chaos als Potentialität oder (Noch-)Nicht-Sein erscheint, besteht der Übergang zum Wirklichsein im Herauskristallisieren der gegeneinander diversifizierten Gestalten; das Potentielle oder Nichtseiende ist in der Verfassung der Ungeschiedenheit.<sup>119</sup> Die

<sup>119</sup> Vgl. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 249: »Für den Ägypter kommt die Welt aus dem Einen, weil das Nichtsein Eines ist... Gott

von Anaximander beschriebene Herkunft der Welt aus dem Apeiron deutet Nietzsche als »Abfall von der Ureinheit der Dinge«. <sup>120</sup> Das Chaos als Grenzenlos-Unbestimmtes findet sein Gegenprinzip in der Setzung von Grenze und Bestimmtheit, die immer die gegenseitige Unterscheidung des Einen vom Anderen impliziert. Am Endpunkt dieses Prozesses steht die Aufgliederung des Kosmos in die verschiedenen Seinsbereiche, die Differenzierung von Richtungen, Schichten, Regionen und Gestalten, worin idealiter jedes in seiner Bestimmtheit, in seiner Beziehung zu Anderem und seiner Situierung im Ganzen definiert ist. In den mythologischen Schilderungen dieses Prozesses können wir zwei verschiedene Stadien unterscheiden: die elementaren Trennungen, welche die Ureinheit aufspalten (a), und die Setzung von Bestimmtheit inmitten des Formlosen mit dem Fluchtpunkt der umfassenden Differenzierung (b).

#### a) *Die ursprüngliche Trennung*

Weltentstehung vollzieht sich zuallererst als Trennung. Diese kann als ursprüngliches, nicht weiter rückführbares Sich-Trennen, als Auseinandergehen eines anfänglich Einen, oder aber als gewaltsamer Trennungsakt, als Auseinanderreißen eines ursprünglich Ungeschiedenen geschehen. Wichtig ist generell: Der ursprüngliche Akt ist nicht einfach das Herausgehen eines Zweiten aus einem Ersten, sondern das Hervorgehen der Trennung aus der Einheit. Die basalste ontologische Konstellation, mit der wir bis in die Verästelungen der Metaphysik hinein zu tun haben, ist das irreduzible Verhältnis von Einheit und Zweiheit. Die orphische Theo- und Kosmogonie hat dieses Verhältnis als Ausgangspunkt der Schöpfung verstanden: »[Akousilaos] scheint mir als ersten Grund das Chaos anzunehmen, in der Meinung, daß er in jeder Hinsicht unerkennbar sei; nach dem Einen aber die Zwei: Erebos als das männliche, die Nacht aber als das weibliche Prinzip«, aus

hat getrennt, Schöpfung ist Scheidung, und nur der Mensch wirft alles wieder durcheinander. Das Getrennte... bleibt getrennt, solange es seiend ist. Nur die Wiederkehr des Nichtseins bringt den Zusammenfall des Getrennten und hebt die Differenzierung wieder auf.«

<sup>120</sup> Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 820.

deren Vereinigung dann die weiteren Gottheiten hervorgehen (DK 9B1). Andere Texte sehen die erste Zweiheit durch Gaia und Eros repräsentiert, die dem Chaos als dem ursprünglich Einem nachfolgen.<sup>121</sup> Einen ähnlichen Sachverhalt mit Bezug auf das allererste Prinzip unterstreichen die früher genannten Deutungen, die bereits die Entstehung des Chaos als Eröffnung des Raums, der klaffenden Leere interpretieren.<sup>122</sup> Zu schärferer Profilierung indessen kommt das Motiv dort, wo das Aufbrechen der Dualität als Resultat einer Spaltung, einer Abtrennung erscheint.

Von hoher Ausdruckskraft sind Schöpfungstexte verschiedenster Kulturen, die von der Trennung zwischen Himmel und Erde erzählen. Sie erscheint als Urtrennung schlechthin, die in einem weltweit verbreiteten Mythologem tradiert wird.<sup>123</sup> Dabei schwankt die Wertung des anfänglichen Einheitszustandes. Teils ist er als Paradieszustand beschrieben, wo der Mensch seine Bedürfnisse ohne die Mühsal der Arbeit befriedigt<sup>124</sup> – analog der von Verfallsmythen in anderem Kontext beschriebenen anfänglichen Harmonie. Meist aber zeichnet sich das gegenteilige Motiv ab, erweist sich die negative Bewertung des Anfangszustandes als die tragende. Das Aufeinanderkleben von Himmel und Erde bzw. der zu geringe Abstand zwischen ihnen hat etwas Zwanghaftes, läßt keine freie Entfaltung der Wesen zu. Zuweilen sind beide Motive verknüpft: Die Nähe des Himmels bedeutet das Umsorgtsein<sup>125</sup>, aber auch das Eingezwängtsein: Die in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkten Menschen bitten den Himmel, sich zu erheben, worauf sich dieser so weit entfernt, daß er schließlich

121 So Platon mit Bezug auf Hesiod, der darin mit Akousilaos übereinstimmen soll: *Symposion* 78 b, DK 9 B 2; vgl. zu Orpheus DK 1 A 12 (Aristophanes, *Die Vögel* 693 ff.).

122 Vgl. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, 29; Cornford, a.a.O., 98 ff., 103; Hölscher, »Anaximander und die Anfänge der Philosophie«, 146.

123 Vgl. Lämmli, *Vom Chaos zum Kosmos*, 36; W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde*, Diss. Tübingen 1942.

124 So eine Fassung des Mythos aus Sibirien und eine von der afrikanischen Goldküste (Lämmli, a.a.O., 37 f.).

125 So aus einer afrikanischen Fassung: »Wenn jemand fischen wollte, so stufte er mit einem Stecken den Nyankupong (= Himmel) und siehe, es kamen Fische heraus, und sie fielen gleich den Regentropfen, nur größer, auf die Erde ...« (ebd.).

ihren Ruf nicht mehr hören kann und sie aus ihm nicht mehr unmittelbar versorgt werden. Dazu fügen sich die Metaphern von Dunkel und Hell: Die Eröffnung des freien Raums bedeutet das Einbrechen von Licht und Hereinströmen von Luft, der Lebensquelle schlechthin, sie ermöglicht Atmung und Bewegungsfreiheit. Platzangst, Erstickungsangst sind Urängste, die das Leben in seinem elementarsten Wollen bedrohen; das Ausbrechen, Aufsprengen des Geschlossenen sind basalste Reaktionen. Typischerweise ist das Offene das Helle: Die mythischen Erzählungen der Trennung von Himmel und Erde gründen im Empfinden, daß sich das Wunder des Lichts in keiner Weise von selbst versteht, daß sich Lebensraum, Licht, Offenheit erst gegen Widerstand durchzusetzen (und weiterhin gegen Rückfallstendenzen zu behaupten) haben.

Hesiods *Theogonie* führt das Motiv der Trennung von Himmel und Erde in mehreren prägnanten Konstellationen vor. Vorweg ist festzuhalten, daß die *Theogonie* nicht direkt mit der Zweiheit von Himmel und Erde einsetzt, sondern mit einer Dreiheit von Göttern, deren Herkunft nicht weiter aufhellbar ist: Chaos, Erde (Gaia), Eros. Der dritte von ihnen, Eros, hat keine eigene Nachkommenschaft, sondern ist der verbindende Gott, das Begehren, das die Götter (und auch Menschen) zusammenführt und neues Leben schafft. Die Urpolarität ist die von Chaos und Gaia, denen zwei konträre Geschlechterfolgen entstammen: Mächte des Dunkels auf der einen, Gestalten des Lichts auf der anderen Seite. Das Paar Himmel/Erde, das viele Kosmogonien an den Anfang stellen, ist hier erst auf der zweiten Stufe angesetzt, und zwar als Erzeugung der Gaia, die drei direkte Nachkommen aus sich hervorbringt, den Himmel (Uranos), die Gebirge und das Meer. Es fällt auf, daß zwei dieser Erzeugungen klassischen Teilungen entsprechen: der Trennung von Himmel und Erde, von Land und Meer. Damit ist eine erste Phase der Kosmogonie, die der Entstehung der ersten Seinsmächte abgeschlossen. Die erste dieser Urzeugungen beschreibt Hesiod so: »Gaia brachte als erstes hervor den gestirnten Uranos, gleich weit wie sie selber, damit er sie dann völlig umhülle, unverrückbar für immer als Sitz der seligen Götter« (126 ff.). Aus der Verbindung von Gaia und Uranos entstammen drei Nachkommenschaften: die zwölf Titanen (sechs weiblich, sechs männlich, teils eher der einen, teils der anderen Macht zugehörig), deren jüngster Kronos ist, sowie die drei Kyklopen

und die drei Hundertarmigen, mächtige und gewalttätige Götter. Damit ist gleichsam der Grundbestand gegeben, aus dem nun die weitere Göttergenerierung und Göttergeschichte hervorgeht. Bemerkenswert ist, daß das Verhältnis von Gaia und Uranos, auch wenn es eines der Abkünftigkeit ist, durch Gleichheit und Symmetrie gekennzeichnet ist. In ihrem Zusammenspiel bilden Himmel und Erde den geformten Kosmos, die eigentliche Welt als Gegenwelt zum Chaos, den Ort alles Seienden und aller Götter, ihren »sicheren Sitz für immer« (117, 128).

Nun findet dieses Zusammenspiel zunächst in einer Weise statt, die in Wahrheit alle weitere Entwicklung verhindert. Uranos bedeckt Gaia, in seiner ursprünglichen Naturpotenz nichts als Zeugungskraft hüllt er sie ganz ein und hält seine Kinder an dem Ort verborgen, wo er sie gezeugt hat, im Schoße der Erde. Er »haßt seine Kinder von Anbeginn« (155), er »läßt sie nicht zum Licht gelangen« (157) und hemmt damit den Fortgang, die Weiterzeugung des Lebendigen. Die Macht des Ursprungs widersetzt sich der Heraufkunft des Neuen, auch und gerade wenn dieses der eigenen Zeugung entstammt. Der Haß gegen die eigene Nachkommenschaft ist elementar wie das Ressentiment der Gaia, die »im Inneren stöhnt und grambedeckt eine listige Abwehr ersinnt« (159 f.). Der Kampf ist auch der zwischen der urtümlichen Naturgewalt, die ihr Werk nicht ins Licht, in den Raum der Gestalt und des Bewußtseins gelangen läßt, und der Macht des Geistes, die als listige Kunst die Natur überwältigt. Die Welt wäre trotz der ungebändigten Zeugungskraft des Himmels statisch verharret, wenn nicht das gewalttätige Nichtloslassen die Gegenkraft der Gaia, die gleichzeitig die Sorge um das Eigenrecht der Kinder verkörpert, auf den Plan rufen würde. In deutlichen Worten wird die erste Gewalt, die den Fortgang blockiert, als Schmach und Frevel gebrandmarkt (165, 172). Die Ursünde ist der tyrannische Machtanspruch, der exklusive Besitzanspruch des Ursprungs über seine Abkömmlinge. Es ist zugleich das erste Verbrechen, das die unausweichliche Rache hervorruft und die Notwendigkeit weiterer Verbrechen begründet. Das erste Verbrechen ist die Unterbindung der Zukunft; die erste, rudimentärste Selbstbehauptung ist die Entmachtung des Ursprungs. Die mythische Figur ist die des Vtermords oder, so in Hesiods Erzählung, der Vater-Kastration. Der verschlagene Kronos, der jüngste und gewaltigste der Titanen, von dem es – spiegelbildlich zum Haß des Vaters – heißt, daß

er »den kraftvollen Vater haßte« (138), folgt dem Aufruf der Mutter, sich am Vater zu rächen und entmannt diesen mit einer von Gaia hergestellten Sichel. Dieser Gewaltakt hat für den kosmischen Fortgang entscheidende Konsequenzen. Aus ihm resultiert die endgültige Trennung von Himmel und Erde. Beide werden sich fürderhin nicht mehr verbinden und weitere Nachkommen hervorbringen. Der Himmel bleibt von der Erde entfernt, zwischen beiden tut sich der offene Raum auf, in dem Leben Form annimmt und sich weiterpflanzt. Daß die Trennung in einem solchen Akt roher Gewalt zustande kommt – eine für die Griechen seit je anstößige Episode des Mythos –, zeugt von dem mächtigen Widerstand, der zu brechen ist, damit Leben und Gestalt sich entfalten können.

Nur verwiesen sei an dieser Stelle auf die andere Seite der Gewalt, die darin besteht, daß die ursprüngliche Befreiungstat ihrerseits ein schändliches Verbrechen darstellt, einen Aufstand gegen die ursprünglichste Herrschaft und tiefstverwurzelte Autorität. Die Einsetzung der kosmischen Ordnung scheint ihren Gang über ein ursprüngliches Verbrechen nehmen zu müssen, sie ist von vornherein mit der Erblast einer Schuld behaftet. Der verstümmelte Uranos verflucht seine Söhne und läßt sie der Rache verfallen (219 f.). In Kraft gesetzt wird das Gesetz der sich perpetuierenden Rache, Sinnbild der Unentrinnbarkeit des mythischen Zwangs. Um eine menschenwürdige Welt zu errichten, ist dieses Gesetz selber zu durchbrechen, durch eine Gerechtigkeit, die nicht der Zwanghaftigkeit der *lex talionis* unterliegt. Darauf ist im Rahmen der mythischen Ordnungsvorstellungen zurückzukommen.

Zunächst ist die Trennung von Himmel und Erde durch einen zweiten mythologischen Bezug zu ergänzen. Das gewaltsame Auseinanderreißen findet sein Pendant in der Kraft des Atlas, der den Himmel trägt und die »mächtigen Säulen stützt, die Himmel und Erde auseinanderhalten.«<sup>126</sup> Hesiod berichtet vom »Sohn des Iapetos [Atlas], der aufrecht stehend mit seinem Haupt und unermüdlichen Händen unerschütterlich den weiten Himmel trägt« (746 ff.). Die Anstrengung bezeugt, daß die Trennung nicht ein für allemal vollzogen ist, sondern dauernd erneuert werden muß. Das Getrennte strebt nach Rückkehr in die ursprüngliche Einheit, der Himmel droht fortwährend einzustürzen. Dieser Einsturz wird

126 Homer, *Odyssee* I. 53 f.



von Hesiod einmal (zur Charakterisierung der Gewalttätigkeit des Titanenkampfs) als Möglichkeit ausgemalt, bezeichnenderweise als Kennzeichnung des Chaos:

»Fürchterlich füllte die Glut das Chaos; es glichen der Anblick für die Augen und das Toben für die Ohren ganz dem, wenn Erde und weiter Himmel darüber aufeinanderstürzen. Ein Getöse derart entstünde, wenn die Erde niedergeworfen würde und über sie der Himmel stürzte von oben herab« (700-704).

Die Passage, die eine anschauliche Parallele bei Ovid hat<sup>127</sup>, bezeugt die existentielle Bedeutsamkeit der Trennung.<sup>128</sup> Wenn wir die Schilderung Hesiods durch analoge Varianten aus anderen Traditionen ergänzen, so finden wir zwar auch gegenläufige Akzentuierungen, die das Streben des Getrennten nach Wiedervereinigung als Streben nach wahrer Einheit und Harmonie präsentieren.<sup>129</sup> Für den Hauptstrang der Schöpfungsmythologie aber ist in der Polarität von Einheit und Differenz die Setzung der Trennung als ursprünglicher seinskonstitutiver Akt festzuhalten. Nur auf einige Zeugnisse sei hier verwiesen.

Durchaus sprechend ist in dieser Hinsicht der Schöpfungsbericht der biblischen Genesis. Vier Schöpfungstage sind wesentlich mit Teilungen befaßt: der erste mit der Trennung von Licht und Finsternis, Tag und Nacht, der zweite mit der Trennung der Wasser diesseits und jenseits des Firmaments, der dritte mit der Scheidung von Wasser und Erde, der vierte u. a. erneut mit der Trennung von Licht und Dunkel, Tag und Nacht durch die Gestirne. Auch andere Texte des Alten Testaments unterstreichen die Schöpfungstat als Setzung von festen Grenzen, Maßen und Scheidelinien.<sup>130</sup> Bemerkenswert ist das Zusammengehen von Schöp-

127 *Metamorphosen* II. 296 ff.: »Sieh Atlas, wie er sich müht und kaum mehr das Himmelsgewölbe auf seinen Schultern zu halten vermag! Wenn das Meer, die Erde und der Himmel vergehen, werden wir wieder ins frühere Chaos vermengt.«

128 Sie bestätigt nebenbei die Lesart des Chaos als des der Trennung vorausgehenden Primärzustandes (und nicht als Eröffnung des Raumes); siehe 3.2.1.

129 Vgl. die Rede des Aristophanes in Platons *Symposion* (179 c ff.) oder die Lehre des Empedokles, daß die Bäume, die als erste Lebewesen aus der Erde auftauchten, androgyn seien, da sie noch vor der Trennung von Tag und Nacht entstanden seien (DK 31 A 70).

fung und Trennung: Die Schöpfungstat wird nicht dadurch gemindert, daß sie nur Trennung eines scheinbar Vorgegebenen ist. Im Gegensatz zum platonischen Demiurgen, der auf einen vorgegebenen Ideenhimmel blickt und die beste der Welten nach Art eines vollkommenen Handwerkers – aus Bestehendem – verfertigt, kreierte der Schöpfergott *ex nihilo*, indem er zuallererst die allumfassende Finsternis durch die Scheidung von Licht und Dunkel ersetzt. Das Chaos (*tohuwabohu*), aus dem heraus die Entstehung geschieht, ist nicht ein Stoff des Herstellens, welcher der »Schöpfung aus dem Nichts«<sup>131</sup> widerspräche, sondern vielmehr die negative Umschreibung derselben. Die Relationalität, die mit dem ursprünglichen Trennungsakt in Kraft gesetzt ist, ist unmittelbar eine zweistufige: eine Differenz zwischen dem formlosen Urgrund und der gestalteten Welt einerseits, und andererseits, innerhalb der letzteren, eine Differenz zwischen Licht und Dunkel, Himmel und Erde, Wasser und Erde. Die Ursplattung, die sich auftut, ist nicht die zwischen definierten Gestalten – die sich erst im Kosmos auseinanderhalten lassen –, sondern die zwischen der Ungeschiedenheit und der Trennung von Gestalt und Nichtgestalt: die Differenz von Identität und Nichtidentität. Durch die ursprüngliche Trennung wird nicht zweierlei Seiendes auseinandergehalten, sondern erst Seiendes konstituiert: Die Trennung ist ursprüngliche Konstitution, Konstitution vollzieht sich als Differenzierung und Bestimmung; Sein ist Bestimmtheit.

Die beiden unter sich verwandten Urtrennungen, die in vielen Schöpfungsmythologien an erster Stelle vorkommen, sind die Trennung von Himmel und Erde einerseits, von Erde (festem Land) und Wasser (Ozean) andererseits.<sup>132</sup> Durch die erste wird gleichsam der kosmische Raum eröffnet, die Möglichkeit von Welt geschaffen, die zweite nimmt eine erste Scheidung der Elemente vor, die zugleich als Differenz zwischen dem Festen und dem Fließenden, zwischen dem sicheren Boden der Gestalten und der Region des Nichtfestgelegten erscheint, konkreter dann als Unterscheidung zweier Lebensbereiche, der Regionen von Erd- und Wassertieren gefaßt. Beide Figuren finden sich in der ägypti-

130 *Sprüche* 8, 22-31; *Job* 38, 4-11; *Psalms* 74, 13-17; *Psalms* 104, 5-9. Siehe 3.4.2.

131 Zum ersten Mal so genannt im 2. *Makkabäer-Buch* 7, 28.

132 Vgl. Ovid, *Metamorphosen*, I. 21 ff.

schen Kosmologie reich ausgeführt. Die Trennung von Wasser und Land gehört zu den zentralen Schöpfungsvorstellungen, als erstes Auftauchen des Erdhügels inmitten der Urgewässer (mit dem Erfahrungshintergrund des wiederkehrenden Auftauchens des Landes aus dem Nil oder der Scheidung zwischen Wüste und Kulturboden als schroffer »Demarkationslinie zwischen Leben und Leblosigkeit«<sup>133</sup>). Ebenso verbreitet ist das Bild der Trennung von Himmel und Erde, verkörpert durch die Gottheiten Geb und Nut, wobei auch das Zwischenelement durch einen Gott, den Luftgott Schu, repräsentiert wird, der sich »als tragender und ordnender Zwischenraum zwischen Himmel und Erde schiebt und so zugleich die Zeit und den Raum hervorbringt, in denen das Leben sich entfalten kann.«<sup>134</sup> In anderen Texten trägt nicht Schu das Gewicht des Himmels, sondern findet sich – ähnlich den Säulen des Atlas – das Bild der (vier oder acht) Himmelsstützen, die ihrerseits als Gottheiten individualisiert sind; anderswo ist es die Himmelsgöttin Nut selber, die sich über die Erde beugt und mit Fingern und Zehen den Boden berührt, während Sonne, Mond und Sterne ihren Leib zieren; in wiederum anderen Bildern erscheint der Himmel als Bauchseite einer himmlischen Kuh, die mit Sternen besetzt ist. Diese widersprüchlichen Himmelsideen, die z. T. innerhalb derselben Texte vorkommen, schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern verstärken sich in der gemeinsam vermittelten Gewißheit der stabilen und dauerhaften Abstützung.<sup>135</sup> Die Urtrennung ist in der mehrfachen Absicherung die Grundlage und Gewähr der geordneten Welt.

Ähnliche Figuren ließen sich aus zahllosen Schöpfungsmythologien der alten Hochkulturen oder aus dem »wilden Denken« der Naturvölker anführen. Fast wie eine stehende Formel kehrt die Nennung des Urzustandes als des Zustandes, »bevor Himmel und Erde getrennt waren«, bzw. die entsprechende Beschreibung der Urtrennung und der Erschaffung von Himmel und Erde wieder.<sup>136</sup> Deutlich wird, daß die ursprüngliche Einheit nicht allein

133 Frankfort u. a., *Alter Orient*, 37 f.

134 Assmann, a.a.O., 170.

135 Frankfort u. a., a.a.O., 54.

136 So beginnt ein sumerischer Hymnus: »Als der Himmel von der Erde entfernt wurde, als die Erde vom Himmel getrennt wurde, als die Menschheit gesät ward, als der Himmelsgott den Himmel errichtet hatte, als Enlil die Erde gegründet hatte ...« (M. Lambert, »Sumeri-

das Sinnbild des harmonischen Zusammenseins und sicheren aufgehobenseins ist, sondern ebenso das Eingesperrtsein, den Zwang repräsentiert. Das erste Herkommen aus dem Nichtsein ist auch ein Aufbrechen der anfänglichen Einheit.

### b) Differenzierung

Die Urspaltung setzt sich fort in Unterscheidungen und Aufgliederungen verschiedenster Art, aus denen die Welt als in sich differenziertes Ganzes hervorgeht. Dazu spielen verschiedene Operationen zusammen. In der Dimension der kognitiven und sprachlichen Welterschließung ist die Benennung ein erstes: Die Benennung von Individuen, Arten, Eigenschaften nimmt Unterscheidungen vor, identifiziert das eine in Abhebung vom anderen, bildet die Grundlage zur Formulierung von Relationen, Strukturen und Ganzheiten. Dabei kann die Frage zunächst offen bleiben, ob genetisch (und logisch) die Priorität letztlich dem Element oder der Relation zukommt; wesentlich ist, daß Unterscheidungen auf beiden Ebenen möglich werden und daß die Formulierung von Strukturen und Gesetzen auf die begriffliche Differenzierung der Relata angewiesen ist. Basale Unterscheidungen können durch direkte Bezugnahmen, durch räumliche, zeitliche, sektorielle Aufteilungen, durch individualisierende oder spezifizierende Namengebung zustande kommen. Ein Urbild ist die Namengebung durch Adam: »Da bildete Jahwe aus der Ackererde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zu dem Menschen, um zu sehen wie er sie benennen würde: Und wie der Mensch jedes einzelne benennen würde, so sollte es heißen«<sup>137</sup>; ein Prototyp des Mythos ist die Diversifizierung der Götternamen. Zum Teil resultieren die Unterscheidungen und

sche Schöpfungsmythen«, in: Eliade u. a., *Die Schöpfungsmythen*, 101-117, 107). Ähnlich der Anfang des Enuma Elish: »Als droben die Himmel nicht genannt waren, als unten die Erde keinen Namen hatte« (Garelli / Leibovici, a.a.O., 134). In der hurritischen Theogonie ist sogar, ähnlich wie bei Hesiod, vom Auseinanderschneiden von Himmel und Erde mit einem kupfernen Messer die Rede (M. Vieyra, »Schöpfungsmythen der Hurriter und Hethiter«, in: Eliade u. a., a.a.O., 153-171, 170f.).

137 Genesis 2, 19.

Beziehungsgeflechte aus dem genealogischen Modell selber, indem die Folge der Zeugungen einen sich verästelnden Stammbaum hervorbringt, der gleichzeitig Querbeziehungen zwischen zusammenwirkenden Ursprüngen wie zwischen entfernten Nachfahren herstellt; zum Teil sind Unterscheidungen von vornherein von bestimmten Relationen her geprägt, so wenn Geschlechterketten als Träger antagonistischer Kräfte auftreten, deren Wechselspiel die Dynamik der Durchstrukturierung des Kosmos trägt. In den ältesten, ägyptischen Texten wird diese Ausdifferenzierung zum Grundbestand der göttlichen Schöpfung: »Das Wesen des Urgottes ist es, zunächst Einer, aber dann, mit der Schöpfung und der mit ihr verbundenen Differenzierung, Viele zu sein. ›Der Eine, der sich zu Millionen gemacht hat‹, ist im Neuen Reich ein häufiger Beiname des Schöpfers, der dieses Phänomen aufzeigt. ›Die Millionen‹, die ungeheure und unabsehbare, aber nicht unendliche Vielzahl – das ist die Realität der Schöpfungswelt, des Seienden . . . Der Ursprung der gestalteten Welt in einem Vorgang des Differenzierens, der Trennung ursprünglich vereinter Elemente, durchzieht als Leitgedanke die ägyptischen Schöpfungsvorstellungen.«<sup>138</sup>

Im ganzen bildet der Prozeß der Ausdifferenzierung das Fundament dessen, was die positive Überwindung des Chaos meint: die Setzung von Identität und Konstruktion von Ordnung; ja, das Unterscheiden des Einen vom Anderen *ist* bereits an ihm selber ein Identifizieren und elementares Ordnen. Es ist gleichsam die negative Seite eines kosmogonischen Prozesses, deren konstitutive Kraft in ihrer positiven Weiterführung in Gestalt und Ordnung deutlicher hervortritt. Verschiedene Interpretationen haben das Bedürfnis nach Unterscheidung, Klassifizierung und Typisierung als Wesenszug des wilden Denkens beschrieben und dem Vorurteil widersprochen, daß das Mythische eher am Emotional-Diffusen orientiert, in der ursprünglichen Einheit verhaftet und begrifflich nur rudimentär artikuliert sei; im Gegenteil zeichnet es sich durch die Feingliedrigkeit der terminologischen Unterscheidungen, die exakte Nuancierung qualitativer Naturbeschreibungen aus. Als Grunderfordernis sieht Lévi-Strauss das Herausarbeiten differentieller Abstände bzw. die Unterstellung letzter Diskontinuitäten, auf deren Grundlage das mythische Denken Ver-

138 Hornung, a.a.O., 164 ff.

hältnisse, Strukturen und Systeme konzipiert. Die Natur dieser Operationen wird von ihrer affirmativen Seite her näher zu betrachten sein (siehe 5.1). In all diesen Facetten zeigt sich die Macht des Trennens und Unterscheidens als grundlegendster Akt der Chaosüberwindung und erster Beginn der Erschaffung der Welt.<sup>139</sup>

### 3.4.2 Die Begrenzung des Chaos

Neben der internen Differenzierung geschieht Chaosbewältigung als äußere Begrenzung. Abstrakt gesehen, scheint die Reihenfolge umgekehrt: Zuerst muß die Grenze zwischen Chaos und Welt gezogen werden, damit innerhalb der letzteren Differenzierungen möglich sind. Auf den Gegensatz von Chaos und Gaia folgt die Trennung von Gaia und Uranos; »Himmel und Erde« bilden zusammen die Welt, die sich von der Urfinsternis abhebt. Indessen folgen mythologische Erzählungen nicht einfach dieser linearen Sukzession. Nicht nur verschränken sich beide Vollzüge so, daß als ursprüngliche Genese das Auseinandertreten von differenzloser Einheit (zwischen Gestalt und Gestaltlosem) und Differenz erscheint. Vor allem macht sich die Einsicht geltend, daß das Chaos, aus welchem der Initialakt herausführt, nicht mit dem Beginn ein für allemal überwunden ist. Die Differenzierung, durch welche Gestalt und Bestimmtheit zustande kommen, setzt gleichzeitig das Nichtdifferenzierte als ihr Anderes, als ihren Außenbereich sich gegenüber. Das Chaos bleibt als Überwundenes erhalten, aber auch als Gegenwelt und fortwährende Bedrohung; Ordnung und Gestalt müssen sich gegen ihre eigene Zerfallstendenz behaupten. Im Mythos äußert sich diese Permanenz so, daß das Überwundene in neuer Gestalt auftritt, daß es Abkömmlinge als Widersacher der herrschenden Ordnung hervorbringt, die es immer von neuem herausfordert; umgekehrt muß die Kosmisierung nicht nur Figuren und Strukturen erzeugen, sondern gleichzeitig Schutz- und Abschirmungsmaßnahmen ergreifen, das Potential der Destruktionskräfte verdrängen und eindämmen. Mehrfach wird in der *Theogonie* der Kampf gegen die Mächte der Unterwelt ausgefochten. Wenn die ägyptische Kosmogonie den

139 Vgl. Hönigswald, a.a.O., 140; H. Schmitz, *System der Philosophie I: Die Gegenwart*, Bonn 1964, 426-434.

Schöpfungsakt »das Erste Mal« nennt, so gibt sie darin zu verstehen, daß das Chaos durch die erste Emergenz des festen Bodens nicht überwunden und abgetan ist. Wasser und Finsternis umgeben die geordnete Welt, und jede Störung der kosmischen Ordnung läßt einen chaosartigen Zustand wiedererstehen – in der sozialen Revolution, im Einbruch fremder Mächte oder einfach im allabendlichen Untergehen der Sonne: So kann die Wiederherstellung der Rechtsordnung durch einen neuen Herrscher, das Heraufkommen des neuen Morgens als erneute Besiegung des Chaos, erneute Schöpfung der Welt begangen werden.<sup>140</sup> Angesichts der fortwährenden Bedrohung durch die umgebenden feindlichen Mächte ist die Taktik von Einschließung und Ausgrenzung eine elementare Technik der Herrschaftsstabilisierung. Das Errichten und Befestigen der Grenzen ist die basalste Absicherung gegen das Andere.

Hesiods *Theogonie* versinnbildlicht die starke Abwehr, die den Mächten der Auflösung entgegenzusetzen ist, durch die unverrückbaren Schranken, welche die Unterwelt eingrenzen, jedes Entkommen aus ihr verunmöglichen, jede Vermischung mit ihr und jedes Affiziertwerden durch sie unterbinden. Die Bändigung der urtümlichen Gewalt erscheint in sprechenden Bildern: Die Titanen werden mit schmerzenden Fesseln gebunden (718); den Tartaros umzieht ein ehernes Gehege, vor dessen Ausgang die Nacht lagert (726 f.); keiner vermag aus dem Tartaros zu entinnen, denn Poseidon setzt ehernen Pforten davor, darum zieht sich eine Mauer, und die Hundertarmigen dienen als treue Wächter des Zeus (732-735); zwischen Tag und Nacht liegt eine »riesige, ehernen Schwelle« (749), und die Beschreibung schließt: »Dort sind die marmornen Pforten und auch die ehernen Schwelle, unerschütterlich fest, . . . und jenseits, getrennt von sämtlichen Göttern wohnen die Titanen, über den finstern Schlund (*Chaos*) noch hinaus.« (811-814)<sup>141</sup> Auffallend ist die eminente Bedeutung der

140 Sauneron / Yoyotte, a.a.O., 98 f.

141 811-819 ist ein Paralleltext zu 726-735, 807-810 identisch mit 736-739. Vgl. *Ilias* VIII. 13-16: »... In des Tartaros' Dunkel, fern, wo tief sich öffnet der Abgrund der Erde, den die eiserne Pforte verschließt und die ehernen Schwelle, so weit unter der Erde, wie über der Erde ist der Himmel.«

*Grenze*. In ihr verfestigt sich, was der Akt des Teilens vollzieht.<sup>142</sup> Die Metapher der Grenze (Schwelle, Pforte, Einzäunung, Dämme) verbindet in anschaulicher Weise das Phänomenal-Affektive mit dem Ontologischen. Die Trennung zweier Seinsregionen, das Bedürfnis nach Sicherung dieser Trennung ist Ausdruck des Bedrohtseins durch das Jenseits der Grenze, das hier nicht einfach ein anderer Bereich, sondern an ihm selber das Grenzenlose, Abgründige ist. Daß Festigkeit und Sicherheit – der stabile Grund, die Erde als »sicherer Sitz von allem« – wesentlich mit dem Ziehen und Fixieren von Grenzen zu tun hat, ist der mythischen Anschauung selbstverständlich. Es gibt keinen festen Halt an sich, keinen sicheren Grund, der dies nur an sich und durch sich selber wäre. Stabilität ist Stabilität *gegen* Anderes – der feste Grund inmitten des schwankenden Ozeans, der sichere Halt in den Erschütterungen des Schickals, der Verwirrtheit des Selbst. Es gibt keine Form ohne den Grund der Formlosigkeit, und es gibt sie nur *gegen* diesen. Schöpfungsvorstellungen verknüpfen die Schöpfertat mit dem Setzen von Grenzen.<sup>143</sup> Seinskonstitution er-

142 Auch bei Ovid »umzäunt der Gott alles mit sicheren Grenzen (*certus limes*)«: *Metamorphosen* I. 69.

143 Eindrückliche Zeugnisse des Zusammenhangs von festem Grund und Grenzziehung finden sich u. a. im Alten Testament:

*Psalms* 74, 15-17: »Dein ist der Tag und dein die Nacht; du hast Gestirnen und Sonne die Bahn gegeben. / Du hast dem Land seine Grenze gesetzt; Sommer und Winter hast du ihm gemacht.«

*Psalms* 104, 5-9: »Der du das Erdreich gegründet hast auf festem Boden, daß es bleibt immer und ewiglich. / Mit Fluten decktest du es wie mit einem Kleide, und die Wasser standen über den Bergen. / Aber vor deinem Schelten flohen sie, vor deinem Donner fuhren sie dahin. / Die Berge stiegen hoch empor, und die Täler senkten sich herunter zum Ort, den du ihnen gewiesen hast. / Du hast eine Grenze gesetzt, darüber kommen sie nicht und dürfen nicht wieder das Erdreich betreten.«

*Job* 38, 8-11: »Wer hat das Meer mit Toren verschlossen, als es herausbrach wie aus dem Mutterschoß ..., als ich ihm seine Grenze bestimmte mit meinem Damm und setzte ihm Riegel und Tore und sprach: »Bis hierher sollst du kommen und nicht weiter, hier sollen sich legen deine stolzen Wellen?«

*Sprüche* 8, 29: »... Als er dem Meer seine Grenzen setzte und den Wassern, daß sie nicht überschreiten seinen Befehl; als er die Grundfesten der Erde legte ...«



folgt als Begrenzung; alles Sein als Bestimmtheit ist im Modus der Abgrenzung. Im allgemeinen Grundzug des Bestimmtheits gegen Anderes klingt etwas vom Abscheu gegen das Nichtsein durch: In der Identifizierung des bestimmten Seienden – als dieses und nicht jenes (Bestimmte) – scheint die Abgrenzung des Bestimmten gegen das Bestimmungslose als solches durch.

In einer zweimal wiederkehrenden Passage, mit der die Schilderung des Tartaros einsetzt und abschließend rekapituliert wird, hält die *Theogonie*, in einem etwas abweichenden Sinn, die Verbindung von Seinsgrund und Grenze fest. Von der Unterwelt wird gesagt: »Da sind der schwarzen Erde und des nebligen Tartaros, des wogenden Meeres und des gestirnten Himmels, aller Dinge nebeneinander Quellen und Grenzen« (736 ff., 807 ff.). Man hat auf eine scheinbare Inkonsistenz dieser Stelle aufmerksam gemacht, nach welcher die Unterwelt nicht nur (wie in 728) »die Wurzeln von Erde und Meer«, sondern auch die des Himmels und des Tartaros selber enthalten soll.<sup>144</sup> Doch läßt sich, was räumlich als Inkonsequenz erscheint, logisch als gehaltvolle Aussage lesen. Die scheinbar antinomische Selbstimplikation bekräftigt die Zweistufigkeit der Differenzierung: Der negative Grund (das Formlose, Unbestimmte) ist sowohl Gegenpart zum bestimmten Seienden überhaupt wie er innerhalb desselben die eine Seite einer konstitutiven Polarität ausmacht. So fungiert auch hier der Tartaros einerseits als Urgrund von allem, vergleichbar dem anfänglichen Chaos, und andererseits als eine Seinsregion unter anderen, kontrastiv (als Gefängnis der niederen Mächte) von den höheren Regionen (als Sitz der seligen Götter) abgehoben. Indessen versteht die Rede von Quellen und Grenzen an dieser Stelle den Begriff der Grenze eher vom letzten Endpunkt als von der Trennung her. An anderer Stelle hingegen ist die Verknüpfung von Seinsgrund und Grenze (als Trennung) ausdrücklich formuliert: Vers 811 f. spricht von der unerschütterlichen Schwelle, die aus den tief herabreichenden Wurzeln gewachsen ist, wobei diese in der Parallelstelle (728) als Wurzeln der Erde und des Meeres definiert sind; bestätigt wird darin der Grundgedanke, daß die strenge Abgrenzung von Sein und Nichtsein die Quelle, den Konstitutionsgrund des Seienden bildet.<sup>145</sup> Dabei brauchen sich die beiden

<sup>144</sup> Marg (in: Hesiod, a.a.O.), 266 f.

<sup>145</sup> H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine*

Konnotationen der Grenze bzw. die beiden Lokalisierungen des Formlosen nicht auszuschließen. Die Abtrennung gegen das Ungestaltete als Äußerstes ist die erste Stufe der Seinskonstitution, innerhalb derer das Trennen und Scheiden als integratives Moment in die höherstufigen Konstitutionen von Gestalt und Ordnung eingeht. Wenn die *Ilias* (I.474 ff.) davon spricht, daß, »wie die Ziegenhirten leicht ihre Herden, die sich auf der Weide vermengt haben, trennen (*diakrinosis*), die Heerführer ihre Leute trennten und ordneten (*diekosmeon*)«, so ist die Ebenendifferenz beider Tätigkeiten offenkundig: Das Ordnen setzt das Trennen voraus, ohne in ihm aufzugehen.<sup>146</sup> Als erstes aber ist die ontologische wie existentielle Unverzichtbarkeit des Trennens und Abgrenzens als solche zu unterstreichen. Dazu liefert die *Theogonie* mit ihrem Ansatz beim Chaos wie in der Beschreibung der Unterwelt eine eindringliche Darstellung.

Auch zu diesem Motiv ließen sich zahlreiche Parallelen sowohl aus außereuropäischen Schöpfungsmythen wie aus anderen Quellen mythischen Denkens und rituellen Praktiken anführen. Die ägyptische Theologie vermerkt die begrenzte Wirkungskraft ihrer Götter. Nicht nur sind viele Götter auf einen geographisch umgrenzten Bezirk festgelegt, auch der Sonnengott hat seine Schranke am Reich der Urfinsternis, die für ihn undurchdringbar, in ihr selber ohne unterscheidbare Richtung und Grenze ist. An der »Grenze der geordneten Welt« endet die Herrschaft des Königs; die äußerste Grenze, jenseits derer die Grenzenlosigkeit des Dunkels herrscht, »ist sogar für den Allschöpfer nicht transparent.«<sup>147</sup> Was nach der einen Seite eine Schranke der Herrschaft, ist nach der anderen ein Schutz gegen das Unheimliche und Bedrohliche. Wie in der *Theogonie* die unterworfenen Ursprungsmächte in den Tartaros gebannt werden, werden im *Enuma Elish* die von Marduk besiegten Helfer der Tiāmat in Fesseln geschlagen und eingesperrt:

»Sie versuchten zu entweichen, ihr Leben zu retten,  
doch sie waren umgarnt, jede Flucht war ihnen versagt.

*Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*, New York 1951, 146 ff.; Fränkel weist auf parallele Figuren bei Anaximander (341 ff.) und Parmenides hin (460 ff.).

<sup>146</sup> Lämmli, a.a.O., 22.

<sup>147</sup> Hornung, a.a.O., 163.

Er band sie und zerbrach ihre Waffen.

Sie waren in Netze geworfen, sie blieben im Garne gefangen, zusammengedrückt in Winkeln waren sie voll Wehklagen.

Sie erlitten ihre Strafe und blieben im Gefängnis.

Die Elf [Arten von Ungeheuern], die sie mit Fruchtbarkeit beladen hatte, die Rotte der Dämonen, die zu ihrer Rechten eingesetzt war, warf er in Fesseln, band ihre Glieder.

Zur Strafe für ihren Aufruhr trat er sie nieder.

Und Kingu, der an ihre Spitze gestellt worden war, fesselte er und setzte ihn unter die Zahl der toten Götter.«<sup>148</sup>

Fesseln, Einsperren, Ausgrenzen, Ausweisen: Dies sind Techniken der Disziplinierung und Herrschaft, die wesensmäßig unvollkommen sind. Es sind Formen der Beherrschung von etwas, das nicht wirklich beherrschbar ist. In Konstellationen der Tragödie oder des Rituals kommt das Problem zu deutlichem Ausdruck. Exil und Ausweisung sind Sinnbilder der kollektiven Reinigung: Das Böse und Bedrohliche wird auf Distanz gehalten, um jede Infizierung und Verderbnis zu unterbinden.<sup>149</sup> Grenzüberschreitungen – in Initiationsriten, Ekstasen des Dionysos-Kults, Praktiken der Mysterien – sind Spiegelbilder des Bedürfnisses nach Grenzziehung. Opferrituale stellen sich in den Dienst der Säuberung und des Exorzismus, sie schaffen Distanz vom Heiligen, dessen zu große Nähe verzehrend ist; Gotteslästerer werden außerhalb der Landesgrenzen verbannt, ihre stellvertretende Ausweisung fungiert als Akt kollektiver Krisenbewältigung.<sup>150</sup> Dem Fremden wird kein Einlaß gewährt, die Autorität sperrt sich gegen die subversive Macht – gegen den neuen Gott, der sich in den *Bakchen* den Zugang erzwingt und die alte Herrschaft zerreißt. Gleichzeitig dringt punktuell das Bewußtsein durch, daß die Abgrenzung nicht nur unvollständig ist, sondern dem Ausgeschlossenen Unrecht tut. Der Umgang mit Grenzen, die zu respektieren und gleichzeitig zu überschreiten sind, ist dann die, wie immer unvollkommene, Versöhnung des Entzweiten. Nietzsche hat in der Kunst als dem gleichzeitigen Werk des auflösenden Lebenstriebs und der gestaltenden Bildungskraft ein solches Gelingen gesehen – »die Versöhnung zweier Gegner, mit scharfer Bestimmung je ihrer von jetzt ab einzuhaltenden Grenzlinien und mit

148 IV. 109–120 (Garelli / Leibovici, a.a.O., 141 f.).

149 Vernant / Vidal-Naquet, a.a.O.

150 Girard, a.a.O., 392 f., 440.

periodischer Übersendung von Ehrengeschenken.«<sup>151</sup> Mit unterschiedlicher Schärfe, ob als Befestigung der Mauern des Tartaros oder als künstlerische Gestaltung und Bannung in die feste Form, wird die Eingrenzung der mythischen Mächte vollzogen. Die Anstrengung, die das Aufschütten der Dämme verlangt, die Schroffheit der gezogenen Grenzen, die Hochschätzung der künstlerischen Bildungskraft sind ebenso viele Zeugnisse von der Gewalt der einzudämmenden Kräfte.

Nur verwiesen sei auf die manifeste Entsprechung dieser Denkfigur in der entstehenden Metaphysik. Parmenides' Lehrgedicht artikuliert in aller Klarheit sowohl die genannte Doppelstufigkeit der Differenz wie die Motive der Fesselung und Bändigung. Nicht einfach die Trennung von Sein und Nichtsein als solche, sondern das Fernhalten des reinen Seins von der Mischung von Sein und Nichtsein ist letzte Bedingung wahrer Erkenntnis. Die Vehemenz, mit welcher Schein und Irrtum gebannt werden, findet ihr Gegenstück in der Fixierung des wahrhaften Seins auf sich selber, seiner Fesselung durch die unerbittliche *ananke*. Nur dies ermöglicht dem Seienden, dem Abgrund des Nichtseins zu entkommen.

### 3.4.3 Der Kampf mit dem Chaos

Die Überwindung des Chaos beschränkt sich nicht auf seine Eingrenzung. Eindämmen, Zurückdrängen, Ausweisen, Einsperren sind negative, genauer: defensive Arten der Herrschaft. Ihnen geht es darum, sich gegen die Auswirkung der feindlichen Mächte zu schützen, sie auf Entfernung zu halten. Es geht um die Festsetzung einer äußeren Grenze, die zunächst offen läßt, in welchem Maß das Ausgegrenzte selber dadurch in seinem Wesen getroffen, in seiner Wirksamkeit behindert ist. Für sich genommen, ist die Grenze eine Immunisierung nach beiden Seiten: Wie sie das Andere auf Distanz hält und das Eigene schützt, so läßt sie das Andere frei, unterbindet sie den herrischen Übergriff auf das Andere. Über diese negative Trennung gehen zwei andere Modi der Chaosbewältigung hinaus. Zum einen sind hier jene Interaktionsformen zu nennen, in denen der Kampf der gegnerischen Mächte ausgetragen, die Gewalten der Unterwelt niedergeworfen, be-

151 *Geburt der Tragödie*, 32.

herrscht oder vernichtet werden. An die Stelle der negativen Ausgrenzung und Einsperrung tritt die positive Ausübung von Macht und Herrschaft. Der zweite, weitergehende Schritt der Bewältigung zielt dann darauf, das Unterworfene zu transformieren oder zu ersetzen: Hier geht es darum, anschließend an die Operationen der Trennung und Differenzierung das Gestaltlose durch Identität und Ordnung positiv zu überformen, an die Stelle des Chaos Ordnung und Recht zu setzen. In letzter Instanz findet die wahre, dauerhafte Chaosbewältigung allein in dieser affirmativen Gegenbewegung, in der Begründung des Kosmos statt. Abstrakt gesehen, ließe sich hier wiederum die Folge invertieren: Zuerst wird das Chaos bekämpft, dann in feste Schranken verwiesen und schließlich positiv transformiert. Wenn wir hier das Moment der Austragung des Antagonismus *nach* dem der Trennung aufnehmen – wie es auch in der mythischen Narration typischerweise dem basalen Trennungsvorgang nachfolgt –, so kommt darin erneut das Bewußtsein zum Ausdruck, daß mit der ursprünglichen Trennung der kosmogonische Konflikt nicht ausgestanden ist. Das zum Jenseits fixierte Chaos bleibt als Bedrohung erhalten, sei es, daß sich die Zerstörungsmächte nie zur Gänze niederhalten lassen, sei es, daß der periodische Durchgang durch die Auflösung als Bedingung der lebendigen Gestaltung selber erscheint. Das Austragen des Antagonismus ist Moment der Kosmisierung der Welt, wobei auch hier zunächst die Alternative zwischen einer in der Mischung von Gestalt und Gestaltlosigkeit verbleibenden Wirklichkeit und dem metaphysischen Ideal der reinen Form offen bleibt.

Hesiods *Theogonie* schildert die Austragung des Konflikts vor allem in den Szenen des Kampfs mit dem Drachen und der Titanomachie. Andere Schöpfungsmythologien entfalten in ähnlicher Weise das Drama des Götterkampfes. Besonders anschaulich kommen der Konflikt und die Schritte seiner Lösung im *Enuma Elish* zur Sprache, im Kampf zwischen Marduk, dem »mächtigsten, weisesten von allen Göttern« (1.80), und der Urmacht Tiâmat, die ein ganzes Heer von Ungeheuern geschaffen hat, um die Götter zu bekämpfen (siehe 3.3.2). In epischer Breite werden die Vorbereitungen des Kampfs, die Herstellung von Waffen, die Gewinnung von Kampfgefährten, die Beschwörungen, Vereinbarungen und Beschimpfungen, schließlich die Kampfhandlungen, die Niederwerfung und Vernichtung des Gegners geschildert:

»Als Tiâmat das Maul auftat, um ihn zu verschlingen,  
 warf er den Sturm hinein,  
 damit sie ihre Lippen nicht wieder schließen könne.  
 Die grimmigen Winde füllten ihren Leib.  
 Ihr Leib blähte sich auf, und ihr Maul blieb offen.  
 Er schoß einen Pfeil ab, zerriß ihr den Bauch,  
 ihr Inneres zerriß er und durchbohrte ihr Herz.  
 Als er sie bezwungen hatte, tilgte er ihr Leben aus,  
 ihren Leichnam warf er zu Boden und stellte sich darauf.«  
 Nachdem er auch ihre Helfer und deren Anführer Kingu besiegt und in  
 Fesseln geworfen hat,  
 »... kehrte er zurück zu Tiâmat, die er bezwungen hatte.  
 Es stellte der Herr seinen Fuß auf Tiâmats Kreuz,  
 mit seinem schonungslosen Dolch  
 spaltete er ihren Schädel,  
 durchschnitt ihre Adern...  
 Aus dem geteilten Ungeheuer wollte er Kunstvolles schaffen.  
 Er schnitt es also entzwei wie einen getrockneten Fisch;  
 der einen Hälfte bediente er sich, das Himmelsgewölbe zu machen...«<sup>152</sup>

Eindringlich wird der innere Zusammenhang zwischen der Besie-  
 gung der Unterwelt und der Errichtung des Kosmos vergegen-  
 wärtigt. Der Leib der Tiâmat, in Himmel und Erde gespalten,  
 bildet das Rohmaterial für die Durchstrukturierung des Weltalls.  
 Die unvollständig erhaltene Tafel v gibt sowohl einen Einblick in  
 die babylonische Astronomie wie eine Schilderung der Weltphy-  
 siognomie, die aus den Organen der Tiâmat gestaltet wird (aus  
 ihren Augen fließen Euphrat und Tigris, auf ihrer Brust sammeln  
 sich die Berge, ihr gewundener Schwanz deutet den Nabel der  
 Welt an). Schließlich – so das Thema der vi. Tafel – beendet Mar-  
 duk sein Werk, indem er den Menschen erschafft und das Rechts-  
 verhältnis zwischen Menschen und Göttern festlegt. Beeindruckend  
 sind die Parallelen sowohl zum griechischen Schöpfungs-  
 mythos – mit den Figuren des Zeus, der von ihm gestifteten  
 Rechtsordnung und der Heraufkunft des Menschen – wie, ent-  
 fernter, zur biblischen Schöpfungserzählung. Markant ist neben  
 der dramatischen Zuspitzung des Konflikts zwischen Ursprungs-  
 mächten und neuen Gottheiten der direkte Konnex von negativer  
 und positiver Chaosbewältigung: Die geordnete Welt entsteht  
 durch gewaltsame Transformation der larvenhaft-trägen Urmasse,  
 die zugleich als ungeheure Destruktionsmacht erscheint. Der

152 IV. 97-104, 128-138, in: Garelli / Leibovici, a.a.O., 141 f.

Gang vom Chaos zum Kosmos ist hier der einer Umgestaltung, die jedoch alles andere als ein harmonisches Herauswachsen ist, sondern gleichzeitig das Drama eines metaphysischen Urdualismus durchspielt.

Ähnliche Beschreibungen ließen sich aus zahlreichen Kosmogonien anführen.<sup>153</sup> Mit besonderer Deutlichkeit tritt uns das Konfliktuelle als Basis von Ordnung in den rituellen Wiederholungen des Schöpfungsgeschehens, etwa in Neujahrszeremonien, entgegen, wo der Kampf von Tiâmat und Marduk durch zwei Darstellergruppen symbolisch ausgefochten wird.<sup>154</sup> Gerade der Kampf mit seinem Ausgang in Sieg und Unterwerfung kann als privilegierter Gegenstand mythischer Reminiszenz erscheinen: als eines jener Geschehen, durch deren Wiederbegehung Ursprungsnähe hergestellt, die Gegenwart mit ihrem Grund zusammengeschlossen wird. Die Gründungskraft, die aus dem siegreichen Bestehen eines ursprünglichen Konflikts resultiert, wird als Fundament par excellence erfahren.

153 Aus dem gemeinsamen Schatz der (seit dem 18. Jh. v. Chr. in Kleinasien ansässigen, nach Mesopotamien vordringenden) Hethiter und der (an den Ufergebieten des Euphrat ansässigen) Hurriter sind Bruchstücke einer Kosmogonie überliefert, die den Kampf um das göttliche Herrscheramt als mehrfachen Generationenkonflikt darlegen. Die beiden wichtigsten erhaltenen Erzählzyklen sind nach den Gottheiten Kumarbi (oder »das Königtum im Himmel«) und Ullikummi (»Gesang von Ullikummi«) benannt, die in der Götterfolge zentrale Positionen einnehmen (Vieyra, a.a.O.). Obwohl einem gemeinsamen kulturellen Substrat des Vorderen Orients zugehörig, ignorieren beide Erzählungen den babylonischen Mythos um Marduk (ebd., 157). Andererseits hat die Altertumswissenschaft auf Entsprechungen zur *Theogonie* von Hesiod hingewiesen (H. Otten, »Vorderasiatische Mythen als Vorläufer griechischer Mythenbildung«, in: *Forschung und Fortschritte*, 1949, Jg. 25, Heft 13/14, 145 ff.; R. D. Barnett, »The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod«, in: *The Journal of Hellenistic Studies*, 1945, Vol. 65, 100f.). Andere, schon im Blick auf das Motiv der Trennung und Grenze angedeutete Parallelen ließen sich zu ägyptischen und hebräischen Schöpfungsvorstellungen ziehen.

154 M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, 45.

## 4. Zwischenbetrachtung: Mythos und Metaphysik

### 4.1 Metaphysik als Überwindung und Verdrängung

Der gegenwärtige Ort der Problemexposition gibt Anlaß zu einem Ausblick auf die Leitfrage nach dem Verhältnis von Mythos und Metaphysik. Die Exposition ist an der Schwelle zwischen negativer und positiver Chaosbewältigung angelangt. Ging es bisher darum, die negativen Potenzen des Chaos einzugrenzen oder aktiv zu bekämpfen, so geht es im folgenden um die Fundamente einer affirmativen Weltkonstitution, Identität und Ordnung. Es ist eine verwandte Doppelperspektive, wie sie früher in der Unterscheidung zweier Ursprungsbegriffe sichtbar wurde: Gilt als *arche* der Metaphysik das gründende Seinsprinzip, so weist die mythologische Frage nach dem Ursprung dahinter zurück auf die Herkunft und Voraussetzung, aus welcher Ordnung und Form hervorgehen. Als erster Ursprung kommt hier das Negative in den Blick, das noch nicht affirmativer Seinsgrund ist, ja diesem antagonistisch gegenübersteht. So treffen wir in der Gesamtkonstellation auf drei verschiedene Doppelperspektiven, die das Verhältnis von Mythos und Metaphysik bestimmen: zum einen die Differenz der beiden Ursprungsfiguren (Chaos und Gestalt, negative und positive *arche*), zum anderen die Binnendifferenzierung des negativen Ursprungs (als theoretischer und praktischer Negativismus, das Chaos als Nichtseiendes und Nichtseinsollendes), schließlich die zweifache Überwindung des Chaos (als negative Eingrenzung, Unterwerfung, Vernichtung und als affirmative Überformung). In der Fluchtlinie der affirmativen Überwindung deutet sich dann die weitere Unterscheidung von allgemeiner und spezieller Metaphysik an, der die beiden Figuren von Gestalt und Ordnung korrespondieren.

In dieser Konstellation zeichnet sich der Mythos gegenüber der Metaphysik dadurch aus, daß er die Negativität zur Sprache bringt, sowohl die negativen, bedrohlichen Mächte, denen sich der Mensch ausgesetzt sieht, wie dessen Gegenanstrengungen, um



das Negative zu unterwerfen oder zu eliminieren. Der Mythos bringt eine Tiefenschicht unseres Selbst- und Weltverhältnisses zur Sprache, der die Philosophie enthoben scheint, von der sie sich abgelöst zu haben scheint. Wenn als Kennzeichen des nachidealistischen und nachmetaphysischen Denkens hervorgehoben wurde, daß es sich am Negativen orientiert und sein Bild vom Wahren in der Abwehr des Nichtseinsollenden formuliert, so hat sich gezeigt, daß auch das vormetaphysische, mythische Denken vom Negativen ausgeht, welches es sowohl in ontologischer wie praktisch-voluntativer Perspektive beleuchtet. Der Mythos entwirft das Gegenbild des Nichtseienden, um die Welt in ihrer Genese und ihrem Begründetsein erst faßbar zu machen. Zwar macht es nach einem verbreiteten Verständnis gerade die Eigenart der Philosophie aus, auf der Fragwürdigkeit des scheinbar Natürlichen zu beharren. Philosophisches Nachdenken, so die alte Formel, beginnt mit dem Staunen; Philosophie ersetzt die natürliche Vertrautheit und Fraglosigkeit der Welt durch Verunsicherung und Hinterfragung. Ist das mythische Weltbild durch Religion oder Tradition abgesichert, wobei auch die absonderlichsten Herleitungen nicht weiter begründungsbedürftig scheinen<sup>1</sup>, so hat sich Philosophie im Gegenteil als die Kunst etabliert, auch das scheinbar Normale und Offenkundige zu hinterfragen. Indessen stellt der Mythos gerade in seiner negativistischen Orientierung zu diesem gängigen Bild einen Gegenakzent dar. Es ist eben der Mythos, der darauf aufmerksam macht, daß sich Identität und Ordnung nicht von selbst verstehen, daß sie kein schlechthin Erstes und Natürliches sind, sondern einem elementaren Bedürfnis entstammen und erst im realen Widerstreit gegen die Kräfte der Auflösung und Zerstörung hervorkommen und sich behaupten. Der Mythos erzählt von den Nöten und Konflikten, die der Genese von Struktur und Gestalt vorausgehen, die sie motivieren und zugleich fortwährend in Frage stellen. Daß die Welt, ihre Verlässlichkeit und Geordnetheit sich nicht von selbst verstehen, wird im Schöpfungsmythos vor Augen geführt; daß die Ordnun-

1 Vgl. W. F. Otto, »Die Sprache als Mythos«, in: *Mythos und Welt*, Stuttgart 1962, 279-290, 285: »Mit Mythos ist ursprünglich das wahre Wort, die unbedingt gültige Rede gemeint, die Rede von dem, was *ist*. Daher gilt der Mythos hauptsächlich von den göttlichen Dingen, die keines Beweises bedürfen, sondern unmittelbar gegeben und geoffenbart sind.«

gen des Lebens zerbrechlich und gefährdet sind, wird in der Tragödie, den Grenzüberschreitungen des Rituals, der mythischen Erzählung gegenwärtig. Zur Pointe mythischer Wirklichkeitserschließung gehört, daß die Welt ihr Profil vor dem Hintergrund des Anderen, in Absetzung vom Nichtsein und Nichtseinsollenden gewinnt. Zwar hat die Philosophie diese Dualität in ihren grundlegenden Begriffsgegensätzen reformuliert, hat sie das Negative in den Gestalten des Nichtseins, des Verschiedenen und Vielfältigen, des Potentiellen, des Stoffs, letztlich des Bösen konzeptuell gefaßt. Dennoch bleibt eine unübersehbare Kluft zwischen diesen zu Begriffskomplementaritäten entschärften Gegensätzen und dem im Mythos vital erlebten Antagonismus von formbildenden und destruktiven Mächten. Die Frage drängt sich auf, ob diese Verschiebung nicht auch Verdrängung sei. Wenn Philosophie mit der logischen Denkform des Mythos zugleich dessen Negativismus überwindet, so ist zu fragen, ob sie darin nicht ihren eigenen Ursprung verdeckt und ihr Denken auf eine Verdrängung gründet, die ihre Erkenntnis und ihre Inhalte verfälscht. In Frage steht erneut die Überwindung des Mythos durch den Logos. Nach traditionellem Verständnis ist diese Ablösung eine Befreiung, ein Zusichkommen der Vernunft. Sie ist dies nicht nur insofern, als sich die rationale Methode als transparenter, stringenter und effizienter erweist, als sie mehr Sachbereiche nach durchgängigen Strukturen zu erfassen und Phänomene mit größerer Sicherheit zu berechnen vermag; in einem anderen Sinne gilt sie als höherwertig, sofern sie einer Denkform zum Durchbruch verhilft, die sich von der Vormacht des Ursprungs befreit hat. Rationalität soll sich als Gegenkraft gegen das Vorurteil und den blinden Glauben, gegen die Autorität des Bestehenden und die Verstrickung im Irrationalen behaupten. Der zyklische Wiederholungszwang, Sinnbild mythischer Unentrinnbarkeit, soll aufgesprengt und in die Freiheit des Diskurses, die Offenheit der Geschichte überführt werden. Die Kritik an der Remythisierung moderner Ratio prangert das Mißlingen aufklärerischer Emanzipation an. Indessen ist dieses Bild, auch wo es sich in der letztgenannten Variante mit Motiven der Vernunftkritik verbündet, womöglich nur eine einseitige Sicht der Dinge. Fragwürdig ist die programmierte Überwindung des Mythos aus zwei Gründen. Zum einen verfällt ihre Abstraktheit der Kritik: Da sich Philosophie in abstrakter Antithese zum Mythos herausbildet und mit

diesem vieles vom lebendigen Untergrund des eigenen Denkens verabschiedet, wird sie an ihr selber zur formellen, entfremdeten Denkform. Hegels Kritik am abstrakten Verstand, Horkheimers Kritik der instrumentellen Vernunft, Adornos Brandmarkung des identifizierenden Denkens haben analoge Vereinseitigungen der herrschenden Kultur im Auge. Die immanente Falschheit von Einheits- und Totalitätskonstrukten ist zum bevorzugten Angriffspunkt neuerer Vernunftkritik geworden; in ihnen, so die Kritik, zeigt sich gerade die uneingestandene Mythosverhaftung der Vernunft. Zum andern aber liegt das Ungenügen nicht in der unvollständigen Ablösung vom Mythos, sondern vielmehr darin, daß die Ratio das Überwundene selber nicht ernst nimmt, daß sie kein wirkliches Verständnis des im Mythos verhandelten Gehalts entwickelt und deshalb in dessen Transzendierung abstrakt und äußerlich bleibt. So ist sie nicht die »bestimmte Negation« des Mythos, da sie dessen Gehalt und Problemstellung nur unzulänglich erschließt. Worum es dem Mythos geht, muß erst in seiner eigenen Tiefendimension sichtbar gemacht werden, damit eine über ihn hinausgehende Denkform eine produktive Aneignung des Überwundenen vollbringen kann.

Aufzuhellen ist die Leistung des Mythos selber. Zu reflektieren ist der bemerkenswerte Umstand, daß nicht einfach der Logos den Fatalismus des Mythischen transzendiert, sondern daß im Mythos selber eine Überwindung des Zwangs stattfindet. Wie die *Theogonie* von der Niederwerfung der Mächte des Chaos und der Herkunft des olympischen Reichs berichtet, so entfaltet die Tragödie das Drama von Schuld und Versöhnung, und so erneuert das Ritual das Erlebnis des Schreckens und des Entrinnens. Genauer sind es drei verschiedene Aspekte, die sich im mythischen Geschehen Ausdruck verschaffen und für die Anknüpfung der Philosophie von Bedeutung sind: zum einen die Erfahrung des Negativen selber, zum zweiten die Formen seiner Bekämpfung (Eingrenzung, Aufteilung, Niederwerfung, Beherrschung), schließlich aber – und dies ist die neue, bisher nicht thematische Seite – die Modi des Scheiterns dieser Beherrschung, die Ambivalenzen, Verdrängungen und Widerstände, die in der mythischen Chaosbewältigung selber auszumachen sind. Des öftern wurde im vorausgehenden die Nichtendgültigkeit der Weltkonstitution hervorgehoben: Die Urschöpfung, die bei den Ägyptern »das Erste Mal« heißt, wird bei jedem Sonnenaufgang und jedem Jahreswechsel

aufs neue vollzogen, der Streit der Urmächte aufs neue ausgetragen. Daß sich das Bestehen der Welt einer *creatio continua* verdankt, hat hier die zusätzliche Bedeutung, daß sich das Spannungsverhältnis des Ursprungsgeschehens in immer neuer Weise entfaltet. Über die bleibende Widerständigkeit des Negativen hinaus ist nun ein Widerstand in der Bewältigung selber auszumachen. Diese ist mit einem Negativen konfrontiert, dem sie nicht ins Auge zu schauen vermag. Der Mythos gibt den Blick in einen Abgrund frei, vor dem der Mensch nur zurückschrecken kann, er eröffnet eine Tiefe des Leidens und der Schuld, der kein tragischer Held gewachsen ist. Mythische Chaosbewältigung offenbart ihre eigene Ohnmacht und bekräftigt die Herrschaft, die sie brechen wollte. Die Permanenz der Bedrohung ist Gegenseite und direktes Resultat des Versagens des Subjekts.

So hat Bewältigung an der Verdrängung teil: Im Überfordertsein ist sie selber teils Flucht, teils Verdeckung, läßt sie das von ihr Bekämpfte, als Verdrängtes, in seiner Virulenz unangetastet. Das Wiedererstehen des scheinbar Überwundenen ist die Rückkehr des Verdrängten. Die Zwangsläufigkeit der mythischen Wiederholung ist so nicht einfach Abbild der kosmischen Zeit oder naturgegebenes Schicksal, sondern Ausdruck der Nichtbewältigung – nicht Zeichen der ersten, sondern der zweiten Natur. Wie die Bestrafung des Verbrechens durch ein neues Verbrechen – die Gewaltsamkeit des Göttersturzes – den Fluch der Rache auf sich zieht, so ist die Entzweiung im tragischen Konflikt nicht nur passives Erleiden, sondern gleichsam aktive Behinderung und eigenes Verschulden. Eine tiefe Ambivalenz kennzeichnet den Umgang mit dem Negativen, der zugleich Grenzüberschreitung und Grenzziehung ist. Schon früher wurde darauf aufmerksam gemacht, daß gewisse Formen der Konfliktbewältigung, wie sie der Mythos zum Ausdruck bringt – die Errichtung von Grenzwällen, die Befestigung von Mauern, die Ausgrenzungen und Unterdrückungen – an ihnen selber die Nichtbewältigung, die nur partielle und vorläufige Beherrschung des Negativen manifestieren. In frappierender Offenheit bringt Sophokles in *König Ödipus* – dem Sinnbild der mythischen Unentrinnbarkeit – den inneren Zwiespalt der Auseinandersetzung mit Schuld und Leiden zur Sprache. Obwohl Ödipus im Eingangsdilog die feste Entschlossenheit bekundet, die Ursachen des über Theben hereingebrochenen Elends aufzuklären, trifft er in seinen Bemühungen auf hartnäckigsten

Widerstand von allen Seiten: Das Wissenwollen ist zu bedrohlich, die Wahrheit zu grauenvoll, um offenen Auges ertragen zu werden; Erlösung liegt in einem Wissen, das »dem Wissenden nicht frommen kann« (316).

Im Mythos sind wir nicht nur mit dem Nichtseienden und Nichtseinsollenden als solchem konfrontiert, sondern mit den Schwierigkeiten und Ambivalenzen, die seiner Überwindung innewohnen. Eine Philosophie, die sich über ihre mythische Erbschaft Klarheit verschaffen will, muß beides reflektieren. Sie ist durch zweierlei Bezüge mit ihrer Herkunft aus dem Mythos verbunden. Auf der einen Seite durch ihre eigene Stellungnahme zum Negativen, dem sie sich ihrerseits teils widersetzt, teils entzieht: Philosophie kann sich (als negativistische) als Einspruch gegen das Nichtseinsollende artikulieren oder aber dieses ausblenden und sich in vermeintlich autarker Affirmativität behaupten. Auf der anderen Seite schließt sie in ihrer Haltung an die Reaktionen des Mythos an, indem sie dessen Werk der Chaosbewältigung fortführt und in die positive Weltkonstitution hinein weiterzeichnet, indem sie aber möglicherweise auch, in unfreiwillig-unbewußter Verkettung, seinen Zwiespalt und seine Verdrängung perpetuiert und verschärft. Sich über diese Formen des Anschlusses an den Mythos – und darin über dessen eigene Orientierungen – Rechenschaft abzulegen, ist für die Selbstaufklärung der Philosophie von hoher Bedeutung. Die neuere Vernunftkritik wie die ältere Metakritik der aufklärerischen Mythoskritik verlieren erst dadurch ihre Abstraktheit, daß sie nicht das Andere der Ratio zur Wahrheit verklären, sondern daß sie die bunten, mit Lebenswirklichkeit gesättigten Schilderungen des Mythos sowohl in ihrem Gegensatz wie in ihrer geheimen Affinität zum Logos – in ihrem Negativismus wie in ihrer verdrängenden Abwehr – freilegen. Dabei wird auch noch die Gemeinsamkeit zum Ort der Differenz: Eben darin besteht ein weiterer Vorzug, eine Wahrheit des Mythos, daß in ihm die Verdrängung selber inszeniert, in ihrer Ambivalenz und Widersprüchlichkeit auseinandergelegt wird, während die Metaphysik in eins mit dem Negativen ihre eigene Verdrängung verdrängt. So bietet die Besinnung auf den Mythos für die Selbstanalyse der Philosophie nicht nur einen Zugang zu verschütteten Inhalten und Motiven, sondern auch einen Weg der Aufklärung über den eigenen zwiespältigen Umgang mit diesen Motiven.

## 4.2 Das Verdrängte und seine Präsenz im Mythos

Fragen wir uns, *was* der Mythos in seiner Verwurzelung im Negativismus zum Ausdruck bringt und der Philosophie als teils verdeckte, teils abgewehrte Tiefendimension mitgibt, so haben wir als erstes jene ganze Konstellation von Erfahrungen zu nennen, die unter dem Titel der Chaosbewältigung angesprochen war: das Chaos als Bereich des Anderen, als das Ungeformte, Ordnungs- und Regellose, als das Wilde und Fremde, das Irrational-Ungebändigte, als Reflex des eigenen Zerstörungstrieb, als ängstigendes und unheimliches Nichts.

Neben diesem gewissermaßen Objektiv-Negativen, welches dem sich behauptenden und sich über sich verständigenden Subjekt als das Andere gegenübertritt und dem das Subjekt von seiner Seite mit einer »negativen« (abwehrenden, repressiven) Reaktion antwortet, ist als zweites die Dimension der Ambivalenz in der Erfahrung und im Verhalten des Subjekts selber zu nennen. Der Ambivalenz der subjektiven Reaktion entspricht ein Negatives, das nicht offen als solches auftritt, das teils in seiner Negativität verdeckt, teils in unlöslicher Mischung mit der entgegengesetzten Wertung besetzt ist. In Frage steht ein abgründigeres Negatives, das nicht einfach als destruktive Gegenmacht abgewehrt, sondern zugleich als Schicht des eigenen Selbst angeeignet wird. Zu explizieren ist eine Tiefenschicht in der Art und Weise, wie das Subjekt mit dem Negativen zu tun hat, wie es dieses empfindet, auf es reagiert, es in sein Selbstverständnis integriert. Daß unsere bewußten Kulturleistungen auf solchen – ihrerseits verhüllten – Ambivalenzen aufruhren, hat namentlich Sigmund Freud herausgearbeitet. Der exemplarische Ort, wo diese – mit anderer Betonung auch von der Religionswissenschaft oft beschriebene – Ambivalenz sich kristallisiert und in ihrem Wesen zu studieren ist, ist nach Freud das Tabu, das die Grundlage der totemistischen Religion und damit eine Durchgangsphase aller Kultur bildet. Im Tabu bestehen die Aura des Heiligen und der Charakter des Unheimlichen und Unreinen – die beiden Tendenzen der Furcht: Ehrfurcht und Abscheu – in ungeschiedener Einheit: Für beides gilt das Verbot der Berührung, die Angst vor Annäherung.<sup>2</sup> Zwie-

2 S. Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben*

spätig ist das Verhalten zu den vom Tabu verbotenen Handlungen, deren Ausführung mit Lust besetzt und gleichzeitig mit Abscheu zurückgewiesen wird (ähnlich wie der Zwangsneurotiker bestimmte Tätigkeiten obsessiv wiederholt und zugleich verabscheut); so wird auch derjenige, der das Tabu gebrochen hat, zur ambivalenten Gestalt: Weil er für die anderen ein Zeugnis der Realisierbarkeit der verbotenen Lust darstellt, muß er selber tabuisiert, ausgeschlossen werden. Analog affiziert der ambivalente Status Personenkreise, die kein Verbot übertreten haben, doch durch ihren Zustand oder ihre soziale Stellung gleichsam die Grenzüberschreitung – das Heilige, Unreine, Andere – personifizieren: Könige und Häuptlinge, Feinde, Tote, Frauen in der Phase der Menstruation, Heranwachsende im Initiationsprozeß. All diese Facetten illustrieren das mehrfach schillernde Verhältnis zum Anderen, das negativ oder positiv besetzt, ins Fremde projiziert oder im Selbst enthüllt werden kann; ins Innere des Selbst hineingenommen wird die Ambivalenz dort, wo dieses die eigenen Aggressionsimpulse abwehrt, indem es sie auf das Objekt überträgt und in diesem bekämpft. Bedenkenswert in unserem Kontext ist – unabhängig von der inhaltlichen Ausführung der Totemismustheorie<sup>3</sup> – Freuds Beobachtung, daß »den Seelenregungen der Primitiven überhaupt ein höheres Maß von Ambivalenz zuzugestehen [sei], als bei dem heute lebenden Kulturmenschen aufzufinden ist. Mit der Abnahme dieser Ambivalenz schwand auch langsam das Tabu, das Kompromißsymptom des Ambivalenzkonflikts.«<sup>4</sup> Der Weg der Zivilisation ist auch der einer Zurückdrängung der Ambivalenz; Kommt sie im Mythos zum ungebrochenen Ausdruck, so wird sie vom Logos verhüllt

*der Wilden und der Neurotiker* [1912/13], Frankfurt am Main 1991, 66 ff., 73 f.

3 Nach der von Freud entwickelten Hypothese haben Gesellschaft und Kultur ihren Ursprung in der Vereinigung der vom tyrannischen Urvater vertriebenen Söhne, die ihn erschlagen und verzehren, wodurch sie sich mit dem beneideten und gefürchteten Vorbild identifizieren und ein Stück seiner Stärke aneignen. »Die Totemmahlzeit, vielleicht das erste Fest der Menschheit, wäre die Wiederholung und die Gedenkfeier dieser denkwürdigen, verbrecherischen Tat, mit welcher so vieles seinen Anfang nahm, die sozialen Organisationen, die sittlichen Einschränkungen und die Religion« (ebd., 196 f.).

4 Ebd., 117.

und unterdrückt. Mythen berichten von der mehrfachen Zwiespältigkeit des Ursprungs, indem sie neben dem Schöpferakt und Bildungstrieb die gleichursprüngliche Regressions- und Destruktionstendenz manifestieren und gleichzeitig den Einsatzpunkt der immanenten Aggressionshemmung, den Impuls zur Domestizierung, Abwehr und Verdrängung offenbaren. Rein strukturell, noch ganz unabhängig von den Inhalten, ruhen Denk- und Kulturformen auf Prozessen auf, die sie in ihrer Anverwandlung zugleich verhüllen.

Nun stellt sich die Frage, ob und wie weit sich über diese allgemeinen, strukturellen Angaben hinaus Aufschluß über den Inhalt des Verdrängten gewinnen läßt. Zwar ist diese Trennung selber abstrakt. Das Phänomen der Verdrängung, die Ambivalenz von Ehrfurcht und Abscheu, der Umgang mit Zerstörung und Aufbau sind strukturelle Züge, die das menschliche Dasein in dem, was es ist, mit definieren. Dennoch ist zu fragen, wie weit inhaltlich bestimmtere Züge mit dem Prozeß der Abwehr, der ambivalenten Erfahrung und Überwindung des Negativen verknüpft sind. Einschlägige Stichworte, die das von der Ratio Ausgeschlossene bezeichnen, sind etwa: Vielfalt, Differenz, Stoff, Leib, Geschlecht. Theoretiker verschiedener Provenienz haben entsprechende Vereinseitigungen in der herrschenden philosophischen Tradition diagnostiziert und zu korrigieren versucht. In eindringlicher Weise hat K. Heinrich in der sich herausbildenden Denkkultur der Antike, im Ineinanderblenden von Vorsokratik und Mythos solche Weichenstellungen herausgearbeitet und zugleich ihre existentiellen Grundlagen freigelegt. Parmenides ist die Schlüsselfigur, die alle Negativität und alle Ambivalenz, alles Schwanken zwischen Sein und Nichtsein verbannen will, um allein bei einem unerschütterlichen, rein mit sich identischen Sein Zuflucht zu suchen – nach Heinrich ein Ausdruck der Angst und des Sicherheitsbedürfnisses, des Nichtertragens der existentiellen Gebrochenheit.<sup>5</sup> Die eleatische Seinslehre ist darin repräsentativ für den Antrieb und die Form des Denkens, das den Hauptstrom der Metaphysik definiert. Ausgeschlossen aus dem reinen Denken werden Konflikte und existentielle Probleme, wie sie Religionen und Mythen vor Augen führen: unerledigte, unausgestandene Probleme, die zwar durch die Formalität des Denkens überspielt

5 Heinrich, *tertium datur*, 39 ff.; *Parmenides und Iona*, 61 ff.



werden, deren Verdrängung aber immer nur partiell gelingen und die Wiederkehr des Verdrängten nicht verhindern kann.

Für eine Aufhellung der aus der Transformation des Mythos hervorgehenden Denkformen bedeutet dies eine doppelte Schwierigkeit. Zum einen müssen diese Formen in ihrer Zwiespältigkeit erkannt werden, wonach sie nicht nur gegenstandskonstitutive Potenzen sind, sondern daneben Raum für die Rückkehr des Verdrängten, für den Einbruch des ausgeschlossenen Negativen lassen. In klassischen Konstellationen der Philosophie geht Heinrich den Operationen der Verdrängung und den Spuren des Wiederauftauchens des Verdrängten nach; beinahe scheint es so, daß, je stringenter eine Theorie versucht, die Systematizität der Welt zu sichern, um so unerbittlicher die unterdrückte chaotische Mannigfaltigkeit an den Rändern durchbricht. Ein eindringliches Zeugnis gibt eine Passage aus der *Kritik der reinen Vernunft* (A100f.)<sup>6</sup>, wo Kant hypothetisch ausmalt, was die Gegenwelt zur synthetisierenden Konstitutionsleistung des Bewußtseins wäre – scheinbar eine bloße Fiktion zur Erläuterung der Bedingungen zusammenhängender Erfahrung, in Wahrheit zugleich ein Ausdruck dessen, was ungeachtet der Bewußtseinsarbeit als nicht domestizierter Untergrund, als bloß weggedrängte Realität bedrohlich bestehen bleibt: das unverbundene Mannigfaltige, das Qualitative, das Vergängliche, die Mischung von Leben und Tod, der Wahnsinn. In ähnlichem Sinn führt Aristoteles die desaströsen Konsequenzen vor Augen, die die Verletzung des ersten Denkgesetzes, des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch nach sich ziehen würde: Kein Sprechen, kein Sichunterreden, kein Denken wäre mehr möglich, keine Differenz von Wahrheit und Schein,

6 Die von Heinrich (*arbeiten mit ödipus*, 58 ff., 76 ff.) als Schlüsseltext behandelte Passage lautet: »Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sein, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der roten Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen, oder würde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigelegt, oder auch eben dasselbe Ding bald so, bald anders benannt, ohne daß hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschte, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduktion stattfinden.«

von Sein und Nichts wäre mehr gesichert (*Metaphysik* IV.4). Zumindest implizit wird die Frontstellung, die der Mythos beschreibt, in den Vernunftsystemen reproduziert: Die Weltkonstitution bringt zugleich mit ihrer Selbstaffirmation das Bewußtsein der Bedrohlichkeit dessen, wogegen sie sich wendet, zum Ausdruck; einer psychoanalytisch inspirierten Lektüre offenbart sie sich darin als Abwehr und gesteht sie gleichzeitig deren tendenzielles Scheitern ein. Damit hängt die zweite Schwierigkeit zusammen. Sie besteht darin, daß das rationale Denken seiner Form nach an Verdrängung teilhat und sich deshalb nicht widerspruchsfrei über sich selber, über die eigene konstitutive Leistung und den damit gekoppelten Anteil an Verdrängung Rechenschaft ablegen kann. Die Frage ist, wie ein »nichtverdrängender Begriff von Verdrängung«<sup>7</sup> möglich sein soll, wenn das Verdrängen konstitutiv zur Operationsweise wissenschaftlichen Begreifens gehört; damit verknüpft ist die weitere, gegenläufige Frage, wie die kritische Reflexion ein Bewußtsein des Verdrängten fördern, »sich mit verdrängtem Stoff verbünden [kann], ohne zu remythisieren, ohne den Aufklärungsanspruch aufzugeben?«<sup>8</sup> Der Ratio droht die gleiche Ambivalenz, der der Mythos unterliegt, indem er das Negative bewältigen will und doch nur unzulängliche Aufklärung betreibt, das zu Bewältigende remythisiert und damit perpetuiert. Die zwanghafte Wiederkehr des Gleichen ist davon unmittelbarer Ausdruck und Folge.

Im weitesten Sinn läßt sich das im Übergang vom Mythos zum Logos Verdrängte als *Stoff* bezeichnen. Rationales Denken fokussiert auf die Form, die Struktur, die innere Schlüssigkeit und sucht in der Dimension der Form ein Gerüst der Orientierung zu finden, ein Bild der Welt zu entwerfen. Was aber ist der Stoff? Zunächst sind es die konkreten Inhalte, die im Mythos erzählt, in der Tragödie verhandelt werden, z. T. auch ältere Inhaltsschichten, die in den überlieferten Versionen noch in Metaphern und Sprachbildern durchscheinen, zum Teil Gehalte, die in den Texten nur unzulänglich zur Sprache kommen und sich eher in Unstimmigkeiten, als »Stoffwiderstand« zu Wort melden.<sup>9</sup> Stoff ist die Dimension, die das in Erzählungen und Theorien teils explizit verhan-

7 Heinrich, a.a.O., 91.

8 Ebd., 150.

9 Ebd., 122.

delte, teils implizit treibende Anliegen enthält und die im Maße der konzeptuellen Verarbeitung zunehmend verdeckt wird. Nicht zuletzt gegen die strukturalistische Formalisierung des Mythos unterstreicht Heinrich dessen Materialität, die darin besteht, daß er »der Bericht über reale Konflikte ist.«<sup>10</sup> Der Stoff ist der konkrete Inhalt menschlichen Daseins in seiner natürlichen Verfassung und geschichtlichen Situiertheit: Er ist ebenso sehr »Naturstoff« wie »Geschichtsstoff«, so daß die Reflexion auf das Verdrängte beide Traditionen kritischer Analyse zu Hilfe nehmen kann, die psychoanalytische wie die politisch-ökonomische; das (kulturell vermittelte) Bedürfnis und das (im Leib oder im Unbewußten wurzelnde) Begehren werden zum einheitlichen Fokus des Widerstands gegen die rationale Überformung.<sup>11</sup>

Die Seite der Natur und der Leiblichkeit ist in wichtigen Strömungen der neueren Philosophie, gegen die dominante Bewußtseinsphilosophie, rehabilitiert und in ihrer Bedeutung entfaltet worden.<sup>12</sup> Eine spezielle Färbung nimmt diese Stofflichkeit dort an, wo sie mit der Kategorie des Geschlechts, spezifischer des Weiblichen, verknüpft wird. In prägnanten Deutungen ist diese Perspektive gerade für die Interpretation des Mythos und der ursprünglichen Formgebung des okzidentalens Denkens geltend gemacht worden; sie sei hier als exemplarischer Vorschlag näher betrachtet. Dabei lassen sich zwei Hauptversionen – bzw. Schritte der kritischen Analyse – unterscheiden, die einerseits auf die Elimination der Geschlechtlichkeit als solcher, andererseits auf die spezifische Unterdrückung des Weiblichen abheben. Rationales Denken scheint nicht nur anonym, geschichtslos und leibfremd, sondern in einem wesentlichen Sinn auch geschlechtsneutral. Wenn sich das reine Denken über einen Vorgang der Entmischung konstituiert, in der Festlegung des reinen Seins, des mit sich identischen *eidos*, so entpuppt sich die Mischung und der Antagonismus, die vor allem eliminiert werden müssen, nach Heinrich als Bereich »des Geschlechterkampfes und der Geschlechterspannung«.<sup>13</sup> H. Gomperz hat die gewaltsame Abwehr des Geschlechtlichen bei den Gründerfiguren der Philosophie diagnosti-

10 Ebd., 177.

11 Ebd., 122, 258 f.

12 Vgl. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.

13 Heinrich, a.a.O., 218.

ziert: im Lehrgedicht des Parmenides, dessen Weltverständnis, wie es im doxa-Teil zum Ausdruck kommt, »von Erotik durchtränkt«<sup>14</sup> ist, die aber aus dem wahren Wissen restlos verbannt werden muß; bei Sokrates, der sich gleichzeitig als leidenschaftlichsten Liebhaber preist und strengste Enthaltensamkeit vorlebt. Indessen, so Heinrich, ist die Entgeschlechtlichung, die die Philosophie prägt, nicht wirklich geschlechts-indifferent, sondern in Wahrheit Abwehr des Weiblichen. Die Unterdrückung der Stoffqualitäten durch das transzendente Bewußtsein ist eine Wegdrängung der weiblichen Qualität des Stoffs, die Heinrich mit Freud als bedrohliche und zerstörerische Potenz interpretiert: Die Neutralisierung des »Mutterstoffs« (*mater/materia*) zur qualitätslosen prima materia ist vergleichbar der psychoanalytischen Konzeption des triebhaft Unbewußten als »neutralisiertem Es«, hinter welchem in Wahrheit »nicht neutraler Stoff steht, sondern unterdrückte Geschlechterspannung«.<sup>15</sup> Kulturgeschichtlich dominierend wird eine »konstitutionell homosexuelle Philosophie«, deren »Männlichkeitswahn« sich in der Unterdrückung der Stofflichkeit ebenso Ausdruck verschafft wie in der mythologischen Erhebung des selbstbezüglichen Männlichen – der eingeschlechtlichen Zeugung, der männlichen Selbsthervorbringung – zum Ursprungsprinzip schlechthin.<sup>16</sup>

Es liegt nahe, von der in dieser Figur enthaltenen Selbstbezüglichkeit den Bogen zu schlagen zu zentralen Begriffen der Metaphysik. Nach A. Pieper offenbart der metaphysische Einheitsbegriff den »androzentrischen Kern der platonischen und aller nachfolgenden essentialistisch orientierten Philosophie«: Die aus mythischen Vorstellungen stammenden und in die Metaphysik eingehenden Ideen einer »ursprünglichen Selbstermächtigung«, einer »Selbst-Beherrschung« und »immanenten Selbsthierarchisierung des Einen« schließen sich zum Konzept einer Einheit zusammen, in dem Andersheit prinzipiell nicht zugelassen ist – Projektion »eines männlichen Verstandes«, dessen höchstes Leitideal die göttliche Selbstbezüglichkeit und Souveränität ist.<sup>17</sup> Der basalste

14 H. Gomperz, *Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen*, Leipzig / Wien / Zürich 1924, 34.

15 Heinrich, a.a.O., 219.

16 Ebd., 217, 219 ff.

17 A. Pieper, *Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Einführung in die feministische Ethik*, Freiburg i. B. 1993, 85 f., 92 ff.

und abstrakteste Leitbegriff der Metaphysik, der Begriff der Identität, ist damit geschlechtlich geprägt. Abgewehrt wird das Weibliche als bedrohliche Macht, als nicht nur gebärender, sondern auch verschlingender Urgrund. K. Heinrich erinnert an das mythologische Motiv der »vagina dentata«, worin sich das Bild der lebensspendenden Mutter mit dem des zähnebewehrten Drachens, der zerreißenen Schlange verbindet.<sup>18</sup> Nicht zufällig sind die personifizierenden Verkörperungen des bedrohlichen Chaos, der alle Dämme einreißenden Urflut oft weibliche Figuren, vielköpfige Schlangen, Chimären, Medusen, weibliche Erd- und Meeresungeheuer. Die Unterwelt, Ort des Nichtseins, aber auch des Durchgangs in Wiedergeburtsmysterien, erscheint als der große Uterus, als Erdmutter; noch in vielen späteren Darstellungen des Kampfs mit dem Drachen läßt sich als dessen Vorlage und Urtyp die »Urschlange-Mutter«<sup>19</sup> erkennen, die die Ambivalenz von lebensspendender und zerstörender Macht repräsentiert.<sup>20</sup> Dazu paßt die Eigentümlichkeit, die im babylonischen Schöpfungsgesang *Enuma Elish* hervorgehoben wurde. Wenn dort die Repräsentanz der negativen Ursprungsmacht, Tiāmat, deren urtümliche Destruktivgewalt im Götterkampf mit äußerster Intensität inszeniert wird, nicht nur durch Marduk besiegt und getötet, son-

18 Heinrich, a.a.O., 240. – Inhaltlich damit verwandt ist das Kastrationsmotiv, das die psychoanalytische Deutung im Ödipusmythos mit dem Wahrheitsstreben verknüpft. Die Figur des blinden Sehers, der Selbstblendung und Selbstverstümmelung des die Wahrheit erkennenden Helden – des Sich-Verschließens (*myein* – Mystik, Mysterien), der Elimination der Sinne – versinnbildlicht den Zusammenhang von Erkenntnis und Realitätsverdrängung (ebd., 137 f., 154, 161). – Zur Figur der Großen Mutter als verzehrender Macht vgl. E. Neumann, *Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten*, Olten / Freiburg i. B. <sup>2</sup>1974.

19 Heinrich, a.a.O., 241.

20 »Immer geht es letztlich um die Angst vor dem Gefressenwerden durch Älteres, Ursprünglicheres, Mütterliches.« D. Scherf, *Der Teufel und das Weib. Eine kulturgeschichtliche Spurensuche*, Frankfurt am Main 1990, 204. – Zu reflektieren wäre das Verhältnis dieser Figur zu den männlichen Prototypen der destruktiven Ursprungsmacht in der Theogonie, zu dem seine Nachkommen unterdrückenden Uranos und dem seine Kinder verschlingenden Kronos; ebenso die spätere Figur des Teufels (und dessen weibliche Transposition in der Hexenverfolgung).

dern zerstückelt und als Grundstoff des Weltenbaus verwendet wird, so läßt sich dies als Ausdruck der weiblichen, mit Stofflichkeit assoziierten Natur dieser Urpotenz lesen, deren Begründungsmacht vom höheren Prinzip angeeignet wird.

Noch einen Schritt weiter kann die Analyse gehen, wenn sie nicht einfach das Verhältnis Mythos/Logos auf die Differenz von Wahrheit und Verdrängung abbildet, sondern im Mythos selber den Anteil an Verdrängung und Verfälschung heraushebt. Wenn nach Blumenberg bereits der Mythos ein Stück Arbeit des Logos an der bedrängenden Lebenswirklichkeit darstellt, so ist auch darin ein Anteil von Abwehr und Nichtbewältigung zu eruieren. Gerade mit Bezug auf die Geschlechterproblematik ist darauf insistiert worden, daß die uns überlieferten Mythen nicht ursprüngliche Weltwahrnehmungen, sondern bereits Reaktionsbildungen und Umformulierungen sind, deren Motive zur Zeit ihrer schriftlichen Fixierung zum Teil bereits nicht mehr verstanden, zum Teil bewußt umgedeutet worden sind. So stellt der Androzentrismus nach C. Meier-Seethaler eine Reaktion auf die ursprüngliche matrizentrische Gesellschaft in der Frühphase der menschlichen Kultur dar. Es ist eine Reaktion gegen das anfängliche Ungleichgewicht zugunsten der lebensspendenden weiblichen Kräfte, die in den alten matriarchalen Religionen verehrt wurden; in eins mit der realen Unterdrückung findet die mythisch-ideologische Bewältigung statt. In deren Licht erscheint vieles von dem, was als Grundbestand des mythischen Denkens gilt, als Derivat, als Produkt einer Geschichte. Gerade die Schöpfungsmythen, so die These, sind »am radikalsten von patrizentrischen Vorstellungen überformt« worden.<sup>21</sup>

C. Meier-Seethaler sucht dies an verschiedenen Figuren aufzuzeigen, so namentlich an der für mythisches Denken als basal erachteten polaren Grundstruktur: Erst Homer und Hesiod haben danach die (dem Kult fremde) Dichotomie zwischen den oberen, olympischen und den unteren, chthonischen Gottheiten als umfassendes Schema eingeführt, eine nicht zufällig mit der Geschlechterdifferenz assoziierte Dualität; desgleichen sind die Ursplaltung zwischen dem männlichen Himmel und der weiblichen Erde und generell die philosophische Polarisierung der Ge-

21 C. Meier-Seethaler, *Ursprünge und Befreiungen. Eine dissidente Kulturtheorie*, Zürich 1988, 93.

schlechtscharaktere historisch gewordene, deutungsbedürftige Bestände.<sup>22</sup>

Wenn wir diese Linie weiter ausziehen, können wir ihr einen Hinweis auf die allgemeine Verflechtung zwischen der Lebenswirklichkeit und ihrer mythischen Darstellung entnehmen. Sie deutet darauf hin, daß wir hier nicht mit einem Abbildverhältnis zweier Ebenen, sondern einem vielschichtigen, verschachtelten Reflexionsverhältnis zu tun haben, in welchem sich Existenzbewältigung, Interpretation, Ausdruck und Abwehr verschränken. Schon das basalste Erleben ist interpretiert, und noch der abstrakteste Ausdruck ist Moment des Lebensvollzugs. Wo Verarbeitung, Darstellung, Verdrängung genau einsetzen, ist nicht durch einen Schnitt festzumachen. Gleichwohl ist unbestreitbar, daß an der Schwelle zwischen Mythos und Logos markante Verschiebungen stattfinden, die bestimmte Inhalte und Erfahrungen neu konstellieren oder zurückdrängen. Die Linie Stoff/Leib/Geschlecht/Leiblichkeit ist eine Konkretisierung dieser Verdrängung, eine andere wäre die Unbewußtmachung der Konfliktualität, der erlebten Gewalt und eigenen Aggressionspotentiale. In all diesen Feldern offenbart der Mythos, wovon sich Identitäts- und Ordnungsbildung absetzen, wogegen sie sich zur Wehr setzen, was sie in ihrer Selbstbezüglichkeit verhüllen. Es bleibt zu sehen, wieweit auch in der Philosophie ein Bewußtsein des Verdrängten wachbleibt, eine Wiederkehr des Verdrängten oder eine bewußte Reflexion auf das Andere – als Ausgeschlossenes oder Teil des Eigenen – stattfindet.

#### 4.3 Die philosophische Reflexion des Verdrängten

Unabhängig von der inhaltlichen Spezifizierung des Negativen bleibt der allgemeine Tatbestand, daß sich der Logos durch Ausschluß seines Anderen konstituiert und daß dieses Andere in höchstem Maße durch Ambivalenz gekennzeichnet ist. Gerade die genannten Figuren des Rückgangs in den Mutterleib, in die

22 Ebd., 214 f., 243 ff., 257 ff. Weitere Motive sind die Verkehrung der matrizenrischen Geburtstheorie in die männliche Selbsterzeugung (272 f.), die Entstehung der Aggressivität als Reaktion auf Unterlegenheit (90, 246 f.), die Umdeutung der Prometheussage (264).

ursprüngliche Vereinigung weisen auf einen Kern dieser Ambivalenz: Neben der archaischen Sehnsucht nach Vereinigung steht die ebenso basale Angst, sich in der Einheit zu verlieren; die Angst vor Selbstverlust manifestiert sich im Zurückschrecken vor der ungeschützten Einsamkeit wie vor dem absorbierenden Urgrund. Diese Konstellation läßt erwarten, daß sich die Ambivalenz des Negativen spiegelbildlich in der Figur des Affirmativen niederschlägt. Die individuelle Gestalt, die durchstrukturierte Ordnung werden ihrerseits zu zwiespältigen Seinsprinzipien, Instanzen des wahrhaften Seins ebenso wie der Verdrängung und Zerstörung. Wie sich der antike Logos durch Emanzipation aus dem Mythos bildet, so hat sich moderne Vernunfttradition durch Ausschluß des Anderen etabliert. Zum Teil wurde dieses an den Rändern der herrschenden Gesellschaftsform wahrgenommen oder als deren Gegenmodell projiziert: in den Bewußtseinsformen des Rausches und des Traums, in existentiellen Erfahrungen der Grenzüberschreitung und Auflösung, in Lebensformen der Asozialen, Nichtangepaßten, Fremden. Zum Teil wurde das Andere in Gestalt primitiver Kulturen vor Augen geführt, mit denen die abendländische Kultur seit den Entdeckungsreisen des Kolumbus konfrontiert war und die schon bald mit der gleichen Zweideutigkeit des Ursprünglichen und Anderen besetzt wurden. Okzidentale Moderne konstituiert sich nicht zuletzt in der Frontstellung gegen den doppelten Mythos vom Bösen Wilden und Edlen Wilden: als Überwindung des rohen Naturzustandes in seiner ungehemmten Zerstörungskraft und als Erinnerung an (oder utopischer Ausblick auf) die ursprüngliche Harmonie im Leben der Menschen unter sich und mit der Natur.<sup>23</sup>

Für die philosophische Selbstaufklärung bedeutet dies, daß sie die Ambivalenz nicht nur im Anderen, sondern ebenso im Eigenen zu reflektieren hat. Jenes Umschlagen der Zwiespältigkeit impliziert, daß das Negative nicht mehr nur im Bereich dessen anzusiedeln ist, wovon der Logos sich freihält. Ebenso ist die Möglichkeit in

23 Vgl. Fink-Eitel, *Die Philosophie und die Wilden*, 9: »Steht die Mär vom Bösen Wilden in der langen Reihe der erfolgreichen Versuche, die Überlegenheit der eigenen, herrschenden Ordnung mit gewalttätig gutem Gewissen zu behaupten, so ist der Mythos des Edlen Wilden eine Ausgeburt des schlechten Gewissens. Die empfindsamen Europäer leiden an der blutigen Gewalt, die die eigene Gesellschaftsordnung auf andere ausübte.«



Betracht zu ziehen, daß er selber an der repressiven Gewalt des Negativen teilhat. Spätestens seit Hegel hat die Philosophie die Einseitigkeit der wissenschaftlichen Verstandesbildung und zugleich die Entzweiung moderner Lebensverhältnisse angeprangert. Doch ist die Kritik an der falschen Vereinseitigung nicht nur eine an der undurchschauten Partialität des Formellen, das den Platz des Ganzen und Konkreten usurpiert. Zunehmend ist in der Vernunftkritik des 19. und 20. Jahrhunderts auch die Gewalt erkannt worden, die entfremdetes Denken seinem Gegenstand antut; abstrakte Ratio, die das Qualitative, das Stoffliche und Besondere eliminiert, wird zur Verzerrung und Beschädigung, zum Instrument der Unterdrückung.<sup>24</sup> Gleichwohl kann das Denken nicht einfach zum Anderen seiner selbst Zuflucht nehmen: Weder die unmittelbare Intuition noch die ungebrochene Einheit oder die vermittlungslose Konkretheit sind ihm verfügbar. Dies meinte das von Heinrich formulierte Problem, wie eine Aufnahme des Verdrängten ohne Remythisierung möglich sein soll; Adorno hat, in Erneuerung einer Hegelschen Intention, die Utopie einer Rettung des Begriffslosen im Medium des Begriffs entworfen. Der Zirkel zwischen dem Eigenen und dem Anderen – als dem Anderen seiner selbst, dem Überwundenen und Ausgeschlossenen – bleibt unentrinnbar. Philosophie muß die Negativität, die der Mythos zur Sprache bringt, ebenso bedenken wie die Zwiespältigkeit der eigenen, rationalen Bewältigung. Sie bleibt dem Ursprung, den sie überwindet, im Akt der Ablösung verhaftet.

Wo immer man die oszillierende Balance von Mythos und Logos fixiere, auf welcher Seite man die Falschheit und das zu überwindende Negative ansetze, die Anweisung, die sich aus alledem für die kritische Selbstanalyse der Philosophie ergibt, lautet, daß sie sich selber *im* Verhältnis zu ihrem Anderen zu begreifen hat. Im Verhältnis zum Anderen heißt hier zunächst: im Verhältnis zum Mythos und zu der von diesem getragenen Stofflichkeit, zu den von ihm zum Ausdruck gebrachten existentiellen Problemen und Konflikten. Die unhintergehbare Konfliktualität menschlichen Daseins ist die Seite, die von der Philosophie zuallererst verbannt worden ist und mit zum Motiv für die Verurteilung des Mythos wurde: »Daß die Mythologie selber den Konfliktcharakter nicht unterschlagen hat, mußte den Verdacht einer Philosophie auf sie

24 Vgl. M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris 1971.

ziehen, die bereits in der Antike Konfliktlösung mit Konfliktverdrängung gleichsetzte.«<sup>25</sup> Als sprechendes Zeugnis dieser Abwehrhaltung führt K. Heinrich Platons *Politeia* an, worin Sokrates die Ausweisung von Mythologie und Dichtung aus dem Idealstaat fordert.

Nicht erlaubt sei es, den Kindern Erzählungen vorzutragen, in denen »die Götter gegeneinander Krieg führen und einander nachstellen und bekämpfen . . ., wofern die, welche uns das Gemeinwesen zu bewachen haben, das für die größte Schande halten sollen, leicht miteinander in Feindschaft zu geraten; es fehlt viel, daß man ihnen die Märchen von den Gigantenkämpfen erzählen und vormalen dürfte und viele und mancherlei andere Feindschaften der Götter und Helden gegen ihre Verwandten und Angehörigen; sondern wenn wir sie irgend überzeugen wollen, daß nie ein Bürger gegen den anderen Feindschaft gehegt habe und daß dies eine Sünde sei, so müssen vielmehr derartige alte Männer und Weiber und sie selbst, wenn sie älter geworden sind, schon den Kindern sagen, und die Dichter muß man nötigen, mit ihren Hervorbringungen diese Richtschnur einzuhalten. Ferner die Fesselung der Hera durch ihren Sohn und des Hephaistos' Hinabwerfen durch seinen Vater, wie er seiner geschlagenen Mutter beistehen will, und alle die Götterkämpfe, welche Homer gedichtet hat, dürfen nicht in den Staat aufgenommen werden, mögen sie nun einen anderen geheimen Sinn haben oder nicht . . .« (*Politeia* 378b ff.).

In aller wünschbaren Deutlichkeit bringt Platon zur Sprache, was in der Verbannung des Mythos auf dem Spiel steht: die abgründige Ambivalenz des Umgangs mit dem Negativen, worin dasjenige, wovor wir zurückschrecken, auch fasziniert, das Bedrohliche zugleich zur Versuchung wird. Zugelassen ist nur erbauliche Dichtung, Darstellung des Heldenhaften und Guten, nicht jene Dichtung, welche, wie bei Homer, den inneren Zwiespalt des Helden oder, wie in der Tragödie, den Wertekonflikt bei Göttern und Menschen offenlegt, nicht jene, die in ihrer Unruhe den Aufruhr schürt, Angst erzeugt und Angst verarbeitet.

Was mit der Elimination des Konflikts – der Formalisierung des Stoffs, der Neutralisierung des Geschlechts – ausgeschaltet wird, hat K. Heinrich unter dem Titel der *Geschichte* zusammengefaßt. Was Philosophie in der Besinnung auf ihr Verhältnis zum Mythos zu reflektieren hat, ist ihr Verhältnis zur Geschichte – Geschichte verstanden als die noch nicht systematisierte, ungeschmälerte Wirklichkeitserfahrung, in welcher die Negativität der *conditio*

25 Heinrich, a.a.O., 226.

*humana* wie der realen historischen Verhältnisse sichtbar wird. Zwar herrscht nach gängiger Vorstellung gerade ein Gegensatz zwischen mythischem Denken und geschichtlicher Verständigung: als Gegensatz zwischen Ursprungsverhaftung und Fortschrittsidee, zyklischer Wiederkehr und Freiheitspathos – Aspekte, wie sie etwa Hegels Geschichtsphilosophie zur Distinktion von historischem und vorgeschichtlich-mythischem Denken vorbringt. Doch ist die Frage, ob diese Zuweisung nicht revidiert werden muß: Es könnte sein, daß das Mythische gerade in seiner Affinität zum Geschichtlichen von Interesse ist und Merkmale eines authentisch geschichtlichen Denkens erkennen läßt, die dieses von geschichtsphilosophischen Konstrukten distanzieren. Mit Nachdruck versucht jedenfalls K. Heinrich gegen die strukturalistische Mythendeutung von Lévi-Strauss den geschichtlichen Gehalt des Mythos freizulegen. Nach ihm macht sich der Strukturalismus selber der Elimination der Geschichte schuldig, die er seinem Gegenstand zuschreibt: Die ausschließliche Fixierung auf den synchron-vertikalen Aspekt bringt jene Dimension zum Verschwinden, in welcher dasjenige, um das es dem Mythos wesentlich geht, seinen Ort hat.<sup>26</sup> Entscheidend ist nicht die Rückführung auf konstante Relationen, sondern das Verständnis der im Mythos entfalteten Geschichte und der darin ausgetragenen Konflikte und Probleme. Indes geht es in der Fokussierung auf die Struktur nicht um eine bloß äußere Schranke, sondern um eine Verfälschung des strukturellen Elements selber. Wenn sich in dieser scheinbar nur die unentrinnbare mythische Zyklizität widerspiegelt, so erweist sich diese in geschichtlicher Sicht als etwas ganz anderes denn eine irreduzible Naturtatsache. Vielmehr ist sie selber explikationsbedürftig und explikationsfähig, Ausdruck der Nichtbewältigung ursprünglicher Konflikte. Wenn sich der Strukturalismus für das Bündel von Beziehungen interessiert, die sich aus den Wiederholungen ergeben, so liegt das Problem eben darin, daß diese Wiederholungen nicht irgendeiner Konstanz der Elemente, sondern einem Verdrängungsprozeß entstammen: Nicht Strukturen schlechthin, wohl aber gerade jene Strukturen, die sich für das mythische Weltbild als typisch erweisen, haben ihren Ursprung in einem Geschichtlichen, in der Erfahrung und im ambivalenten Umgang mit einem Negativen.

26 Ebd., 181 ff., 192 ff., 205 ff.

So ist die Eigenart mythischer Wirklichkeitsauffassung nicht bloß deskriptiv zu registrieren, sondern als Ausdruck eines Erlebens und einer Verhaltensweise von Menschen begreifbar zu machen. Auch nach anderer Hinsicht ist die strukturalistische Elimination der Geschichte kritisiert worden: sei es, daß dagegen der Mythos als Dimension historischer Sinnerfahrung<sup>27</sup>, sei es, daß Geschichte als Dimension emanzipatorischer Vernunft geltend gemacht worden ist<sup>28</sup>. Im Gegensatz zu solchen, für die Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus zentralen Perspektiven geht es hier um einen Gegenakzent, der die negative Seite des Geschichtlichen betont und darin eine Aussage des Mythos lokalisiert. Interessiert sich der Strukturalismus für die systematischen Raster, gleichsam für jene »Lösungen«, mit denen Menschen ihre Verhältnisse regeln, so will eine hermeneutische Lektüre die Probleme herausarbeiten, die in jenen Lösungen zu bewältigen sind, die Konflikte, die in ihnen ausgetragen, teils gelöst und teils verdrängt werden. Es kann hier offen bleiben, wieweit die Negativität, die der Mythos zur Sprache bringt und der Logos ausblendet, im Geschichtlichen aufgeht oder auf Anthropologie und Metaphysik ausgreift. Entscheidend bleibt, daß hier eine Dimension ins Spiel kommt, die die Wahrheit des Mythos mit ausmacht, eine Wahrheit, die beim Übergang zum Logos teils in dessen Tiefenschicht eingeht, teils verlorenght oder verdrängt wird. Die Reflexion auf sie eröffnet einen begreifenden Zugang zur Welt des Mythos *und* des Logos.

27 Ricoeur, »Structure et herméneutique«.

28 Schmidt, *Geschichte und Struktur*.

## 5. Gestalt und Identität

Seinswerdung ist Überwindung des Chaos. Unter allen Aspekten, unter denen das Chaos als Dimension des Negativen, des Nichtseins und des Nichtseinsollenden erschien, ist Wirklichkeit als seine Negation definiert. Die gängige Opposition von Chaos und Ordnung ist nicht die tiefste und letzte Disjunktion, weder logisch noch existentiell. Chaos im Wortsinn, in dem der Terminus bei Hesiod noch greifbar ist, heißt nicht Unordnung, sondern die klaffende Leere, der gähnende Abgrund. Basaler als die Genese von Ordnung ist die Abtrennung von Sein und Nichtsein, das Heraustreten des bestimmten Seienden aus dem formlosen Urgrund. Die Bedrohung durch das Chaos wird erfahren als Bedrohung der Absorbierung im Gestaltlosen, der Auflösung im Nichts; es geht nicht einfach um die Zersetzung des gegliederten Ganzen in seine unkoordinierten Elemente, sondern um den Rückfall in den alles verschlingenden Grund. Dem Chaos zu ent-rinnen ist die Urform substantieller Entstehung; Selbsterhaltung ist Widerstand gegen den Rückfall ins Nichts.

Wenn in Hesiods karger Schilderung des Anfangs im Kontrast zu orientalischen Schöpfungsmythologien das spekulative Interesse vermißt wurde – sofern der ursprüngliche Dualismus zwischen dem Chaos und der aus ihm hervorgehenden Welt nicht in seinem antagonistischen Charakter auseinandergelegt wird –, so gilt dies in Wahrheit nur für das erste Glied des Gegensatzes, die zunächst kommentarlose Nennung des Chaos. Die Gegenseite ist zwar knapp, doch durchaus signifikant charakterisiert. Der Eingangssatz der genealogischen Erzählung (nach dem Proömium) lautet: »Wahrlich, zuerst entstand das Chaos, später aber die breitbrüstige Erde, für alle Zeit sicherer Sitz von allem« (*Theog.* 116 f.; nach der zumeist adaptierten Textfassung: »... sicherer Sitz für alle Götter, die des Olympos beschneite Gipfel bewohnen«<sup>1</sup>). Auf-

1 Dieser Vers (118) bildet eventuell einen späteren Zusatz; als nachträgliche Einfügung gilt der darauffolgende Vers 119: »... und des Tartaros Dunkel im Abgrund der breitstraßigen Erde«. Im Zitat dieser philosophiegeschichtlich bedeutsamen Stelle bei Platon (*Symposion* 178 b) und Aristoteles (*Metaphysik* I. 4, 984 b 27 f.) werden die Verse 118 und 119

fallend ist die Wiederholung derselben Kennzeichnungen in der Schilderung der ersten Potenz, welche die Erde aus sich entläßt: »Gaia erzeugte zuerst den gestirnten Himmel gleich sich selber, damit er sie dann völlig umhülle, damit er den seligen Göttern ein sicherer Sitz für immer sei« (126 ff.). Auf das Chaos als Ort der Destruktion und des Nichtseins folgt die Erde als Ursprung und Boden aller Dinge, wie sie Hesiod auch im anderen großen Gedicht, den *Werken und Tagen*, beschreibt (»Erde, Mutter von allem«: 563). Doch geht es nicht nur um die Schöpfungskraft der Erde als Hervorbringerin aller Dinge. In unserem Zusammenhang noch prägnanter sind die Konnotationen, die sich mit den anderen Termini verbinden: Fundament (»Sitz«), Sicherheit, Dauerhaftigkeit. Mit den gleichen Ausdrücken kontrastiert Pindar die Hinfälligkeit der Menschen gegen die erhabene Macht der Götter: »Hier ist ein Nichts, dort bleibt der ehernen Himmel ein sicherer Sitz für immer.«<sup>2</sup> Es sind Aspekte, die in direkter Opposition zum Vorstellungshorizont des Chaos stehen: der stabile Grund gegen den verschlingenden Abgrund, Sicherheit und Festigkeit gegen die bedrohliche Unfaßbarkeit und Wandelbarkeit, Dauerhaftigkeit gegen das auflösende Vergehen. Die ersten Gottheiten, die nach dem Chaos entstehen, die Erde und der von ihr hervorgebrachte Himmel, sind noch von anderer Art als ihre späteren, stärker individuierten Abkömmlinge; die erste Kennzeichnung von Erde und Himmel ist die, Ort der seligen Götter zu sein.<sup>3</sup> Direkte Gegenpotenz zum Chaos ist der lichte Raum als Wohnsitz der Götter und Ort alles Seienden. Himmel und Erde sind gewissermaßen die Urgottheiten, durch die die Gegenwelt zur Zone des Nichtseins begründet wird; mit ihnen setzt die positive Schöpfung ein, trennt sich der Bereich des Wirklichen vom noch nicht Seienden und Potentiellen ab. Ähnlich wie in der ägyptischen Schöpfungsmythologie das Heraufkommen des Urhügels aus den Wassern des Nun einen Anfang der Weltgenese darstellt, wird hier durch die Entstehung von Erde und Himmel gleichsam der Raum des theo-

weggelassen und direkt Vers 120 (»und zugleich Eros, der schönste unter den unsterblichen Göttern«) angeschlossen.

2 6. *Nemeische Ode*, 1-4.

3 Auch die unmittelbar folgenden Hervorbringungen der Gaia benennen Regionen: die »hohen Gebirge, die lieblichen Aufenthaltsorte der göttlichen Nymphen«, Pontos (das Meer) und Okeanos (der Strom, der die Welt umgürtet; 129-133).

gonischen Prozesses eröffnet. Gleichzeitig aber sind sie die ersten Figuren einer sich verzweigenden Götterfolge, die immer mehr und entwickeltere Gestalten hervorbringt und schließlich die Welt erfüllt. Es sind die vielfachen und verschiedenartigen Götter, die das eigentliche Wesen der entstehenden Welt ausmachen; die Welt des Mythos ist die Welt der vielen Götter. Ihre Seinsart bildet den wahren Gegenpol zum Nichtsein des Ursprungs; sie ist der erste Fluchtpunkt der Überwindung des Chaos. Nach den bisher betrachteten negativen Operationen dieser Überwindung – der Eingrenzung, Zerteilung und Unterwerfung des Chaos – sind nun die beiden positiven Schritte zu untersuchen, durch welche die Weltkonstitution zustande kommt: die Setzung von Bestimmtheit und die Stiftung von Ordnung. Der Ontologie der Göttergestalt haben wir zu entnehmen, worin der erste affirmative Schritt der Chaosbewältigung besteht. Diese Ontologie läßt sich unter verschiedenen Aspekten nachzeichnen; es sind Aspekte, die nach der einen Seite den durchgehenden Gegensatz zur Negativität des Chaos konkretisieren und nach der anderen zugleich Linien der metaphysischen Seinsbegründung projizieren.

## 5.1 Differenzierung und Individuation

### 5.1.1 Differenz und Pluralität

Mythos wie Metaphysik verfolgen ein zweifaches Ziel: die Welt verständlich zu machen und gleichzeitig in ihr sicheren Halt zu gewinnen. Typischerweise wird das zweite dadurch realisiert, daß Welt und Seiendes selber in ihrer Festigkeit, ihrer Begründetheit aufgewiesen werden: Die Sicherheit subjektiver Orientierung gründet in der objektiven des wahrhaften Seins; die sichere Orientierung *in* der Welt setzt die Verlässlichkeit der Welt selber, ihre immanente Stabilität voraus. Wenn die mythisch-metaphysische Weltkonstruktion die beiden Intentionen der Selbstvergewisserung und Wirklichkeitsaneignung in unmittelbarer Einheit realisiert, so gehört es zum Kennzeichen des ursprünglichen Denkens, dieses Zusammen von seinem objektiven Pol her zu denken: In dem Maße, wie der Gegenstand Festigkeit erlangt, gewinnt das Subjekt seinerseits Sicherheit. Im Fluchtpunkt stehen hier metaphysische Substanz- und Ordnungskonzeptionen; ihren ersten

Ausgangspunkt stellt das Herausgehen aus dem Chaos, die Entmischung von Sein und Nichtsein, die Konsolidierung des festen Bodens alles Seienden dar. Die Metaphern der Trennung und Grenzziehung versinnbildlichen die Strenge dieser Entmischung: Die Befestigung der Grenze ist Abwehr des Rückfalls ins Diffuse. Ganz formal handelt es sich um eine erste, rudimentäre Identitätsbildung: Was aus dem Chaos emergiert, wird zu dessen Anderem, verfestigt sich zu Sein. Daß Seiendes ist und Nichtsein nicht ist, daß Sein und Nichtsein nicht ineinander umschlagen, dies ist die begriffliche Ausformulierung dieser ursprünglichsten Scheidung durch Parmenides. Indessen erweist sich diese erste Gestalt der Identifizierung des Seienden in mehrfacher Hinsicht als mangelhaft. Die bloße Entgegensetzung zum Nichts vermag dem Seienden nicht die bestimmten Umrisse zu geben, durch die es zu einem für sich Bestehenden wird, das auch anderem Halt bietet. *Das Sein kann nicht als solches, sofern es nicht weiter spezifiziert ist, gegen das Nichtsein festgehalten werden: Als Unbestimmt-Unmittelbares ist es, wie Hegel sagt, selber nicht mehr noch weniger als Nichts. Dadurch, daß man von etwas bloß sagt: es ist, hat man ihm noch nicht die Konsistenz verliehen, die es vor dem Wiedereingehen in das Chaos bewahrt.*

Nach Hegel kommt hier das spekulative Problem des Anfangs ins Spiel: Ein absoluter Anfang, wie ihn die Philosophie fordert, ist notwendig ein »abstrakter Anfang«, weil er nichts voraussetzen und durch nichts vermittelt sein darf, damit aber an ihm selber unterbestimmt bleibt.<sup>4</sup> In der Konsequenz des Gedankens liegt für Hegel, daß das schlechthin Anfängliche für sich nicht wahrer Grund sein kann; nur das Bestimmte, gegen anderes Unterschiedene kann Basis und Referenzpunkt sein. Nun gehörte es zur Logik des Ursprungsmythos, gerade nicht unmittelbar in der Welt des Seienden, sondern mit dessen Negation einzusetzen: So artikuliert sich die positive Grundlegung in Abhebung gegen Anderes, in Absonderung vom dunklen Urgrund des Unbestimmten und Nichtseienden. Doch zeigt sich, daß diese erste Differenz den Anfang noch nicht aus seiner Abstraktheit befreit. Was aus dem Chaos hervorgeht, kann in seiner Unmittelbarkeit nicht wirklich gegen das Chaos festgehalten werden. Die formale Seinskonstitution droht zu kollabieren, die Grenze von Sein und Nichtsein

4 *Wissenschaft der Logik* I, in: *Werke*, Bd. 5, 68 f.



droht sich zu verwischen. In Hesiods Bild übertragen: Erde und Himmel haben nicht für sich selber Bestand, sondern nur zusammen mit den aus ihnen hervorgehenden, in ihrem Bereich sich ansiedelnden Göttern. Erst die Differenzierung im Binnenbereich der Welt verleiht dieser die Festigkeit, die sie gegen die Regression ins Nichts abschirmt. Die Differenz des Seienden gegen das Nichtsein wird erst durch die Differenzierung gegenüber anderem Bestimmten stabilisiert. Die Emergenz aus der Dunkelheit des Grundes ist ein Prozeß nicht nur der Distanzierung gegen den Grund, sondern gleichzeitig der internen Ausdifferenzierung des aus dem Grund sich Herausbildenden.

Der logische Gedanke der Seinsbegründung trifft sich hier mit der Vorstellung des Mythos. Die mythische Welt ist die Welt der Vielheit. Wirklichkeitsgenese ist Pluralisierung der Einheit. Mythologische Weltentstehung ist die Genese der vielen Götter, die Diversifizierung der Zuständigkeiten und Seinsregionen. Solche für den Mythos konstitutive Pluralität kann allerdings in verschiedener Beleuchtung thematisch werden. Aus der Sicht spekulativer Philosophie bedeutet sie einen Mangel, eine unzulängliche Durchdringung der Wirklichkeit durch die Einheit des Begriffs. Exemplarisch kommt dies in Schellings Deutung zum Ausdruck, die den Polytheismus als Durchgangsstadium zwischen einem ursprünglichen Monotheismus und dem wahren Monotheismus der Offenbarungsreligion ansiedelt. Die Entstehung der Mythologie ist ein notwendiger Prozeß in der Bewußtseinsgeschichte, der jedoch nach zwei Seiten eine Defizienz markiert: als Abfall von der ursprünglichen Einheit und als bloße Vorbereitung zum wahren Monotheismus. Nur weil im vorgeschichtlichen Zeitalter ein impliziter Monotheismus herrscht, weil das erste Menschengeschlecht unbewußt den einen Gott verehrt, ohne ihn als solchen zu kennen, kann eine spätere Menschheit an den wahren Gott, gegen die Göttervielfalt der Heiden, glauben.<sup>5</sup> Der Einbruch der Vielfalt ist einer geistigen Krisis geschuldet: Die Sprachenverwirrung beim Turmbau zu Babel, die Trennung der Menschheit in Völker, die Entstehung der heidnischen Göttervielfalt sind Aspekte *eines* Prozesses, Resultat einer durch den Sündenfall bedingten Verdunkelung der ursprünglichen Einheit. Das Ereignis

5 Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 5, 170 ff.

dieses Auseinanderfallens bedeutet das Ende des Naturzustandes und bildet die Scheidelinie zur geschichtlichen Zeit. Den eigentlichen Polytheismus, der das Problem der Götterpluralität in Opposition zur Einheit austrägt, sieht Schelling in der Abfolge von Göttergeschlechtern, deren Herrscher je zu ihrer Zeit die höchsten sind und sich in ihrem Absolutheitsanspruch gegenseitig ausschließen – in Differenz zum gleichzeitigen Bestehen verschiedener Götter unter dem Primat eines höchsten.<sup>6</sup> Ähnlich unterstreicht Hegel das Auseinanderfallen in eine nichtsystematische Vielheit von Individuen als Wesensmerkmal des griechischen Götterkreises.<sup>7</sup> Aus dem Rückblick der »absoluten Religion«, erst recht der Philosophie erscheint die Vielheit als Mangel: Sie enthält kein dem Begriff entstammendes Ordnungs- und Ganzheitsprinzip; sie ist das Reich der Besonderheit, deren bunte Ausgestaltung weithin der Zufälligkeit preisgegeben ist. Die unversöhnte Pluralität der höchsten Mächte, die ihren direkten Ausdruck in der tragischen Kollision findet, macht ein Wesensmerkmal des noch nicht zu seiner wahren Freiheit gelangten Geistes aus.

Indessen darf die retrospektive Herabsetzung des Polytheismus zur unkoordinierten Vielfalt nicht über die positive Leistung der mythologischen Diversifizierung hinwegtäuschen. Gegenüber der diffusen Einheit des Ursprungs wird darin ein mehrfacher Fortschritt realisiert: Die interne Ausdifferenzierung entschärft die Bedrohlichkeit des übermächtigen Ganzen, sie bietet die Möglichkeit zur begrifflichen Unterscheidung, zur Identifizierung und Klassifizierung von Gegenständen, Typen und Seinsregionen. Mit Schellings und Hegels Charakterisierung des griechischen Götterhimmels kontrastiert eindrucksvoll Hesiods emphatische Würdigung des Werks von Zeus, der mit Weisheit und Macht unter den ewigen Göttern die Zuständigkeiten und Ehren verteilt hat. Vorbedingung dieser Ordnungsstiftung aber, die in gewisser Weise den Zielpunkt der mythischen Genealogie definiert, ist das Aufteilen und gegenseitige Sich-Ausbalancieren der Mächte: Nach H. Blumenberg stellt die mythologische Gewaltenteilung – die »Verteilung eines Blocks opaker Mächtigkeit ... auf viele ein-

6 Ebd., 130 f.; Schelling unterscheidet beide Typen von Polytheismus terminologisch als »Vielgötterei« und »Göttervielfalt«.

7 *Vorlesungen über die Ästhetik* II, in: *Werke*, Bd. 14, 88 ff.; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, in: *Werke*, Bd. 17, 113 ff.

ander ausspielende bis aufhebende Gewalten« – den ersten Schritt dar, um den »Absolutismus der Wirklichkeit« zu brechen.<sup>8</sup> Indem der Mythos die mannigfachen Verhältnisse zwischen den göttlichen Mächten auseinanderlegt, ihre Abhängigkeiten, Rivalitäten und Verstrickungen, schränkt er die diffuse Unheimlichkeit auf genau umgrenzte Bezirke ein, nimmt er der Welt etwas von ihrer Undurchdringlichkeit und unbestimmten Feindseligkeit. Differenzierung, Pluralisierung und Individuierung sind nicht nur ontologische, sondern auch existentiell basale Modi der Chaosbewältigung.

In der Logik des Mythos lassen sie sich als affirmative kognitive Leistungen aufzeigen. Unterscheiden heißt bestimmen und bildet die Grundlage von Sprache und Erkenntnis. Die Wirklichkeit verstehend aneignen heißt zuallererst, das Verschiedene auseinanderhalten und das Zusammengehörige einander zuordnen, Gegenstände, Arten und Klassen in ihren Unterschieden wie ihren strukturellen Bezügen festhalten. Diese in jeder Erkenntnis und Kommunikation implizierten Vollzüge sind in spezifischem Sinn als Kennzeichen mythischer Weltrepräsentation gedeutet worden. Gegen die Tendenz, mythisches Denken in die Nähe eines unartikulierten Einheitsbewußtseins zu rücken, haben Autoren wie Cassirer und Lévi-Strauss die hochgradig differenzierte Strukturierung des Mythos hervorgehoben, die von einer ausgebildeten Fähigkeit zur Wahrnehmung von Unterschieden und Analogien zeugt, die unsere normale Erfahrungsweise bei weitem übertrifft.<sup>9</sup> »Klassifizieren« ist ein von Cassirer betonter Schlüsselbegriff solcher Strukturierung.<sup>10</sup> Gegen die vermeintliche Irrationalität und Regellosigkeit mythologischer Phantasie unterstreicht er das manifeste Bedürfnis nach ordnender Differenzierung, das beim Mythos geradezu zu einer Hypertrophie des Klassifizierens führt.<sup>11</sup> Die Klassifikation (z. B. in botanischen Nomenklaturen) ist ein Unterscheidungsmodus, der sich im Medium des Vielfältigen, der nicht ableitbaren materialen Bestimmungen bewegt, die nach variablen Kriterien zu Gemeinsamkeiten gefügt werden; sie folgt

8 Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 20.

9 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 61.

10 Siehe 3.4.1.b und 6.2.2.

11 E. Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt am Main, 1949, 23 f.

keiner übergreifenden einheitlichen Norm des Gesamtgefüges: Ihr primäres Interesse geht auf Differenzierung und Aufgliederung. In diesem Interesse am Vielfältigen hat man geradezu ein Distinktionsmerkmal des Mythos gegenüber den stärker monistischen, vereinheitlichenden Zügen der Wissenschaft gesehen. Wenn Philosophie in Zeiten ihres höchsten Selbstvertrauens darauf zielte, ein System der Verstandeskategorien zu deduzieren (Kant) oder die Totalität der logisch-ontologischen Begriffe in einem notwendigen dialektischen Gedankengang zu entfalten (Hegel), so galt meist doch eher die Überzeugung, daß das formale Grundgerüst unseres Denkens und Sprechens aus einem nicht-systematisierbaren, nicht apriorisch formulierbaren Regelsystem gebildet wird. Der Mythos ist, trotz der alles überragenden Souveränität des Zeus, dem Polytheismus zugehörig: Die Vielheit der das Leben bestimmenden Mächte steht zwar nicht in chaotischem Nebeneinander, doch ist ihre Gliederung weder auf eine strenge Einheit verpflichtet noch aus *einem* Prinzip abgeleitet.

Klassifizieren heißt Diskontinuitäten einführen. Die Logik des wilden Denkens hat zu ihrem Kern das Erfordernis differentieller Abstände: Worauf es ankommt, ist, immer Terme einander entgegensetzen zu können.<sup>12</sup> Das totemistische Benennungssystem verfolgt mit Beharrlichkeit solche Unterscheidungen bis zu ihrem Schlußpunkt, an dem kein weiterer Gegensatz mehr konstruierbar ist; Beispiel dafür ist das Gegebensein natürlicher Arten (deren irreduzible Pluralität und nicht deduzierbare Bestimmtheit auch für klassische Metaphysik einen letzten Referenzpunkt bildet).<sup>13</sup> Sofern die konkrete Logik des wilden Denkens auf solche Unterteilungen zurückgeht, unterstellt sie so etwas wie eine letzte Diskontinuität des Realen. Der allgemeine Grundsatz *omnis determinatio est negatio* scheint hier in besonderer Weise in Kraft gesetzt. Wenn Identifizieren generell das Unterscheiden von anderem voraussetzt, so gründet der Mythos nach Lévi-Strauss in der Erfahrung basaler Gegensätze, im Gegebensein ursprünglicher Asymmetrien, die gewissermaßen die bunte Vielfalt der Geschichten und Verhältnisse aus sich entstehen lassen.<sup>14</sup> Über die allgemeine

12 Lévi-Strauss, a.a.O., 92 ff., 251 ff.; vgl. *Der nackte Mensch*, 642.

13 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* VII. 4, 1030 a 12-13; VII. 7, 1038 a 2-17.

14 *Der nackte Mensch*, 704 ff.

strukturalistische Grundthese hinaus, daß das Sein als Beziehung zu denken sei und daß »Beziehungen einfacher und verständlicher sind als die Dinge, zwischen denen sie sich herstellen«, bleibt für den Mythos der antithetische Charakter jener Relation zentral, deren Erfahrung er entstammt.<sup>15</sup> Als schlechthin fundamentalen Gegensatz, der alle anderen trägt und miterzeugt, sieht Lévi-Strauss den nicht nur ontologisch, sondern auch existentiell letzten Gegensatz von Sein und Nichtsein.

### 5.1.2 Individuation

Die Gegenseite zur Differenzierung ist die Individuation. In der Unterscheidung von anderem entwickelt das einzelne die Selbstbeziehung, durch die es für sich selber zu einem Individuum wird. Zwar vollziehen sich beide Operationen nicht in strikter Reziprozität: Das Differenzieren kann stattfinden, ohne daß damit eine Ausbildung von Individualität im prägnanten Sinn einhergeht; umgekehrt kann sich Individuation in einer Weise ereignen, welche die Unterschiedenheit gegenüber anderem zum sekundären Aspekt herabsinken läßt. In der formellen Definition jedoch sind beide Aspekte miteinander verknüpft: Das Individuum ist *indivisum in se et divisum ab omni alio*. Von den ersten Anfängen an verband sich mit der primären Wortbedeutung der Ungeteiltheit (*individuum, atomon*) die Komplementärbedeutung des Unterschieds nach außen: Atome oder Individuen sind dadurch definiert, daß sie ungeteilt in sich und unterschieden von anderen sind. Die beiden Bedeutungskomponenten explizieren zusammen das, was etwas zu »einem« macht, und dies in dem zweifachen Sinn, daß etwas eins mit sich selber und eines unter anderen ist; die Verbindung beider Aspekte ist mehr als ein Spiel mit der Doppelbedeutung von »eins«, sondern erweist sich als in der Sache begründet. Was den philosophischen Diskurs über das Individuationsproblem angeht, so hat er sich in seinem Hauptstrang gerade nicht der etymologisch primären Bedeutung der Ungeteiltheit (Einfachheit) zugewandt, sondern die Frage verfolgt, wodurch eines von anderen unterschieden sei – verstanden sowohl als ontologische Frage nach dem, was die einzelnen zu einzelnen macht,

15 Ebd., 706, 808.

wie als logisch-erkenntnistheoretische Frage nach der Möglichkeit, das Individuierte als solches zu erkennen. Verschiedenes hat die Philosophiegeschichte als »Individuationsprinzip« vorgeschlagen: die deiktische Bezugnahme, die nicht wiederholbare Kombination allgemeiner Prädikate, die Materie (im Gegensatz zur Form), die raumzeitliche Lokalisierung, für ontologisch höherstehende Individuationsformen dann auch die Selbstabgrenzung und Selbstbezüglichkeit (von der physischen Autarkie bis hin zur moralischen Autonomie). Daß für die Philosophie die Frage nach der Identifizierbarkeit des Individuellen solches Gewicht besaß, war auch durch die Einsicht bedingt, daß Begriffe immer etwas Allgemeines bezeichnen, das vielen gemeinsam ist und die einzelnen gerade nicht in ihrer Unterschiedenheit erkennen läßt; ihren zugespitzten Ausdruck hat diese Einsicht in der Formel *individuum est ineffabile* gefunden.

Wenn der Hauptstrang der philosophischen – genauer: der logischen und ontologischen – Individuationsproblematik sich dem Aspekt der Unterscheidbarkeit von anderem zuwandte, so hat auch die Seite des »*indivisum in se*« Aufmerksamkeit gefunden. Einen Kontext ihrer Thematisierung bildet die scholastische Vorstellung der Individuationsstufen, die zugleich mit der Lehre der Transzendentalien verknüpft wurde, der Lehre von den allgemeinsten, allem Seienden zukommenden Prädikaten, als deren erste das *ens* und das *unum* (mit dem dann das *individuum* zusammengedacht wurde) galten. Sie besagt, daß etwas seiend ist in dem Maße, wie es eins ist. Die Steigerung der Individuation geht mit einer seinsmäßigen Hierarchie einher. Dabei liegt auf der Hand, daß eine solche seinsmäßige (*ipso facto* wertmäßige) Abstufung nicht primär dem äußeren Unterschieden- und Getrenntsein gelten kann; anvisiert ist vielmehr eine Selbständigkeit, die dem Seienden an ihm selber zukommt, eine Wesensqualität seiner selbst ausmacht. So gesehen, ist Individualität nicht einfach ein basales Merkmal alles Seienden (gemäß der Gleichung Sein-Bestimmtheitsein-Unterschiedensein), sondern eine steigerbare Qualität, deren Zielwert eine emphatische Explikation des *indivisum in se* meint: als Einfachheit, Selbständigkeit, Selbstbezüglichkeit, innere Ganzheit. Bereits die Ungetrenntheit (Einfachheit) ist eine positive Qualität, durch welche etwa die Seele den Körper übersteigt und ihre Unsterblichkeit sichert; darüber hinaus zielt Individualität auf Reflexivität, auf die Idee eines Fürsichseins und Mit-

sich-Einswerdens, welches teils ein höheres Ziel gegenüber der Ungetrenntheit, teils deren eigenes Fundament definiert. Schließlich steht in ihrer Fluchtlinie auch die Vorstellung der Ganzheit, des Zusammenspiels und sich Zusammenschließens, teils mit Assoziationen der Totalität, teils des Gelingens, der Erfüllung und der Schönheit verknüpft.

Damit ist eine ontologische Konstellation umrissen, die auch für den Mythos von Belang ist. Individuation ist Schöpfung und Herausgehen aus dem Chaos. Nach beiden Richtungen, der Trennung gegen anderes und der Ausbildung innerer Ganzheit, entreißt sich Individualität dem Chaos. Nach der ersten Seite widersetzt sie sich der diffusen Einheit, nach der zweiten widerstrebt sie dem auflösenden Nichtsein. Durch die Ausbildung seiner Individualität entzieht sich Seiendes dem Zerfließen der Grenzen und Formen. So stellt die Individuation einen Kristallisationspunkt des mythischen Urgeschehens, der Chaosbewältigung und Weltwerdung dar. Individualität ist die erste affirmative Gegenpotenz zum Negativismus des Ursprungs. – Drei Ansätze der Mythosdeutung seien stellvertretend genannt, die unter verschiedenen Aspekten den hohen Rang des Individualitätsgedankens für die mythische Verständigung beleuchten.

Für Nietzsche ist das principium individuationis *das* Bestimmungsmoment der einen Seite des Mythos, des Apollinischen, dem das Dionysische als auflösende Gegenpotenz gegenübersteht. In frappierender Nähe zum dargelegten Antagonismus zwischen ängstlichem Chaos und rettender Individuation führt Nietzsche, in Aufnahme eines Gedankens von Schopenhauer, die Idee des Apollinischen ein:

»Wie auf dem tobenden Meere«, zitiert Nietzsche Schopenhauer, »das, nach allen Seiten unbegrenzt, heulend Wellenberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt mitten in einer Welt von Qualen ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das principium individuationis.« Und Nietzsche fügt an: »Ja es wäre von Apollo zu sagen, daß in ihm das unerschütterte Vertrauen auf jenes principium und das ruhige Dasitzen des in ihm Befangenen seinen erhabensten Ausdruck bekommen habe, und man möchte selbst Apollo als das herrliche Götterbild des principii individuationis bezeichnen ...«<sup>16</sup>

16 *Die Geburt der Tragödie*, 28.

Allerdings ist Nietzsches Schilderung mit einer mehrfachen Ambivalenz besetzt. Apollo steht für das Prinzip der Bildungskraft, der Begrenzung, des Maßes; Dionysos für das rauschhafte Auflösen der Grenzen und festen Gestalten, für die Selbstvergessenheit des Subjekts und das Wiedereingehen in die ursprüngliche Einheit, für die Verschmelzung von Mensch und Natur, die Versöhnung von Mensch und Gott. Indes werden beide Zustände für sich sowohl als Leid und Schrecken wie als Glück und Versöhnung präsentiert. Auf der einen Seite nähert sich das Dionysische dem Negativismus des Chaos an. Es ist die verschlingende Ureinheit, gegen welche die Kraft der Individuation Halt verleiht. Es weist auf eine Tiefenschicht des Schmerzes und des Schreckens im Dasein, deren Quintessenz Nietzsche im Spruch des weisen Silen, des Begleiters des Dionysos, ausgesprochen sieht: Das Beste für den Menschen sei, »nicht geboren zu sein, nicht zu *sein*, *nichts* zu sein«, das Zweitbeste aber, bald zu sterben. Gegen diese Seite »der Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins« besitzt das Apollinische die heilende Kraft der Schönheit und des Scheins, der Erlösung durch die Kunst.<sup>17</sup> Im tiefsten Bedürfnis nach solcher Erlösung sieht Nietzsche das mythologische Urgeschehen, die Überwindung des Negativismus des Ursprungs begründet:

»Um leben zu können, mußten die Griechen diese Götter, aus tiefster Nötigung, schaffen: welchen Hergang wir uns wohl so vorzustellen haben, daß aus der ursprünglichen titanischen Götterordnung des Schreckens durch jenen apollinischen Schönheitstrieb in langsamen Übergängen die olympische Götterordnung der Freude entwickelt wurde: wie Rosen aus dornigem Gebüsch hervorbrechen.«<sup>18</sup>

Nietzsche wird nicht müde, das künstlerische Gestalten als »Ergänzung und Vollendung des Daseins«, als »Verklärung« und Verwandlung des Wirklichen, als »allein genügende Theodizee« und Rechtfertigung des Daseins zu preisen.<sup>19</sup> Die Wirklichkeit, deren Abgründigkeit uns mit »ungeheurem Grausen«<sup>20</sup> erfüllt, wird teils in die höhere Gestalt transformiert, teils durch den Schönheitsschleier verhüllt.

Auf der anderen Seite aber kehrt Nietzsche die Wertung der Po-

17 Ebd., 35.

18 Ebd., 36.

19 Ebd., 36; vgl. 17, 47, 66, 108, 151 f.

20 Ebd., 28.



larität um: Zum Grausen ist »die wonnevolle Verzückung« hinzuzunehmen, die beim »Zerbrechen des principii individuationis aus dem innersten Grund des Menschen, ja der Natur emporsteigt«; die Individuation ihrerseits erscheint nicht nur im Lichte der Selbstermächtigung und des Selbstvertrauens, sondern – nach dem Bild des von den Mänaden zerrissenen Dionysos Zagreus – als Zerstückelung einer ursprünglichen Einheit, wogegen wiederum Kunst »als die freudige Hoffnung [erscheint], daß der Bann der Individuation zu zerbrechen sei, als die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit.«<sup>21</sup> Dieser abgründige Zwiespalt der Individuation – dem auf der Gegenseite die »wundersame Mischung und Doppelheit in den Affekten dionysischen Schwärmer« entspricht<sup>22</sup> – enthält einen entfernten Reflex der anfänglichen Ambivalenz des Ursprungs, die zugleich durch ein implizites Bewußtsein von den Aporien der auf sich gestellten Individualität ergänzt und vertieft wird. Diese bleibt labil, nur begrenzt in sich stabilisierungsfähig, eine unzulängliche Gegenpotenz zum Nichtsein. Phänomenal äußert sich der Zwiespalt sowohl als Hinfälligkeit individueller Selbstbehauptung wie als positive Sehnsucht nach Wiedervereinigung, als Regressionstendenz in den Ursprung. Beides klingt in Nietzsches Schilderung des Leidens der Individuation an. Man mag darin einen Vorschein jener Ambivalenz erkennen, die dem metaphysischen Gestalt- und Identitätsdenken anhaftet (siehe 5.4).

Die Akzente verschieben sich, ohne direkt umgekehrt zu werden, in Hegels Theorie, der seinerseits der Individualität einen zentralen Stellenwert in der Deutung des Mythos beimißt, gleichzeitig aber die Begrenztheit dieser Figur, ihren notwendigen Untergang in der Geschichte der Selbstwerdung des Geistes betont. Individualität ist ein Zentralbegriff, den Hegel im Kontext der Ontologie, der Natur-, Geschichts- und Sozialphilosophie verwendet und der ihm vor allem als Leitkonzept zur Bestimmung der klassischen Antike namentlich unter ästhetischem und religionsphilosophischem Gesichtspunkt dient. Die griechische Welt ist die Welt der schönen Individualität. Individualität meint eine Stufe des Fürsichwerdens, in welcher sowohl das Getrenntsein gegenüber anderen und dem Ganzen wie das Zusammenwachsen der Mo-

21 Ebd., 28, 72 f.

22 Ebd., 33.

mente zu einem organischen Ganzen enthalten sind. Historisch benennt sie eine Schwelle des kollektiven wie des individuellen Geistes: Die Staatswerdung, in welcher die Völker erst »zu fester Individualität« gedeihen, bildet nach Hegel die Trennungslinie zwischen vorgeschichtlicher und geschichtlicher Zeit<sup>23</sup>; für den einzelnen Menschen ist die Freilassung des Individuums aus der Gemeinschaft, sein Recht auf individuelle Selbstverwirklichung als Errungenschaft der Moderne realisiert worden. Zu den Konnotationen von Individualität gehören Bestimmungen wie Abgeschlossenheit, Plastizität, Festigkeit, Charakter, Ganzheit. Es sind Eigenschaften, die sich unmittelbar als Gegenkräfte zur Gestaltlosigkeit des Chaos zu erkennen geben, Äußerungen der Selbstbehauptung und Selbststabilisierung.

Vor allem aber im ästhetischen/religionsphilosophischen Zusammenhang finden wir die philosophische Würdigung der Individualität bei Hegel. Die griechischen Götter sind *die* Verkörperung der schönen Individualität, zugleich Sinnbild der gelungenen Chausbewältigung, der Erfülltheit, Seligkeit (»Heiterkeit«) und Unsterblichkeit. Die griechische Tragödie bringt solche in sich erfüllten Individuen auf die Bühne, Heroen, die in ihrem Handeln ganz mit sich eins sind, die nicht einem abstrakten Gesetz folgen oder als atomistisch Vereinzelte einem sozialen Ganzen gegenüberstehen, sondern die allgemeine Bestimmung, die sie repräsentieren, in ihrem konkreten Sein und Tun verwirklichen. Sie realisieren das Ideal der wahren Selbständigkeit, worin sich Allgemeines und Besonderes vollständig durchdringen. Dabei geht es nicht nur um ein ethisches, sondern um ein lebensweltliches Ideal, das gerade im modernen Weltzustand, in welchem das heroische Subjekt verschwunden ist und jeder nur noch als Glied einer gesellschaftlichen Ordnung besteht, kompensatorisch Glanz gewinnt: »Das Interesse ... und Bedürfnis solch einer wirklichen, individuellen Totalität und lebendigen Selbständigkeit wird und kann uns nie verlassen, wir mögen die Wesentlichkeit und Entwicklung der Zustände in dem ausgebildeten bürgerlichen und politischen Leben als noch so ersprießlich und vernünftig anerkennen.«<sup>24</sup> Die plastische Einheit mit sich ist jenseits der Zerrissenheit des modernen Subjekts. Der Zwiespalt der Sehnsucht nach einem unter-

23 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, Bd. 12, 12.

24 *Vorlesungen über die Ästhetik* 1, in: *Werke*, Bd. 13, 255.

gegangenen Ideal bei Anerkennung des unausweichlichen Fortgangs der Geschichte rückt die Individualität in den Bereich des Ästhetischen, dessen Kulminationspunkt in Hegels Theorie die antike Skulptur bildet, eine Vollendung, die im Ästhetischen unüberbietbar, doch für uns unwiderruflich vergangen ist. Maßstab der Schönheit und künstlerischen Vollendung ist die wechselseitige Durchdringung von Innen und Außen, die Anwesenheit substantieller Wahrheit in der sinnlichen Erscheinung, wie sie nach Hegel gerade die »schöne Individualität« exemplarisch verwirklicht, in welcher die äußere Erscheinung zur reinen Enthüllung des Inneren wird.<sup>25</sup> In diesem Zusammenfallen bildet die schöne Individualität das Telos eines Strebens, kommt das Individuum zur erfüllten Einheit mit sich. In höchster Weise verkörpert sieht Hegel diesen Zustand im Glück und in der Autarkie der Götter: Die erste und wesentliche Bestimmung der griechischen Götterbilder bildet diese »heitere Ruhe und Seligkeit, dies Selbstgenügen in der eigenen Beschlossenheit und Befriedigung«<sup>26</sup>. Hegels Ästhetik bietet die emphatische Ausdeutung dessen, was im Fluchtpunkt der Hesiodischen Theogonie stand. Der Gang vom Chaos zum olympischen Pantheon hat *ein* Telos – neben der Götterordnung – in der Gestalt des seligen Gottes.

Allerdings ist es dieselbe Theorie, die in eins mit dem Vergangenheitscharakter der Kunst auch die systematische Grenze der Individualität aufzeigt. Hegels globale These lautet, daß »die klassische Kunst und ihre schöne Religion ... nicht die Tiefen des Geistes« befriedigt, weil sie statt der »aus der Entgegensetzung erworbenen Versöhnung jener unendlichen Subjektivität nur die ungetrübte Harmonie der bestimmten freien Individualität ... zu ihrem Elemente hat.«<sup>27</sup> Nicht Individualität, sondern erst Subjektivität ist die dem Geist angemessene Seinsform. Individualität ist reflexionslos, zumal ohne jene Tiefe der Reflexion, die in sich das Allgemeine des Geistes erfaßt und seine Besonderheit mit diesem vermittelt. Wie die großen Individuen in der Geschichte nur bewußtlose Agenten des Weltgeistes sind, so haften die Heroen für ein Allgemeines, mit dem sie in distanzloser Koinzidenz sind, und so sind die Götter geschlossene Totalitäten, denen das Verhältnis

25 Ebd., 151, 203 ff.

26 Ebd., 208.

27 *Vorlesungen über die Ästhetik* II, in: *Werke*, Bd. 14, 24.

zu anderen Totalitäten und zum umfassenden Allgemeinen (z. B. im tragischen Konflikt) äußerlich ist. Die Selbstwerdung des Geistes muß über die Gestalt der Individualität hinausgehen, deren »Mangel an innerer Subjektivität« beheben: Die klassischen Götter tragen »den Keim ihres Untergangs . . . in sich selbst«. <sup>28</sup> Ihr Ungenügen manifestiert sich an ihnen selber wie in ihrem Verhältnis zu anderen: Haftet ihrer konkreten Gestaltung, gerade wegen der unzulänglichen Durchdringung von Allgemeinem und Besonderem, das Moment der Zufälligkeit und Nichtbegründetheit an, so zerfällt der Götterkreis in die Vielheit der Gestalten, ohne daß sich in ihnen das Göttliche in seiner Einheit manifestierte. Die Vertiefung des Individuums zum Subjekt und die Überführung der Vielheit in eine systematische Ordnung benennt ex negativo die komplementären Mängel des mythischen Gottesbildes. Die früher angeführten Beobachtungen Hegels und Schellings zur Trauer der seligen Götter und zum tragischen Charakter des Polytheismus sind Vorverweise auf diese Defizienz – die ihrerseits ihren Reflex im philosophischen Form- und Identitätsdenken finden wird.

Nur verwiesen sei auf eine in ganz anderem Theoriekontext stehende Korrelierung von Mythos und Individuation. Für die Analytische Psychologie C. G. Jungs stellen Mythen Projektionen dar, in denen sich das Drama der Seele abspielt. <sup>29</sup> Ihnen liegen Bilder (»Archetypen«) zugrunde, die der vorindividuellen Schicht des kollektiven Unbewußten entstammen und in Träumen, Geheimlehren, Religionen, Phantasien und mythischen Vorstellungen verarbeitet werden. Was in ihnen zum Ausdruck kommt, sind Grundbedingungen des Seelenlebens, in deren Zentrum der Prozeß subjektiver Selbstwerdung steht, für den Jung den terminus technicus »Individuation« verwendet. Diese Selbstwerdung muß den Umweg über die Tiefen des Unbewußten nehmen, in welchem es mit den Archetypen konfrontiert wird und sich mit elementaren Kräften und Strebungen des Seelischen auseinandersetzt. Bedeutsam in unserem Zusammenhang ist Jungs Schilderung des ersten Archetypus, des Archetypus des Schattens, symbolisiert durch die Welt des Wassers, des Grenzenlosen und Unbestimmten und begleitet vom Affekt des Schreckens, als Erleben

<sup>28</sup> Ebd., 110, 107.

<sup>29</sup> Jung, »Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten«, 13 f.

der Urgefahr des Aufgehens im Unbewußten, gegen welches dann feste Dämme und Mauern errichtet werden; ähnlich die Polarität der Archetypen der Anima und des Sinns, in welcher der Antagonismus zwischen chaotischem Lebensdrang und ordnendem Sinnbedürfnis ausgetragen wird. Die Individuation bedeutet sowohl die Herausbildung der Individualität aus der Kollektivpsyche wie die neue Vermittlung von Bewußtsein und Unbewußtem und, vor allem, die Verwirklichung einer Ganzheit, die dann das Wesen der Persönlichkeit ausmacht; die als Medien solcher Ganzheitsbildung projizierten Mandalas sind Symbole und Hilfsmittel dieser Selbstwerdung als Abgrenzung gegen das umgebende Chaos und innere Strukturierung.<sup>30</sup> So enthalten die von Jung beschriebenen Mechanismen die genannte Doppelseitigkeit der Individuation als Unterscheidung und Einheitsbildung in sich; sofern das zweite Moment dominiert, kann der Individuationsprozeß gewissermaßen als Gegenbewegung zur schaffenden Differenzierung erscheinen – Individuation als »eine umgekehrte Schöpfung«, in welcher die nach außen gerichtete Evolution sich spiegelbildlich in die nach innen gerichtete Einheits- und Ganzheitsbildung verkehrt.<sup>31</sup> Doch steht auch diese Stoßrichtung im Dienst der Bestimmtheit; die innere Einheitsbildung ist selber ein Modus der Differenzierung, durch die sich Einzelnes gegen Anderes und das Ganze konstituiert.

### 5.1.3 Name

»Archaisch ist die Furcht nicht so sehr vor dem, was noch unerkannt ist, sondern schon vor dem, was unbekannt ist. Als Unbekanntes ist es namenlos; als Namenloses kann es nicht beschworen oder angerufen oder magisch angegriffen werden. Entsetzen, für das es wenig Äquivalente in anderen Sprachen gibt, wird »namenlos« als höchste Stufe des Schreckens. Dann ist es die früheste und nicht unsolideste Form der Vertrautheit mit der Welt, Namen für das Unbestimmte zu finden. Erst dann und daraufhin läßt sich von ihm eine Geschichte erzählen.«<sup>32</sup>

Das Geschichtenerzählen – *mythologiein* – unterscheidet sich von der wissenschaftlich-theoretischen Deutung der Welt u. a. da-

30 Ebd., 46 ff.; vgl. *Psychologie und Alchemie*, 118-265.

31 von Franz, *Schöpfungsmythen*, 280.

32 Blumenberg, a.a.O., 40 f.

durch, daß es seinen Gegenstand, die agierenden Mächte, perso-nifiziert. Nicht abstrakte Größen, Naturgesetze, theoretische Be-griffe, sondern handelnde und leidende Subjekte bilden die Referenzgrößen des Mythos. Die im vorigen geschilderte Differenzierung der Individuen, Klassen und Regionen ist nicht einfach ein gegenständlicher Dissoziationsprozeß, sondern vollzieht sich wesentlich als Benennung. Schöpfung ist Namengebung: Im Urzustand waren »droben die Himmel nicht genannt, hatte unten die Erde keinen Namen ... , war noch kein Gott mit Namen benannt.«<sup>33</sup> Dabei sind im Anfang Benennung und begriffliche Identifizierung – Name und Begriff, Gottheiten und Seinsregionen – nicht voneinander geschieden. Nach beiden Hinsichten geht es um ein Auseinanderhalten und Gegeneinanderbestimmen: Die Trennung von Himmel und Erde, die Abschirmung des Kosmos gegen die Unterwelt sind äußere Figurationen einer Unterscheidung, die jedes für sich in seiner spezifischen Qualität festhält.

Der Übergang vom Chaos zur kosmischen Differenzierung ist in wesentlicher Hinsicht ein kognitiver Vollzug; das Eindringen des Lichts in das Dunkel, das Hervortreten der Gestalten aus dem Formlosen sind Modi des Erkennbarwerdens der Welt. Unmittelbar nachvollziehbar sind die lebensweltlichen Funktionen, die damit einhergehen: die Identifizierung der Gegenstände und Figuren ist Voraussetzung dafür, die Welt zu begreifen, an ihr Halt zu finden, über sie Herrschaft zu erlangen. Der Zusammenhang von Wissen und Macht, seit Bacon Bestandteil des Credos moderner Wissenschaft, weist auf ältere Wurzeln der Entdämonisierung durch Erkenntnis zurück; ihr erster Akt, diesseits des Erklärens und Geschichtenerzählens, ist das Identifizieren.

In prägnanter Weise ist die Kraft der Identifizierung im Namen enthalten. Die paradiesische Namengebung ist ein erster Souveränitätsakt des Menschen über die Kreatur. Den Geschöpfen einen Namen geben heißt nicht nur, sie in ihrer originären Bestimmtheit erkennen, sondern in radikalerem Sinne, sie zu dem werden lassen, was sie sind und was sie nach dem Willen dessen, der sie nennt, sein sollen. In besonderer Weise ist die geheimnisvolle Kraft des Namens bei Personennamen erfahrbar. Jemandem den eigenen Namen preisgeben heißt, ihm Macht über uns verleihen,

33 *Enuma Elish*, I. 1 f., 8 f. (in: Garelli / Leibovici, »Akkadische Schöpfungsm $\ddot{u}$ then«, 134).

den Namen verschweigen heißt sich entziehen, jemanden beim Namen nennen oder ihn in namenloser Anonymität lassen, kann Respekt oder Verachtung ausdrücken. Erst mit ihrem Namen identifiziert, ist die Person wirklich anwesend; die mythologische Personifizierung natürlicher Mächte läßt diese erst in ihrer plastischen Bestimmtheit hervortreten. Vor allem aber sind die Götternamen in Mythos und Kult zentral. Den Namen des Gottes zu kennen heißt ihn anrufen und beschwören zu können. Der Gott ist in seinem Namen anwesend; in ihm ist die Einheit von gesprochenem Wort und mythischer Wirklichkeit in konzentriertester Form realisiert.<sup>34</sup> Etwas von der ursprünglichen Wortmagie, vom Vermögen, Seiendes durch sein Aussprechen in reale Präsenz zu zwingen (ähnlich dem magischen Bildzauber, der etwas in seinem Bild anwesend sein läßt), ist in der Verwendung des richtigen Namens enthalten – wie umgekehrt das Bilderverbot oder das Verbot, den göttlichen Namen auszusprechen, eine heilige Sphäre vor menschlichem Zugriff bewahren soll.

Dabei zeigt die Religionsgeschichte gerade am Beispiel der Götternamen das Oszillieren der festen Bestimmtheit zwischen Wesensbezeichnung und (im Prinzip nicht qualifizierender) individualisierender Nennung, zwischen Prädikat und Eigename, qualitativer und numerischer Identität. Die Wesensbestimmung scheint ein objektiv Gegebenes, der Eigename ein beliebig Festlegbares. Allerdings haben Metaphysik und Religion für beides die Frage nach ihrer Richtigkeit oder bloßen Konventionalität aufgeworfen. »Über die Richtigkeit der Namen« lautet der Untertitel des platonischen Dialogs *Kratylos*, in welchem Sokrates gegen den sophistischen Relativismus aufzeigen möchte, daß der Name einer Sache von Natur, nicht durch Erlaß oder Gewohnheit zukommt (384d); unterstellt ist die zweifache Überzeugung, daß die Dinge an ihnen selber ein festes Wesen besitzen (386e) und daß das Wort ein Werkzeug zur Differenzierung des Wesens sei (388b). So wird die Aufforderung verständlich, den Dingen ihren wahren Namen beizulegen, der ihre Natur ausdrückt – nach Homer der von den Göttern verwendete, nicht der unter Menschen gebräuchliche Name (391d). Was die Identität der Götter selber angeht, so läßt sich eine gewisse Verschiebung von der Wesens- und Funktionsbestimmung hin zur individualisierenden Benennung fest-

34 Vgl. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, 123 f.

stellen. Bemerkenswert ist die Tatsache der Übersetzbarkeit der Götternamen in den frühen vorderorientalischen Hochkulturen. Die große babylonische Götterliste zählt mehr als dreihundert Götter mit ihren sumerischen und akkadischen Namen auf. Herodot berichtet, daß die griechischen Götternamen fast alle aus Ägypten stammen und, soweit nicht aus Ägypten, von den Pelasgern. Schließlich ist die griechische Mythologie weitgehend in die römische Götterwelt übertragen worden. Solche Transpositionen setzen offenkundig voraus, daß die Identität der Götter durch ihre Zuständigkeiten festgelegt ist, die dann als Bezugspunkt der Übersetzungen dienen.<sup>35</sup> Nach Herodot sollen die alten Pelasger zuerst sogar den Göttern geopfert und zu ihnen gebetet haben, ohne sie bei ihren Namen anzurufen; »sie kannten eben ihre Namen noch nicht«. Doch auch die später von den Ägyptern übernommenen Namen seien erst durch die Göttergeschichten Homers und Hesiods faßlich geworden: Woher die Götter stammten und wie sie aussahen, »das wußten die Griechen sozusagen bis gestern und vorgestern nicht«. <sup>36</sup> E. Hornung weist auf die relative Unbestimmtheit vieler Götterbezeichnungen im alten Ägypten hin, die sich z. T. überschneiden, z. T. fließend, wandelbar, untereinander kombinierbar sind und so mit der klaren Abgegrenztheit der griechischen Götter kontrastieren.<sup>37</sup> Die Herauskristallisierung des griechischen Götterkreises, worin Zeus allen Göttern ihre Ehren und Würden zuweist, läßt diese erst in ihrer wirklichen Individuation hervortreten, wovon nach Schelling auch die göttlichen Namen tangiert sind:

Nach der Unterwerfung der Titanen bleibt jener letzte Souveränitätsakt zu vollziehen, durch welche die Götter, »die zuvor wandelbarer Gestalt und Bedeutung waren, jetzt jeder seine bleibende Gestalt, seine bestimmte Verrichtung, sein ihm ausschließlich angehörendes Amt, so wie die damit

35 Nach J. Assmann (*Die Übersetzbarkeit der Götternamen*, Vortrag, Luzern 1993) gehören Handel und Politik zu den Hauptmotoren dieser Kulturvermittlung. Die weiträumigen Wirtschaftsbeziehungen von Indien bis Ägypten haben seit dem 4. Jahrtausend zur Vernetzung beigetragen und – etwa durch die Institution des Eides bei Vertragsschlüssen – die Notwendigkeit gemeinsam anrufbarer Gottheiten deutlich gemacht. Schon in der Mitte des 3. Jahrtausends ist der Beruf des Dolmetschers belegt.

36 Herodot, *Historien* II. 5-53.

37 Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 56-90.



verbundene Würde erhielt, da früher ... je ein Wesen in das andere übergriff, und alle gegenseitig an der freien Entwicklung sich hinderten. Wie mit den Gestalten und den Würden, so war es natürlich auch mit den *Namen*. Denn wer z. B. sieht, wie Hera in manchen aus jener dunklen Zeit sich herschreibenden Erinnerungen als eins mit Persephone erscheint ..., wie selbst die hohe Athene ... mit fast allen früheren weiblichen Gottheiten sich verwandt und wechselt zeigt, der sieht wohl, daß auch die Namengebung und Unterscheidung, welcher zufolge ein jeder Name nur *einer* bestimmten Gottheit zukam, die Sache dieses letzten Moments war.«<sup>38</sup>

Daß die Entwicklung auf diese Individuation als das Höhere hingeht, mag äußeres Indiz dafür sein, daß der Name über den Begriff die Oberhand behält. Der Name ist das Erhabenere als die Wesensbezeichnung, seine Macht und Ausstrahlung sind größer als die des Begriffs. Nach Blumenberg ist es eine »nachträgliche Rationalisierung, Namen als Attribute der Gottheit zu deuten, als deren zu wissende Eigenschaften und Fähigkeiten«; nicht auf das Wissen um diese Eigenschaften des Gottes kommt es an, als vielmehr auf die Möglichkeit, »ihn bei seinem von ihm selbst anerkannten Namen rufen zu können«.<sup>39</sup> In der Fernperspektive leuchtet die Utopie des Namens auf: die Hoffnung jenes endgültigen Namens, in welchem ein jedes in seiner Unversehrtheit und Ganzheit ausgesprochen wäre. Die platonisch-homerische Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Namen hat W. Benjamin schöpfungstheologisch vertieft: »Die Dinge haben keinen Eigennamen außer in Gott. Denn Gott rief im schaffenden Wort freilich bei ihrem Eigennamen sie hervor.«<sup>40</sup> Es ist die kreative Macht göttlicher Namengebung: »Gott machte die Dinge in ihrem Namen erkennbar. Der Mensch aber benennt sie maßen der Erkenntnis.«<sup>41</sup> Die Utopie des Eigennamens ist die der Rettung der Individualität. Sie wäre die bestimmte Erkenntnis des einzelnen in seiner Integrität, nicht seine Einordnung im Raster allgemeiner Essenzen, sondern seine Anwesenheit in irreduzibler In-

38 *Philosophie der Mythologie*, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 6, 674.

39 Blumenberg, a.a.O., 42.

40 W. Benjamin, »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«, in: *Gesammelte Schriften* II,1, *Werkausgabe*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1980, 140-157, 155.

41 Ebd., 148. Vgl. Hönigswald, *Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen*, 30 ff.

dividuiert: die Gegenutopie zum Grundsatz *individuum est ineffabile*. Wie die Preisgabe des Individuums in der Namenlosigkeit, im Anonymwerden und Vergessen geschieht, so ist die Erinnerung des Namens ein Medium seiner Rettung.

Wenn der Gang der Weltformierung vom Ungestalteten und Namenlosen zur unterscheidenden Gestaltung und Benennung führt, so stellt die Fokussierung auf eine letzte Individuation im Namen die eine Richtung, den einen Fluchtpunkt dieses Prozesses dar. Seine Gegenseite bildet die essentialistische Ausdifferenzierung und Festlegung, die z. T. direkt mit dem Motiv der Gestaltbildung verknüpft ist. Es sind zwei Stoßrichtungen, deren Spannungsverhältnis teils auf die Differenz von Mythos und Metaphysik abblendbar ist, teils innerhalb jeder Seite aufbricht.

## 5.2 Bestimmtheit und Gestalt

### 5.2.1 Das Ideal der Gestalt – Formung und Entformung

Das Herausgehen aus dem Chaos ist Bildung von Gestalt. Was logisch-ontologisch unter den Titeln der Differenzierung und Individuierung thematisch ist, realisiert sich ästhetisch – im Horizont der *aisthesis*, der sinnlichen Erscheinung – als Hervortreten der Gestalt. Das Chaos ist nicht nur an ihm selber das Formlose, sondern auch die Dynamik der Entformung, die Kraft der Auflösung und Zerstörung: Seinswerdung ist Ringen um die Form. Zum innersten Kern des genealogischen Prozesses gehört der Widerstreit formbildender und formzerstörender Kräfte. Das individuierende Sich-Absondern ist gleichbedeutend mit der Ausbildung der begrenzten Form, die sich vom Hintergrund abhebt und mit anderem kontrastiert. Sein Zielpunkt ist jene vollendete Göttergestalt, deren Gestaltung in Dichtung und Skulptur Hegel als Höhepunkt klassischer Kunst beschreibt:

»Nach dieser Seite nun erweisen sich die griechischen Künstler als wahrhaft schaffende Dichter. Alle die vielfachen fremden Ingredienzien brachten sie in den Schmelztiegel; doch sie machten kein Gebräu daraus wie in einem Hexenkessel, sondern verzehrten alles Trübe, Natürliche, Unreine, Fremde, Maßlose in dem reinen Feuer des tieferen Geistes, sie brannten es zusammen und ließen gereinigt die Gestalt hervortreten, mit nur schwa-

chen Anklängen an den Stoff, woraus sie gebildet ward. Ihr Geschäft bestand in dieser Rücksicht teils in dem Abstreifen des Formlosen, Symbolischen, Unschönen und Mißgestalteten, das sie in dem Stoffe der Tradition vor sich hatten, teils in dem Herausheben des eigentlich Geistigen, das sie zu individualisieren und wofür sie die entsprechende äußere Erscheinung aufzusuchen und zu erfinden hatten.«<sup>42</sup>

Was vollendete Gestaltung heißt, wird durch die verschiedenen Gegensätze verdeutlicht, deren eines Glied die Gestalt oder Form bildet: Gestalt-Gestaltlosigkeit, Form-Stoff, Form-Inhalt. Alle drei Gegensätze sind in Hegels Beschreibung im Spiel. Zum einen hat die Gestaltung ihr Telos in der Ausmerzung all dessen, was dem Gestaltaspekt als solchem widerstreitet, dem Formlosen und Mißgestalteten; Ziel ist die vollständige Artikulation, das reine Hervortreten der determinierten Gestalt aus aller Undeutlichkeit und Verschwommenheit. Zum anderen spielt dieser Prozeß in der Dialektik von Form und Stoff, die nicht abstrakt als Prinzipien der Bestimmung und Bestimmbarkeit, sondern als konkrete Materialität und äußere Gestalt zu verstehen sind, beispielsweise im Verhältnis von natürlichem Stoff (Holz, Eisen) und räumlicher Gestalt in der Skulptur, oder von inhaltlichen Episoden und formalem Gesamtbau im Drama. Hier ist das Ziel die vollständige Durchdringung des Stoffs durch die Form, gleichsam die Absorbierung alles nur Stofflichen in seiner transformierenden Verarbeitung; das Ideal wäre eine Form, die nicht stofflos ist (wie die reinen Formen der Metaphysik), doch ihre Stofflichkeit gleichsam vergessen läßt, sie durchsichtig macht und ganz zum Träger der Gestalt erhebt. Davon zu unterscheiden ist schließlich das Zusammenspiel von Form und Inhalt: Hier wird nicht die einseitige Überformung, sondern die gegenseitige Durchdringung erstrebt. Eben darin sieht Hegel den genuinen Maßstab des Ästhetischen durch die klassische Kunst in optimaler Weise erfüllt: In ihr allein findet die vollkommene Adäquanz zwischen Gehalt und Darstellungsmittel statt – weder in ihrer Vorgängerformation, der symbolischen (erhabenen) Kunst, noch ihrer Nachfolgegestalt, der romantisch-christlichen Kunst, die beide diese Adäquanz nach entgegengesetzten Seiten verfehlen. Die menschliche Gestalt ist es, in welcher der individuierte Geist die ihm angemessene Erscheinung findet. Der Anthropomorphismus der griechischen Götter ist

42 *Vorlesungen zur Ästhetik* II, in: *Werke*, Bd. 14, 78 f.

nicht eine zufällige Weise der Veranschaulichung, sondern die dem Gehalt griechischer Religion gemäße Form.

Religionsgeschichtlich ist die menschliche Gestalt der Götter eine Spätform, nach Schelling das notwendige »Ende des mythologischen Prozesses«. <sup>43</sup> Ihr voraus liegen sowohl die Darstellungen der Götter in Tierfiguren wie ihre direkte Verkörperung in materiellen Gegenständen (Sonne, Mond, Gestirne), oder auch ihre Verehrung in »wüsten Steinen« und »unbearbeiteten Hölzern«, entsprechend dem dumpfen Bewußtsein »noch nicht geschiedener Götter«; die zu Ende geführte Individuation in der menschlichen Gestalt steht am Gegenpol zum anfänglichen Chaos, »jenem wüsten Unendlichen am meisten entgegengesetzt«. <sup>44</sup> Von daher versteht sich die eminente Bedeutung der Reinheit und Unvermischtheit der Formen, der Tilgung aller nicht in die Form erhobenen Stofflichkeit, der Ausschaltung alles Zufälligen und Unwesentlichen. Indessen bringt gerade der Mythos die Nicht-Selbstverständlichkeit solcher Identität, die Wandelbarkeit und das Ineinanderübergehen der Formen zur Sprache. Zur Population des mythischen Kosmos gehören Mischwesen aller Art: Mischexistenzen zwischen Tier und Mensch (Kentauren, Satyren, Silen), Repräsentanten eines vormenschlichen, idyllischen oder rudimentären Naturzustandes (Kyklopen, Lotophagen), Übergangsfiguren zwischen Göttern, Menschen und Tieren (Halbgötter, Heroen, Menschen in göttlichem Wahnsinn, in Gemeinschaft mit Tieren, eheliche Verbindungen von Göttern und Menschen, Götter in der Verkleidung von Menschen oder Tieren, Pflanzen als verwandelte Götter), maskierte Götter (Gorgo, Artemis, Dionysos). Diesen Misch- und Zwitterwesen entspricht prozessual das Motiv des Gestaltenwandels, der Meta-Morphosen – in seiner Art ein Wesensmerkmal des Mythischen, im Gegensatz zum philosophischen Essentialismus wie zum radikal antimythischen jüdischen Denken, das solche hybriden Existenzen nicht zuläßt. <sup>45</sup> Wesenhaft mythisch ist das Motiv, weil es mit der Vermischung der Grenzen spiegelbildlich die Trennungen inszeniert, über welche sich die große Entzweiung zwischen Chaos und Kosmos, das Grundgeschehen der Schöpfung vollzieht. Jene Mischungen ste-

43 *Philosophie der Mythologie*, 663.

44 Ebd., 665 f.

45 Vgl. Vernant / Vidal-Naquet *La Grèce ancienne*, Vol. 3, 28.

hen für die Grenzüberschreitungen, in denen der Mythos die Kommunikation mit dem Anderen und Fremden praktiziert, dessen Überwindung zugleich die Leitintention seiner Weltaneignung definiert. Im Wechselspiel zwischen Ausgrenzung und Integration zeigt sich die innere Dynamik, die der Konstitution von Ordnung und Gestalt vorausliegt, der Negativismus, der die lichte Gestalt wie ein Schatten begleitet: Erfahrbar wird darin, wie diese immer von Auflösung bedroht ist, womöglich selber einer Unterdrückung entstammt. Mythen, Phantasien, Märchen eröffnen eine Welt, in der die sicheren Formen ins Wanken geraten, Unbekanntes auftaucht, Fremdes nicht identifiziert werden kann – Bilder des Wunderbaren, der Sehnsucht nach Befreiung, aber auch Visionen der Angst und des Schreckens. Sie gehören mit zum bunten Hintergrund, von dem sich das Bild der vollendeten Gestalt abhebt, als Ideal der vollständig bestimmten, ohne Maske offenbaren, schönen Gestalt.

Die Überwindung des Nichtseins vollzieht sich in der Dynamik von Chaos und Form: *Seinsstreben* zeigt sich als *Formstreben*. Seiendes ist wahrhaft seiend kraft seiner Form: Dies ist die Kernthese platonischer wie aristotelischer Metaphysik – ob die Form nun als *eidos*, *idea* oder *morphe* gefaßt, dem einzelnen immanent oder transzendent sei. Der eigentliche Gegenbegriff zum Nichts lautet Form, Gestalt, Wesen. Interessant ist zu verfolgen, wie die Polarität von Form und Formlosigkeit, die den Ansatz mythisch-metaphysischen Denkens mitbegründet, sukzessiv ihre innere Gewichtung klarstellt. Tritt die Form zuerst als das Spätere gegenüber dem gestaltlosen Urgrund auf, so wird sie im nachhinein als der eigentliche Ursprung, als die wahre *arche* erkannt; ist im Mythos das Chaos noch das zeitlich Erste, so setzt Metaphysik ganz auf das ontologische Prius der Form. Bei den ionischen Naturphilosophen tritt zunächst noch das Formlose als Ursache auf: Dies ist nach Stenzel der Sinn der Definition der natürlichen Elemente als Ursachen von allem (wobei dies typischerweise für die fließenden Elemente wie Wasser, Luft und Feuer, nicht für die Erde als das Feste gilt); auf den Begriff gebracht wird der Gedanke durch Anaximander, der ausdrücklich das *apeiron* zur Ursache erhebt (DK 12A1, B2).<sup>46</sup> Als Grundlage scheint sich die qualitätslose Grundsubstanz gerade durch ihre Bestimmungslosigkeit anzubie-

<sup>46</sup> Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, 33-37.

ten: Aus ihr kann jede Formung hervorgehen, und sie kann sich durch alle Metamorphosen hindurch identisch erhalten. Indessen wird keine Form *aus* ihr erzeugt. So bleibt sie nur in defizitärem Sinne Ursprung. Doch auch im Mythos fungiert das Chaos in Wahrheit nicht als Ursprung aller Dinge, nicht als räumliches oder stoffliches Urprinzip, sondern als die eine Seite einer basalen Polarität, die *als* Polarität der Wirklichkeit im ganzen zugrunde liegt<sup>47</sup>; im nachhinein wird auch darin gerade die Seite der Form die Oberhand erhalten. Die metaphysische Tradition setzt als Grund im strengen Sinn die Form an: Die Eingangskapitel der aristotelischen *Physik* sind diesem Nachweis für den Bereich der Natur gewidmet, die Substanzbücher der *Metaphysik* (VII-IX) führen die analoge Erörterung für Seiendes schlechthin durch. Wenn wir die ursprüngliche Gegenüberstellung von Form und Formlosigkeit im Mythos als basale, für alles Seiende konstitutive Dualität hinstellen, so ist sie keine Dualität von gleichwertig-komplementären Größen. Basal ist sie als Spannungsverhältnis, das nie gänzlich überwunden ist und zunehmend *als* Spannungsverhältnis herausgestellt wird; die gestaltlosen, zunächst neutralen Naturgewalten treten immer schärfer als die negativen, destruktiven Seinsmächte im Leben der Menschen hervor.<sup>48</sup> Die philosophische Spekulation wird die Ungleichheit auf die Spitze treiben: Dual auftretende Seinsprinzipien – wie Stoff/Form, Potenz/Akt – rücken in eine klare wertmäßige Hierarchie, so daß Idealvorstellungen von einem höchsten Seienden die Komplementarität der Prinzipien transzendieren, auf eine reine Form, einen reinen Akt hin.

Was die Metaphysik herausstellt: die hohe Bedeutung von Form und Gestalt, ist auch im archaischen Denken präsent. Blumenberg illustriert das, was in der ursprünglichen Gestaltung des Numinosen auf dem Spiel steht, mit Burckhardts Formel vom »Königsrecht der geprägten Form«.<sup>49</sup> Eliade unterstreicht die relative Bedeutungslosigkeit des chthonischen Elements in den Homerischen Epen und deren Zentrierung auf die Götterwelt und Arche-

47 Philippon, »Genealogie als mythische Form«, 11-16.

48 H. Diller, »Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie«, in: E. Heitsch (Hg.), *Hesiod*, Darmstadt 1966, 688-707, 698.

49 Blumenberg, a.a.O., 78.

typen – »ce monde lumineux des formes parfaites«. <sup>50</sup> Der Mythos bringt das Ringen um die Form zu mannigfachem Ausdruck. Die Angst vor dem Nichtsein wird durch Gestaltung und Fixierung des Wesens gebannt. Das Formstreben steht in permanenter Abwehr einer Gegenbewegung der Entformung, in extremster Gestalt als Kampf gegen den Todestrieb: Wo dieser siegt, ist mit der endgültigen Regression in den Ursprung der dynamische Widerstreit der Kräfte ausgelöscht. <sup>51</sup> Durch die »Ausmerzungen von Ungeheuern«, den Übergang vom Tier zur Menschengestalt will der Mythos »Distanz zur Unheimlichkeit« schaffen und die Selbstaffirmation des Subjekts ermöglichen <sup>52</sup> – ein Projekt, das in bemerkenswerter Parallelaktion im Zeitalter der Aufklärung aufgenommen wird, erneut als Bestreben, alle Dunkelheit, alle Chimären, allen Aberglauben aus dem lichten Reich der Vernunft zu verbannen. Im Mythos selber stützt sich dieses Projekt noch nicht auf eine natürliche Ordnung und auf das Selbstvertrauen subjektiver Vernunft ab. Der Widerstand gegen die Angst nimmt zuallererst Zuflucht zur festen Gestalt. <sup>53</sup>

### 5.2.2 Hierarchie der Formen

Im vorigen ist bereits klargeworden, daß sich die Konstitution der Formen nicht mit einem Schlag vollzieht. Sie ist ein Bildungsprozeß, der über Stufen verläuft und in dessen Verlauf die Gestalt sich erst allmählich aus ihrer Versenkung in die Stofflichkeit und ihrer Verflechtung mit Zufälligkeiten herauslöst. Dieser Evolutionsprozeß, der von Ursprungsmächten zu höheren Gottheiten und zur

<sup>50</sup> *Aspects du mythe*, 186.

<sup>51</sup> Blumenberg, a.a.O., 104 ff.

<sup>52</sup> Ebd., 126-132.

<sup>53</sup> Vgl. Erdheim, *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur*, 297: »Jede Kultur muß sich mit dem Phänomen der Angst auseinandersetzen ... In der Religion z. B. spielt die Angst eine zentrale Rolle, die Erfahrung des Heiligen als eines »mysterium tremendum« (Rudolf Otto) findet in jeder Religion ihren Niederschlag und Ausdruck – wie fürchterlich auch manche Göttergestalten sein mögen, offenbar dient die Gestaltung des Fürchterlichen der Angstreduktion, d. h. der Abwehr der Angst, das Gestaltete bereitet weniger Angst als das Gestaltlose.«

Schaffung des Menschen führt und dessen Zielrichtung formal in der Vollendung der Gestalt als solcher, inhaltlich in der Humanisierung der Götter liegt, kommt im Mythos auf zwei Ebenen zur Sprache. Zum einen bildet er einen Leitfaden der Religionsgeschichte, ein äußerliches Raster im Wandel der Mythologien, im Kontrast zwischen archaischen Mythen und Hochreligionen. Zum anderen ist er ein eigenes Thema der Mythologie, namentlich der großen Schöpfungsmythen und Genealogien.

Im historischen Horizont erscheint das griechische Pantheon bereits als kulturelles Spätprodukt. Daß überhaupt Götter im prägnanten Sinn das mythische Weltbild bestimmen, ist keine Selbstverständlichkeit. Nach C. Jamme setzt der Mythos nicht mit den Göttern ein, sondern denkt auf diese hin: »Es gibt viele Mythen ohne Götter, in denen nur (dämonische) Mächte und Wesenheiten eine Rolle spielen. Nur für den griechischen Mythos ist alles »voll von Göttern«; der Grieche erfaßte die Seinsmächte als personale Gestalten, d. h., er verstand die Welt . . . analog der menschlichen Wirklichkeit als einen großen »Sozialzusammenhang«. Doch sind die anthropomorphen griechischen Götter schon eine Spätstufe.«<sup>54</sup> Religionswissenschaft und Ethnologie haben diesen Wandel nachgezeichnet. A. E. Jensen unterscheidet die späteren Hochgötter, die zu den Menschen in bestimmte Beziehungen treten, von den urzeitlichen Mächten und Dämonen, den sog. Demogottheiten, von denen die Mythen sagen, daß sie sich selbst töteten und dabei in Pflanzen und Tiere (schließlich auch in die Menschen) eingegangen sind. Wenn Kult und Mythos an sie erinnern, so sind sie doch nicht gegenwärtig handelnde Potenzen (zu denen sich etwa beten ließe), sondern vergangene Wesenheiten, welche die Welt hervorgebracht haben; Religion ist hier im wesentlichen das Bewußtsein »des göttlichen Ursprungs dieser Ordnung«, der Kult eine »dramatische Aufführung der Urzeit-Vorgänge selbst.«<sup>55</sup> Die ursprüngliche Funktion solcher Wesenheiten sieht A. Gehlen in ihrem Beitrag zur Entlastung der Lebensführung durch Institutionen, allen voran den Institutionen der Ernährung und Fortpflanzung; sind diese einmal geschaffen, werden die archaischen Kulte und die in ihr wurzelnden Einrichtungen durch

54 Jamme, »Gott an hat ein Gewand«, 138 f.

55 Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, 117 f.



mythische Darstellungen rationalisiert und legitimiert.<sup>56</sup> Gegen die landläufige Auffassung, die im Ritual eine kultische Aufführung des Mythos sieht, vertritt Gehlen – in Einklang mit der ritualistischen Mythostheorie – die umgekehrte Deutung: »Der Ritus ist seit Urzeiten primär, der Mythos ist seine Selbstinterpretation in dem freieren Zustand, in dem seine lebenssteigernde Fruchtbarkeit schon Resultat geworden ist und nun in seinen Inhalt eingehen kann«<sup>57</sup>; so kann in späteren Phasen der Mythos einen sich entleerenden Ritus erklärend rechtfertigen. In dieser höheren, freieren Bewußtseinsform können nun auch die Gottheiten in eine »reinere, spezifisch religiöse Auffassung« eingehen.<sup>58</sup> Als entscheidenden Faktor der Humanisierung der Götter sieht Gehlen dabei die Veränderung der urtümlichen Sozialbeziehungen, das Aufsprengen der totemistischen Gruppenidentitäten mit ihren tierischen oder pflanzlichen Repräsentanten durch größere Sozialverbände; namentlich in Ägypten sieht er die Entsprechung zwischen der Etablierung der Großreiche und der Transformation der Göttergestalten, die sich von der Bindung an Stämme und Blutsverbände emanzipieren und gleichzeitig in ihrer Gestalt wandeln. E. Hornung betont die Rolle des veränderten Selbstverständnisses des Menschen, der sich nicht mehr dem Tier in allen Fähigkeiten unterlegen fühlt (so daß er seine Wehrlosigkeit nur durch Verkleidung in ein Tier überwinden kann): Während in vorgeschichtlicher Zeit die Mächte, denen der Mensch ausgesetzt ist, großteils in Tiergestalt erlebt und bildhaft vergegenwärtigt werden, findet mit dem Aufbau der ersten Hochkultur (um 2800 v. Chr.) eine »Vermenschlichung der Mächte« statt, in welcher die Götter ihre Tier- und Dinggestalt ablegen und mehr und mehr mit menschlichem Antlitz erscheinen. Seit der Antike wurden die Mischgestalten aus Menschenleib und Tierkopf als typisch für die ägyptischen Gottesvorstellungen angesehen und weithin abgelehnt.<sup>59</sup> Zumal aus griechischer Optik mußten sie als rudimentär und befremdlich erscheinen. Der Großteil der Akteure, die in griechischen Mythen auftauchen, sind demgegenüber menschengestaltig, »und ihre Taten sind menschlich genug«; die »Vermenschlichung der mythischen Welt, die schon bei Homer

56 Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, 220 ff.

57 Ebd., 219. 58 Ebd., 220.

59 Hornung, a.a.O., 96 ff., 101 f.

unmittelbar deutlich wird«, wird in der Tragödie, zumal für die agierenden Hauptfiguren, mit großer Konsequenz zu Ende geführt.<sup>60</sup>

Ebenso bemerkenswert und vielleicht noch aufschlußreicher sind die Transformationen, die innerhalb der genealogischen Mythen selber Thema sind. Zum gemeinsamen Fundus der griechischen und der vorderorientalischen Mythologien gehört das Zentralthema des Sukzessionsmythos. Wenn der Kampf um die Königsherrschaft im All *das* Motiv der Theogonie bildet, so wird dieser Kampf nicht zwischen rivalisierenden Stämmen oder Gruppen, sondern zwischen Generationen ausgetragen (in der nach Schelling maßgeblichen Dimension des »sukzessiven« Polytheismus). Entscheidend ist in unserem Zusammenhang nicht so sehr die zweifache Entthronung in der Herrscherfolge Uranos-Kronos-Zeus, sondern vor allem die späteren Kämpfe des Zeus (und der Kroniden) gegen die Abkömmlinge der früheren Generation, die Titanen und Giganten.<sup>61</sup> Es ist die Niederwerfung eines Aufstands der früheren Götter, der sowohl in der *Theogonie* in aller Breite ausgemalt wird (V. 617-819) wie er auch in anderen Schöpfungsgedichten wiederkehrt. Wie Gaia den Aufstand der Titanen gegen Zeus anstiftet, so wiegelt im *Enuma Elish* die Urmutter Tiâmat Kingu und die anderen Götter zum Kampf gegen Marduk auf. Drastisch wird die urtümliche, animalische Wildheit der aufständischen Gewalten beschrieben: Tiâmat schafft ein Heer kämpfender Ungeheuer, entsetzliche Schlangen, fürchterliche Drachen,

60 F. Graf, *Griechische Mythologie*, Zürich 1985, 136, 148.

61 Ihrer Abstammung nach sind die Titanen die ersten Kinder von Uranos und Gaia (neben den Kyklopen und den Hundertarmigen, welche letzteren in der Titanomachie zu Kampfgenossen der olympischen Götter werden), während die 24 Giganten erst nach der Kastration des Uranos aus der durch seine Blutstropfen befruchteten Erde entstehen (wie die Erinnyen). Die Giganten bilden ursprünglich ein anonymes Kollektiv, welches nicht kultisch, nur mythisch verehrt wird; in der späteren Tradition werden sie z. T. mit den Titanen vermischt. Die *Theogonie* enthält nur den Bericht über die Titanomachie; andere Quellen (vor allem Apollodoros) schildern den Aufstand der Giganten, ihren Kampf mit den Olympiern und ihre Niederwerfung durch Herakles (vgl. R. von Ranke-Graves, *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*, Reinbek 1960, Bd. I, 115-118; M. Luginbühl, *Menschenschöpfungsmythen. Ein Vergleich zwischen Griechenland und dem Alten Orient*, Bern u. a. 1992, 143-150).

die Sphinx, den großen Löwen, den tollen Hund, den Skorpionmenschen, wütende Dämonen, Fischmenschen und Kentauren.<sup>62</sup> Desgleichen sind die Giganten, die sich gegen die Olympier erheben und die von diesen gemäß der Prophezeiung der Hera erst mit Unterstützung eines Sterblichen, des löwenhäuptigen Herakles getötet werden, langhaarige und mit Schlangenschwänzen versehene Ungeheuer. Aus Rache für den Untergang der Giganten verbindet sich Gaia mit Tartaros und gebärt ihren jüngsten Sproß, Typhon, das größte und mächtigste Ungeheuer:

»Hundert Häupter wie von Schlangen und gräßlichen Drachen sprossen aus seinen Schultern mit drohendem Züngeln; es schossen Feuer unter den Brauen die Augen der göttlichen Köpfe. Allen Häuptionern entlohte bei seinen Blicken ein Feuer; Stimmen entfuhrten auch mit mancherlei Klänge den wilden Köpfen, unsäglicher Art. Denn einmal schallten die Töne so, daß es die Götter verstanden, ein ander Mal wieder klang es wie das Gebrüll eines heftigen, wütenden Stieres, wieder ein anderes Mal gleich dem eines furchtbaren Löwen, wieder ein anderes Mal wie Hundebellen, wieder ein ander Mal piff es, es hallten die weiten Gebirge.« (*Theogonie* 825-835).

Es ist das letzte Monster, das die Herrschaft des Zeus herausfordert, die Verkörperung des Bösen und des Chaos schlechthin.<sup>63</sup> Seine Natur drückt sich in den Nachkommen aus, die er zusammen mit Echidne (einer Meerestochter, zur Hälfte liebliche Frau, zur Hälfte fleckige Schlange) erzeugt: Kerberos, den dreiköpfigen Höllenhund, Hydra, eine vielköpfige Wasserschlange, Chimaira, eine feuerspeiende Ziege mit dem Haupt eines Löwen und dem Schwanz einer Schlange, und Orthros, einen zweiköpfigen Hund, der mit seiner eigenen Mutter die Sphinx und den nemäischen Löwen zeugt (*Theogonie* 306 ff.). Andere Bewohner der Unterwelt sind von ähnlicher Physiognomie. Genannt seien nur die Erinnyen, Nachkommen der Gaia, älter als Zeus und die anderen Olympier, unbarmherzige Straf- und Rachegöttinnen: Sie haben den Körper alter Frauen, kohlschwarz, Schlangenhaar, Hundehäupter, Fledermausflügel, blutunterlaufene Augen. In all diesen Figuren widerspiegelt sich die Seite des Schreckens und Entset-

62 *Enuma Elish* I. 134-143; in: Garelli / Leibovici, a.a.O., 138.

63 Die Typhon-Erzählung hat ihre vorderasiatische Parallele im hurritischen »Gesang von Ullikummi«: vgl. Otten, »Vorderasiatische Mythen als Vorläufer griechischer Mythenbildung«, 145 ff.; Luginbühl, a.a.O., 148.

zens, die in der Erfahrung des Göttlichen liegen kann und die teils in Einheit mit der Seite der Erhabenheit und Autorität in göttlichen Gestalten verkörpert ist, in der Folge des großen Differenzierungsprozesses aber immer mehr auf getrennte Figuren verteilt, aus der Tiefenschicht des Göttlichen verdrängt wird.<sup>64</sup> Der zum Äußersten getriebene Kontrast zwischen Häßlichkeit und Schönheit, zwischen den grauerregenden Monstern der Unterwelt und den seligen Göttern des Olymp stellt dasjenige, worum es dem Mythos letztlich geht, in grellestes Licht.

Es ist dies nach Hegels klassischer Lesart die Überwindung der Natur durch den Geist. Sie bildet den »Wendepunkt des Ganzen«<sup>65</sup>, im Titanensturz ist »die ganze Geschichte der griechischen Götter und ihre Natur ausgedrückt«; der Sieg des Geistes über die rohe Natur ist die »wesentliche Tat«, welche die Quintessenz der Mythologie ausmacht.<sup>66</sup> Die Titanen als die älteren Mächte sind das noch Unentwickelte und Natürliche, »Naturwesen, denen die Herrschaft entrissen wird. Sie werden zwar nachher noch verehrt, doch nicht als die Regierenden, denn sie sind an den Saum der Erde gewiesen.«<sup>67</sup> Es geht in der Sukzession von chthonischen und olympischen Mächten um eine Überwindung, welche das Überwundene nicht einfach substituiert, sondern verwandelt und erhält. Ein klassisches Zeugnis dieser Unterwerfung, die mit einer Reintegration und Versöhnung einhergeht, ist die schon früher genannte Schlußszene der Orestie, wo die Erinnyen, zu Eumeniden gewandelt, Aufnahme in der Polis finden. Auch inhaltlich läßt sich der vorausgehende Konflikt im genauen Sinn einer Auseinandersetzung zwischen Natur und Geist lesen, sofern der Streit zwischen dem Muttermörder Orestes und der Gattenmörderin Klytaimnestra das natürliche Recht der Blutbande mit dem höheren Recht der Ehe (des Vertrags und der Satzung) konfrontiert

64 K. Heinrich verweist im Ausgang von Sartres Verwandlung der Erinnyen in Fliegen (in *Les mouches*) auf das Element des Ungeziefers, die Seite des Widerlichen und Schmutzigen, die im Kult als verdrängte Tiefenschicht gegenwärtig ist: *arbeiten mit ödipus*, 167 ff. Zur kritischen Deutung dieser Polarisierung vgl. Meier-Seethaler, *Ursprünge und Befreiungen*, 214 ff., 262; siehe oben 4.2.

65 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, Bd. 12, 299.

66 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, in: *Werke*, Bd. 17, 100 ff.

67 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, Bd. 12, 299.

und in der Unterwerfung der Erinnyen zugleich das Gesetz der naturwüchsigen Rache durch die Rechtssprechung der Polis ersetzt wird. In vielfachen Variationen hat Hegel das Spannungsverhältnis von Natur und Geist durchgespielt, als Folie eines historischen Denkens, das polemisch gegen jede Verherrlichung des Naturzustandes gewendet ist: Das Herausgehen aus der Unmittelbarkeit ist erstes Erfordernis einer wahrhaft menschlichen Existenz. Im Blick auf den Mythos deutet Hegel den Sturz des Kronos durch Zeus als Symbol des Einbrechens des Geschichtlichen in die Naturalität, indem er (gestützt auf die schon antike Ineinanderblendung von Kronos und Chronos [die Zeit]) darin die Ablösung der zyklischen Naturzeit, deren Kreislauf nichts Bleibendes zeugt, durch die lineare Geschichtszeit, die zeittranszendierende geistige Werke hervorbringt, erkennt:

»So hat zuerst Kronos, die Zeit geherrscht – das goldene Zeitalter, ohne sittliche Werke, und was erzeugt worden ist, die Kinder dieser Zeit, sind von ihr selbst aufgezehrt worden. Erst Jupiter [Zeus], der aus seinem Haupt die Minerva [Athena] geboren und zu dessen Kreise Apollo nebst den Musen gehört, hat die Zeit bezwungen und ihrem Vergehen ein Ziel gesetzt. Er ist der politische Gott, der ein sittliches Werk, den Staat, hervorgebracht hat.«<sup>68</sup>

So sind der Wechsel und die daraus resultierende Hierarchie nach zwei Modellen zugleich gedacht: als entfaltende Höherentwicklung und als Prinzipienwechsel. Die Kontinuität ist bei Hegel darin begründet, daß der Evolutionsgang durch die Stufen natürlicher Organisation gleichzeitig ein Zusichkommen des (in der Natur entfremdeten) Geistes ist. Das geschichtliche Medium dieses Insichgehens ist die Arbeit, die zugleich eine »Abarbeitung der Natürlichkeit« ist: eine Abarbeitung, die Hegel bei den Göttern allerdings erst unvollkommen realisiert sieht – so daß in ihnen ein zwar verklärter »Nachklang der Naturelemente« verbleibt –, während erst Herakles die Emanzipation aus der Natur verkörpert.<sup>69</sup> Dieses Abarbeiten ist die Erhebung in die reine Gestalt, die Vergeistigung des Natürlichen, die so als immanenter Prozeß der Selbstwerdung erscheint. Doch gleichzeitig ist diese Erhebung ein Grundlagenwechsel, der gerade in Mythos und Tragödie als offe-

68 Ebd., 101.

69 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, in: *Werke*, Bd. 17, 108 f.

ner Zwist hervortritt und in letzter Instanz das Mythische selber mit seiner Grenze konfrontiert. Die Ablösung der Zyklik durch das Geschichtsdenken ist eine der Gegenwendungen gegen das Prinzip des Mythos innerhalb des Mythos: In Frage gestellt wird die mythische Ursprungsorientierung als solche. Die Entwicklungsteleologie, die auf die freie Form hinzielt, ist auch die, die auf den Untergang der Götter vorausweist. Das Prometheus-Motiv ist jener »Mythos vom Ende aller Mythen«<sup>70</sup>, der mit der Ermächtigung des Menschen einem Freiheitsprinzip zum Durchbruch verhilft, das die Vollkommenheit der göttlichen Mächte in einen Mangel verkehrt, ihre Festgelegtheit und vollendete Gestalt transzendiert.

### 5.2.3 Gestalt und Wesen: Der Weg zum Essentialismus

An mehreren Stellen ist die Nähe der mythischen Gestalt zur Metaphysik unübersehbar geworden. Die Überwindung des Chaos durch die Herausbildung der Form und die Zentrierung des Seinsdenkens auf das Wesen sind analoge Konstellationen. Um sich eines Seins zu versichern, das nicht dem Zugriff entgleitet, nimmt das Denken eine interne Differenzierung vor zwischen dem, was den Kern eines Seienden ausmacht, und dem, was ihm nebenher zukommt, was an ihm so oder anders (oder nicht) sein kann: zwischen einem, das an sich und durch sich selber ist, und einem, das von anderem abhängig, an anderem ist. Die Polarität von Sein und Nichtsein wird zu der von wesentlichem und unwesentlichem Sein konkretisiert, mit der sich zugleich die Einsicht verknüpft, daß die Form (nicht das Substrat oder der Stoff) das Wesentliche ausmacht. Es sind zwei Grundüberzeugungen, die hier zum Tragen kommen: einerseits die Überzeugung vom Gegebensein der Essenzen, die Überzeugung, daß in allem eine bestimmte, wesentliche Gestalt auszumachen sei; zum andern die These vom Primat der Essenz, nicht nur als Vorrang gegenüber dem Unwesentlichen, sondern gegenüber der Existenz. Beide Überzeugungen haben in der metaphysischen Tradition ihre Ausformulierung gefunden; doch lassen sie sich auch im Mythos (und der Mythostheorie) verorten.

<sup>70</sup> Blumenberg, a.a.O., 618.

Einen Hinweis auf das erste Motiv können wir Lévi-Strauss' Interpretation des wilden Denkens entnehmen. Zwar verwahrt er sich gegen eine traditionelle Lesart des Totemismus, indem er die natürlichen Arten, die hier als Identitätsaufhänger für alle Arten von Unterteilungen fungieren, nur als einen Typ der Klassifikation unter anderen, nicht als *die* feststehende Grundlage gelten lassen will; entscheidend sind gerade die Transformationsregeln, welche die Übergänge zwischen Oppositionen (die zudem prioritär gegenüber den Elementen sind) aus verschiedenen Registern innerhalb eines umfassenden Bedeutungssystems strukturieren.<sup>71</sup> Dennoch besteht eine Nähe zwischen dem ausgeprägten mythischen Klassifikationswillen und den darin figurierenden natürlichen Arten, sofern diese exemplarisch die Objektivität der Differenzierung verbürgen.<sup>72</sup> Für die klassische Metaphysik sind sie ein Angelpunkt essentialistischen Denkens: Sie sind von sich her bestimmt, eindeutig festgelegt, und entgehen damit der Willkür und Undeutlichkeit, denen Artefakte und kulturelle Nomenklaturen unterliegen; bemerkenswert ist, mit welcher Akribie auch das wilde Denken hier Unterscheidungen trifft. Doch auch außerhalb dieses metaphysisch bevorzugten Bereichs läßt sich der Mythos einem essentialistischen Schema zuordnen – der Polytheismus als Systematik der lebensbestimmenden Mächte, die Götter als Repräsentanten sittlicher Werte, charakterlicher Eigenschaften, natürlicher und göttlicher Kräfte, die gleichsam zu ihren Epitheta werden.

Doch erschöpft sich die implizite Metaphysik des Gestaltmotivs nicht in der Festlegung eines jeden auf sein Wesen – bzw. überhaupt der Unterstellung eines Wesens in allen Dingen, das sich von den akzidentellen Affektionen ablösen läßt und diesen als Substrat vorausliegt. Darüber hinaus ist gerade im Kontext des Mythos der Vorrang der Gestalt gegenüber der Existenz entscheidend. Dem Chaos entkommt etwas kraft seines Geformtseins: Sofern es eine umgrenzte Gestalt besitzt, widersetzt es sich der Auflösung ins Ganze. Das Trennen und Setzen von Grenzen war der erste Bemächtigungsversuch, zunächst negativ als Widerstand, gegen die Gewalten des Chaos; nun finden sich diese Operationen gleichsam kondensiert in der positiven Bestimmung des Seienden

71 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 159 f.

72 Ebd., 180 f.; vgl. *Der nackte Mensch*, 794 f.

durch seine Gestalt. Auf den Begriff gebracht wird der Gedanke durch die metaphysische These vom Primat der Essenz. Sie sagt: Seiendes ist kraft seiner Form. Die gängige logische Dualität von Sosein und Dasein, von Essenz und Existenz verbindet nicht einfach zwei gleichrangige Größen. Auch wenn die Frage nach dem Wesen und die Existenzfrage logisch getrennt bleiben – und die letztere in klassischen Fällen gerade unter Voraussetzung gegebener Wesensbestimmungen (platonische Ideen, Gott, Seele) aufgeworfen wird –, geht eine zentrale Intuition metaphysischen Denkens darauf, daß Existenz nicht einfach ein zum Wesen Hinzukommendes, sondern in gewisser Weise in diesem fundiert sei. Dies verdeutlicht die Ontologie am Beispiel des Seins im prägnantesten Sinn, der Substanz, die wesentlich von der Formbestimmung her konzeptualisiert wird, wobei dann das Bestimmte und das Sein des Bestimmten letztlich in eins fallen.<sup>73</sup> Diese zentrale Intuition wird mit Bezug auf den höchsten Denkgegenstand, die Idee Gottes, in Form des ontologischen Gottesbeweises, der Erweisung der Existenz Gottes aus seiner Wesensbestimmung, zu Ende geführt. Diese Rangordnung, die Eminenz der Form, gilt dann als kennzeichnend für die philosophisch-metaphysische Tradition als solche. Heidegger, der diese im ganzen für eine Verfehlung der Wahrheit hält, sieht einen der Kernpunkte dieser Falschheit in der Zentrierung auf das *eidōs*, die Form, das Wesen. Im Gegenzug zum metaphysischen Essentialismus will der Existentialismus vom Existieren her denken: Es gibt nicht mehr, wie die aristotelische Ethik unterstellte, ein spezifisches Wesen des Menschen, das als Kriterium des guten Lebens fungiert. Was der Mensch sei, versteht sich nicht aus einem Wesen, sondern aus der Form des Existenzvollzugs, »aus gewissen Weisen zu sein«: »Die ›Substanz‹ des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die Existenz.«<sup>74</sup> Sartre prägt für diese Inversion der metaphysischen Prämissen die bekannte Formel: »L'existence précède l'essence.« Auf sie anspielend, reformuliert Eliade die für den Mythos (wie die Metaphysik) gültige umgekehrte Rangordnung: »L'essentiel précède l'existence.«<sup>75</sup> Wenn wir diesen metaphysischen Exkurs auf die Logik des My-

73 Aristoteles, *Metaphysik* VII. 6.

74 M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1963, 126, 117.

75 *Aspects du mythe*, 190.



thos zurückblenden, so können wir uns direkt auf dessen Kernfunktion, die Ursprungsbesinnung beziehen. Die Geltung des Grundsatzes vom Primat der Essenz sieht Eliade exemplarisch in den mythischen Reminiszenzritualen niedergelegt. Die Wiederholung eines Urgeschehens ist Teilhabe an einem Archetyp, einem Wesentlichen, von dem her das Gegenwärtige sein Bestehen und seinen Wert hat. Hinwendung zum Ursprung und zum Wesen, Ursprungssuche und Wesenserkenntnis gehen hier Hand in Hand: Der Ursprung ist als Wesen anvisiert, das Wesen wird über den Ursprung erreicht. Damit ist eine Gleichsetzung vollzogen, in der sich Mythos und Metaphysik begegnen: Geht es jenem um den Ursprung als Wesen, so dieser um das Wesen als Ursprung. Die von der Metaphysik vorgenommene Akzentverlagerung von der temporalen zur ontologischen *arche* gilt in anderem Sinne auch für den Mythos: Die Herkunftsforschung wird erinnernde Teilhabe am Wesen. Bestehen bleibt die Diskrepanz, daß dieses Fundament im Mythischen nicht ein schlechthin Irreduzibles ist, sondern vor dem – expliziten oder impliziten – Hintergrund eines Abgründigen und Negativen steht. Wenn man in der Befestigung des metaphysischen Essentialismus durch Platon und Aristoteles die Antwort auf eine Krise gesehen hat, die sich in Verunsicherungen der Politik und Religion manifestiert<sup>76</sup>, so ist in einem anderen Sinn Analoges für das archaisch-mythische Denken selber – zu welchem jene in Krise geratene Tradition regredieren möchte – geltend zu machen.

### 5.3 Gestalt als wahrhaftes Sein

Der Negativismus des Chaos hat sein Gegenbild in der Positivität der Gestalt. Die Gestalt ist nicht nur Seiendes, das sich dem Nichtsein des Chaos entzieht; sie ist exemplarisches Sein, das mythische Pendant zum wahrhaft Seienden, welches im Brennpunkt der metaphysischen Seinsspekulation steht. Zumindest nach vier Hinsichten ist die Gestalt Sinnbild des *ontos on*: Festigkeit, Vollendung, Aktcharakter, Zeittranszendenz.

<sup>76</sup> Heinrich, *tertium datur*, 33-36.

### 5.3.1 Festigkeit

»Ein sicherer Sitz für immer« sollte die Erde, Nachfolge und Gegenpotenz zum Chaos, aller Kreatur sein.<sup>77</sup> Das Auftauchen des Urhügels inmitten der Fluten des Nun, die Trennung des trockenen Landes vom grenzenlosen Ozean, der feste Boden neben dem dunklen Abgrund, all dies sind Bilder jener Urtrennungen, über welche die mythologische Wertschöpfung einsetzt und die als Leitmotiv die Opposition von Diffusion und Stabilität, von Angst und Sicherheit variieren. Es ist beeindruckend, mit welcher Beharrlichkeit Mythos und Metaphysik das Motiv der Festigkeit und Sicherheit zur Sprache bringen.<sup>78</sup> Die Erde ist nicht nur im Mythos Sinnbild des Fundaments und festen Halts. In der spekulativen Weltkonstruktion des *Timaios* ordnet Platon die im Ausgang von idealen Dreiecken erzeugten geometrischen Elementarkörper den vier Elementen der antiken Physik zu:

»Der Erde wollen wir die Würfelgestalt zuweisen, denn die Erde ist von den vier Arten die unbeweglichste und unter den Körpern die bildsamste. So beschaffen muß aber notwendig derjenige werden, welcher die festesten Grundflächen hat. Als Grundfläche ist aber von den anfangs zugrunde gelegten Dreiecken die Fläche des Dreiecks mit gleichen Seiten von Natur aus fester als die mit ungleichen; und von den aus beiden Dreiecksarten zusammengesetzten Flächen ist stets notwendig in seinen Teilen und im Ganzen das gleichseitige Viereck standfester als das gleichseitige Dreieck.« (*Timaios* 55d-e).

Umgekehrt charakterisiert Ovid das anfängliche Chaos, in welchem die Elemente ungeschieden vermengt sind, dadurch, daß hier das Land noch *instabilis* ist (*Metamorphosen* 1.16). Der feste Boden ist das Sinnbild des sicheren Halts, wie umgekehrt das Schwanken der Fundamente, der Sog des Abgrundes, der Schwindel der Leere das Gefühl der Angst hervorrufen.

Doch ist Festigkeit nicht nur mit den Bildern des Fundaments assoziiert – als jenes Letzten und Tiefsten, auf dem alles aufruhet und aufbaut. Die Begründung der Welt ist die Eröffnung des Raums, in welchem die Dinge in ihrer eigenen Festigkeit hervor-

77 *Theogonie*, 117f.

78 Vgl. E. Angehrn, »Das Streben nach Sicherheit. Ein politisch-metaphysisches Problem«, in: H. Fink-Eitel / G. Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main 1993, 218-243.

treten und bestehen können. Die Stabilität ist nicht nur die des tragenden Grundes, sondern auch die der sich herausbildenden Gestalten und Ordnungen selber. Im Chaos, in dem alles durcheinander geht, hat nach Ovid noch nichts seine bleibende Gestalt (*Metamorphosen* I.17). Verschiedene Bedeutungskomponenten schließen sich in der Metapher der Festigkeit zusammen: Die Solidität und Unerschütterbarkeit von Fundamenten oder Gestalten, die eindeutige Bestimmtheit und Festgelegtheit, die Dauerhaftigkeit und Identität mit sich im Wandel der Zeiten. Die metaphysischen Übersetzungen der Gestalt nehmen ähnliche Bestimmungen auf: Idee und Substanz sind das letztlich Bestimmte, mit sich Identische, den Affektionen Zugrundeliegende. Durch solche Stabilität wird etwas sowohl in sich sicher, geschützt gegen innere und äußere Auflösung, wie es anderem Halt bieten kann. Die basalsten Affekte, die in der mythischen Chaosbewältigung im Spiel sind, Angst und Sicherheitsstreben, haben unmittelbar mit diesem Aspekt zu tun; ihre verbreitetsten Metaphern bewegen sich in diesem Umkreis. Die Gestalt, die aus dem Formlosen emergiert, zeichnet sich, gerade sofern das Chaos ihren Hintergrund bildet, zuallererst durch ihre festen Konturen und ihre Bestimmtheit aus.

Die Relevanz der festen Gestalt wird im Mythos im dialektischen Bezug zu ihrem Gegenteil, dem Zerfließen und Entgleiten, vorgeführt. Identität, als Identität mit sich und Identischbleiben in der Zeit, nimmt dabei einen restriktiven Zug an: als Ausschluß des Fremden aus dem Eigenen und als Ausschluß des eigenen Anderswerdens, der Andersheit seiner selbst. J.-P. Vernant sieht die Gefahr, die in solcher Identitätsfixierung liegt, in den *Bakchen* des Euripides illustriert: Pentheus, der sich gegen den Einzug des fremden Gottes zur Wehr setzt – des Fremden, der zudem in seiner eigenen Identität nicht faßbar, nicht in eine bestimmte Gestalt eingeschlossen ist, sondern unter verschiedenen Masken und in verschiedenen Tiergestalten auftritt –, vermag den Triumph des Dionysos nicht zu verhindern und wird durch dessen Dienerinnen selber zerrissen.<sup>79</sup> Der dionysische Rausch ist der Inbegriff der Grenzüberschreitung, Symbol der Auflösung fester Identitäten; der Mythos bleibt eben darin von der Metaphysik unterschieden, daß er das Interesse an Identität vor der Folie ihrer Zerrüt-

79 Vernant / Vidal-Naquet, a. a. O., 268 f.

tung, als Reaktion auf eine Grunderfahrung der Bedrohtheit zum Ausdruck bringt. Gleichzeitig aber macht er etwas von der Gefahr deutlich, die im Rigorismus der Antithese, in der abstrakten Negation des Anderseins liegt: Identität tendiert zur Starrheit, zur Abtötung des Lebendigen, dessen Sicherheit sie gewährleisten sollte. Was spätere Metaphysikkritik als Fixierung und Identitätszwang anprangert, kommt hintergründig im Mythos selber zu Wort.

### 5.3.2 Vollendung

Gestalt hat ihr Telos nicht nur im Determiniertsein, sondern in der inneren Vollendung und Erfüllung. Gestalt ist eine graduierbare Qualität, eine Gestalt kann mehr oder weniger ausgebildet, mehr oder weniger artikuliert sein – im Sinne der inneren Differenzierung wie des zum-Ausdruck-Kommens, der äußeren Manifestation. Ontologische verbinden sich hier mit ästhetischen Motiven. Künstlerisches Ideal ist die durchgebildete, zur geschlossenen Ganzheit geformte Gestalt; ihr ontologischer Maßstab ist das Zusammenspiel von Teilen und Ganzem, die Durchdringung von Stoff und Gestalt, Inhalt und Form. Eben darin ist die klassische Götterskulptur nach Hegel die vollendete Gestalt, während in den früheren, aber auch späteren Kunstformen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Ausdruck und Ausgedrücktes nie ganz zur Deckung gelangen. Der höhere Rang der lichten Göttergestalten gegenüber den chthonischen Urmächten, des menschlichen Körpers gegenüber der diffuseren animalischen Figur drückt dieses ontologische Gefälle aus. Nichts in solchen höheren Gebilden ist ortlos, funktionslos, bestimmungslos, alles hat seinen Stellenwert mit Bezug auf anderes und in einem Ganzen. In dem Maße *ist* das bestimmte Einzelne, wie es seine Wesensform im Stoff zur Anschauung bringt. Für die metaphysische Intuition kann nicht die formelle Zuordnung in einer Klassifikation das letzte Wort sein: Nicht jedes menschliche Individuum *ist* in gleichem Sinn Mensch, nicht jede Pflanze, jedes Tier *ist* in gleicher Weise, als was es seine Artbezeichnung ausspricht. Die Irritation, die für die Metaphysik im Vorkommen von Mißbildungen und Zwittern liegt, ist nur der geschärfte Ausdruck des Umstandes, daß sie Sein nach Maßgabe des Geformtseins denkt. Die *Wesensrealisierung* ist nicht ein zur

Wesensidentität äußerlich Hinzukommendes. Seinsmäßige Vollendung ist als Schönheit präsent. Vor der späteren Subjektivierung, »Ästhetisierung« und Verkünstlichung des Schönen – seinem Bezug auf subjektives Wohlgefallen, sinnliche Wahrnehmung und künstlerisches Hervorbringen – steht die antike Konvergenz von Sein und Schönheit, wie sie beispielhaft Platon und Pythagoras vertreten. Die Erkenntnis des wahren Seins ist ein Zugang zum wahrhaft Schönen, die Schau des Schönen eine Teilhabe am Wahren. In vielen Varianten wird die Geschichte der Ontologie und Ästhetik solche Konvergenzen formulieren: neben der scholastischen (besonders franziskanischen) These der Konvertibilität der Transzendentalien *ens* und *pulchrum* oder der Idee der Schönheit als »splendor veri«, welche noch in Hegels Formel vom »sinnlichen Scheinen der Idee« anklingt, vor allem in den Theoremen des Naturschönen, die dann umgekehrt in die Ontologie (etwa in ökologischen Naturkonzeptionen) zurückwirken.

Zwar ist zuzugestehen, daß diese ontologisch-ästhetische Konvergenz im archaisch-mythischen Denken nicht in gleicher Weise greifbar ist. Zumal scheint sie eher die Ordnung des Ganzen als die einzelne Gestalt zu charakterisieren. Hinsichtlich des Kosmos schwingt im Mythos die Assoziation der Schönheit und Vollendung mit: Platons Demiurg erblickt im geschaffenen Kosmos »ein Schmuckstück zur Freude der ewigen Götter« (*Timaios* 37c); Zeus' Aufteilung der Ämter und Ehren bringt in die Wirklichkeitsauffassung das Bild des harmonischen Zusammengehens, des richtigen Gefügtseins, in welchem sich ethisch-normative mit ästhetischen Motiven mischen. Nichtsdestoweniger bleibt der hohe Rang der vollkommenen Gestalt auch für diesen Anfang des Denkens bestimmend; die Gottesebenbildlichkeit des Menschen legt davon ebenso Zeugnis ab wie das Kontrastbild der Mißbildungen und Monster. Unverkennbar ist desgleichen ihre ontologische Vorbildfunktion. Der Gegensatz von Chaos und Gestalt ist gewissermaßen noch ursprünglicher als der von Chaos und Ordnung, noch näher beim primordialen Auftauchen des Seienden aus dem Nichts. Ovids Schöpfungsbericht, der mit dem undifferenzierten Antlitz des Chaos einsetzt, worin noch nichts über eigene Gestalt verfügt, schließt mit den Worten: »Eben noch ohne Form und Bildnis, ward die Erde völlig verwandelt und trug die unbekanntesten Gestalten der Menschen« (1.6, 17, 87 f.).

Die Konvergenz von ontologischer und ästhetischer Vollendung

klings darüberhinaus in erkenntnistheoretischen wie ethischen Kontexten an. Das Ideal der Helligkeit, der vollen Sichtbarkeit, der Selbstmanifestation verknüpft das Selbstsein der Sache mit der restlosen Erkennbarkeit; Schönheit gilt als Glanz des Wahren. Umgekehrt hat das klassische Eudämonie-Ideal ontologische und ästhetische Anklänge: Es meint eine objektive wie subjektive Erfüllung, gründend in einer Wesensrealisierung und sich entfaltend in einem Glücksempfinden, gleich dem Aufbrechen der Schönheit.<sup>80</sup> Die vollendete Gestalt, für Hegel in den seligen Göttern verkörpert, ist paradigmatisch für jenes Durchdringen der Geltungsdimensionen, das etwa Platon anspricht, wenn er Gerechtigkeit als Gesundheit und Wohlbefinden und Schönheit der Seele definiert. Den wirklichen Gegenbegriff zum Nichtsein bilden weder Sein noch Bestimmtheit als solche, sondern das substantielle, vollendet realisierte, in sich erfüllte Sein. – Die beiden folgenden Merkmale nennen unmittelbar Aspekte solcher Vollendung.

### 5.3.3 Aktcharakter

Das diffuse Chaos enthält alles der Möglichkeit nach: Darin liegt seine ungeheure Mächtigkeit, seine Potenz – aber auch seine *bloße* Potentialität. Etwas zum Sein bringen heißt es aus der Potenz ins Wirkliche überführen. Sein im emphatischen Sinn heißt wirklich sein, aktual sein. Das von Aristoteles (*Metaphysik* IX) auf den Begriff gebrachte Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit bildet einen Knotenpunkt der Ideengeschichte der Metaphysik (und Nachmetaphysik) bis heute. Dabei verteidigt klassische Metaphysik die Höherwertigkeit des Akts gegenüber der Potenz, wobei Aristoteles diese Hierarchie sowohl im ethischen wie ontologischen Kontext unterstreicht. Nicht ein bloßes Vermögen, sondern seine Verwirklichung, nicht ein Zustand, sondern eine Tätigkeit bilden die Seinsweise des Glücks; auch seinsmäßig ist der Akt »dem Wesen nach früher als die Potenz«: »Ziel ist die Verwirklichung, und um ihretwegen erlangt man das Vermögen« (*Metaphysik* IX.8, 1050b 3, 9 ff.). Es ist die gleiche Hierarchie wie zwischen Form und Materie, beide Verhältnisse fallen zusammen: Der Dual »Form (*eidōs*) und Verwirklichung« bzw. »Gestalt (*morphe*) und Verwirklichung« fungiert als einheitlicher Gegenbegriff zum

80 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1074 b 30.

Stoff (*Metaphysik* VIII.2, 1043a 20, 28). Dies gilt nicht nur für Hervorbringungsprozesse der Kunst, sondern auch der Natur: In dem Maße, wie etwas seine Form ausbildet, wird es wirklich zu dem, was es ist. Dies ist, von der Ontologie her gesehen, der Grund, das umfassendere Problem von Wirklichkeit und Möglichkeit bevorzugt im Rahmen der Gestaltproblematik zur Sprache zu bringen.

Auffallend ist die Nähe dieser ontologischen Begriffspaare zum entfalteten Themenkreis in seinen existentiellen wie ontologisch-strukturellen Bezügen. Rein deskriptiv ist der Schöpfungsprozess eine Überführung aus dem Möglichen ins Wirkliche: Das Chaos als das Potentielle und Noch-nicht-Seiende wird auf das wirklich Seiende hin überschritten. Zahlreiche Schöpfungsmythen haben den Zustand vor der Schöpfung als Präexistenz und Virtualität der Welt beschrieben; der Akt der Schöpfung bringt zum wirklichen Dasein, was erst der Möglichkeit nach war. Schelling hat die Dialektik von reiner Potenz und reinem Akt zum Motor des theologischen Prozesses gemacht. Indessen kommt im Mythos mehr zur Sprache als der gleichsam lineare Übergang, der ein bestimmtes Seiendes aus dem Raum des Möglichen ins Wirkliche überführt. Neben der Affirmativität des Akts hat der negative Aspekt des Eingrenzens und Negierens der Potenz eigenständiges Gewicht. Die Angst vor dem Chaos ist sowohl die Angst vor der ungebändigten Macht, die alles vermag, wie der Schrecken vor dem Nichts, die Angst vor der reinen Kontingenz. Beides wird durch Überführung des Möglichen ins Wirkliche gebannt. Die Domestizierung der Ungeheuer, die Formung des Gestaltlos-Unheimlichen ist eine Entmächtigung des grenzenlos Mächtigen (eine Depotenzierung im zweifachen Sinn der Machtminderung und der Überleitung des Möglichen in den Akt). Zugleich ist die Formung eine Überführung des so oder so Möglichen in die bestimmte Gestalt: eine Begrenzung des offenen Raums der Möglichkeiten, des freien Schwebens und Andersseinkönnens. Jede Handlung, jede Lebensform, jede Geschichte steht vor dem Hintergrund alternativer Möglichkeiten, die durch das Eintreten der einen faktisch ausgeschlossen sind; der Bildhauer kann aus dem Stein eine Büste oder ein Reiterstandbild hervorbringen, doch nicht beides zugleich. Dieses Absorbieren von Möglichkeiten, Eingrenzen von Offenheit wird sowohl mit Bezug auf das eigene Selbst wie im Verhältnis zum Gegenüber als elementare Angstbewältigung

praktiziert. Das Andere bestimmen heißt einerseits, ihm die klar umrissene Gestalt geben, an der man sich orientieren, auf die man sich verlassen (bzw. die man berechnen und manipulieren) kann, und es bedeutet andererseits, dem Fremden die unbestimmte, unheimliche Mächtigkeit nehmen. Ebenso ist die unbestimmte Offenheit angstausslösend in Konfrontation mit der eigenen Freiheit, mit der Kontingenz und Bodenlosigkeit des eigenen Seins.

In den Blick kommt ein Begriffspaar, das die Modalbestimmungen von Möglichkeit und Wirklichkeit in gewisser Weise radikalisiert: Kontingenz und Notwendigkeit. Es geht nicht nur darum, daß etwas erst möglich, noch nicht wirklich ist, sondern es geht um das eigene Affiziertsein des Realen durch das Mögliche, um sein Andersseinkönnen und Nichtseinkönnen, sein Kontingentsein. Ängstigend ist, daß das Reale nicht in dem Sinne stabil und verläßlich ist, daß es nicht anders sein könnte: Wahrhaft verläßlich wäre das Notwendige, das in sich keinen Spielraum des Andersseins enthält. Angst macht die Zufälligkeit, Unbegründetheit, Unbestimmtheit: Dagegen stellt die Limitierung des Kontingenten eine erste Angstbewältigung dar. Es ist bemerkenswert, in welchem Ausmaß Sicherheitsstrategien – *die Strategien der Kontingenz- und Angstbewältigung* – darauf hinauslaufen, unbeherrschte Möglichkeitsräume auszuschalten, Potentielles in Wirkliches zu überführen. Wenn Unsicherheit in Kontingenz gründet, wird Sicherheit durch Ausschluß des Andersseinkönnens realisiert: durch Festschreibung des zu Erwartenden, Selektion der Möglichkeiten, Festlegung in der Zeit, im Extrem durch zwanghafte Fixierung (des eigenen Verhaltens, des Gegenstandes, der Außenwelt). An prominenter Stelle haben Politik und Sozialphilosophie die Absicherung gegen die Zufälligkeiten (der Rechtsgeltung, des Friedens, des Schutzes von Freiheit und Eigentum, der Bedürfnisbefriedigung) zu ihrem Thema gemacht: Soziale Institutionen haben eine wesentliche Aufgabe darin, solche Zufälligkeiten in stabile Wirklichkeit zu überführen. Doch nicht nur das praktische Weltverhalten, auch die theoretische Betrachtung hat die Eingrenzung des Kontingenten zum Ziel: Philosophische Theorie hat nach Hegel keinen anderen Zweck als das Zufällige zu entfernen<sup>81</sup>, wie schon Aristoteles wissenschaftliche Erkenntnis auf das

81 G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, hg. von G. Lasson, Hamburg 1955, 29.



beschränkt, was sich immer oder doch zumeist in gleicher Weise verhält, nicht bald so, bald anders ist (*Metaphysik* VI.2). Erkenntnis folgt damit dem Wunsch nach Sicherheit: Das Negative der Welt besiegen heißt auch, in ihr die Räume des Andersseinkönnens schließen, die Residuen des Kontingenten ausschalten. Chaosbewältigung ist auch Kontingenzbewältigung.

Allerdings gehört es zur Eigentümlichkeit dieser Konstellation, daß sie sich in der Neuzeit gleichsam umzukehren scheint, wobei auch hier ontologische und existentielle Aspekte ineinanderspielen. In der Philosophie gehen die Paradigmenwechsel (von der Substanz zum Subjekt, zum System, zur Funktion, zur Struktur) gleichsam mit einer Inversion der Ordnung von Wirklichkeit und Möglichkeit einher. Das moderne Subjekt setzt auf Kumulierung der Potentialität und erreicht darin seine Sicherheit. Für den Funktionalismus ist nicht das Wirkliche, sondern das Mögliche das eigentlich Interessierende: Erst im Raum alternativer Möglichkeiten erhält, was ist, seine Bedeutung und Intelligibilität<sup>82</sup>; Luhmann sieht in der Zentrierung auf das Wirkliche statt auf das Mögliche geradezu eine ideengeschichtliche Fehlentwicklung. Die Rehabilitierung der Potenz und Kontingenz – gegen die Obsession durch das Wirkliche und Notwendige – stellt eine der Fluchtlinien der Metaphysikkritik dar. Im Praktischen wird der Verzicht auf indisponible Festlegung, das Aushaltenkönnen des Unbestimmtheits als höhere Form von Souveränität gepriesen.

Es kann hier offen bleiben, wie weit solche Einstellungsänderungen überzeugend als höhere und sachgerechtere Haltungen plausibel gemacht werden können. Der Gegenentwurf macht deutlich, was im Wechselspiel von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Kontingenz und Notwendigkeit auf dem Spiel steht. Das Ideal der reinen Form und ausgebildeten Gestalt ist das eines integralen Wirklichseins, das nicht zuletzt in seiner ästhetischen Stimmigkeit den Charakter des Notwendigen annimmt: Gelungen ist ein Kunstwerk, in dem nichts zufällig ist, nichts anders sein kann. Mythische Chaosbewältigung, die das Gestaltlose überformt und das Unbestimmte verdrängt, folgt dem emphatischen Begriff eines Wirklichseins, aus dem alles Potentielle, alles Unerfüllt-Offene

82 Vgl. H. Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des modernen Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bde., Freiburg i. B. / München 1965 & 1966.

eliminiert, alle Kontingenz gebannt ist. Die Zielrichtung bekräftigt die Allianz von Mythos und Metaphysik, wie denn auch die kritische Gegenwendung sich zum Teil gerade als Kritik an der Mythosverhaftung der Metaphysik versteht.

#### 5.3.4 Zeittranszendenz

»Für immer« sollen Himmel und Erde den Göttern sicheren Aufenthalt gewähren (*Theogonie* 117, 128). Seinsstreben ist auch Streben nach Dauer. Das wahrhaft Seiende ist für die Metaphysik jenseits des Vergehens; das Streben nach Glück will zugleich dessen Dauer. Auch in diesem Motivkomplex verschränken sich ontologische und existentielle Aspekte aufs engste.

Die Zerbrechlichkeit aller menschlichen Angelegenheiten wird am ursprünglichsten in der Vergänglichkeit erfahren. Zeitlich zu sein, definiert menschliches Dasein in seinem Wesen und seinem tiefsten Mangel. Sein im emphatischen Sinn scheint Selbstkoinzidenz zu implizieren; eine solche aber wird unmittelbar durch die Zeitlichkeit verhindert. Zeitlichsein heißt unaufhaltsames Zurücksinken ins Nichtsein, unablässiges Mit-sich-Uneinswerden, fortwährender Identitätsverlust. Das Leiden des Menschen an seinem Dasein ist ursprünglich auch Leiden an solchem Selbstverlust, die Angst ist eine vor dem Sich-Entgleiten. So liegt es auf der Hand, daß überschwengliche Bilder vom wahren Sein auf Unvergänglichkeit, Zeitlosigkeit, ewige Dauer zielen. Strebt der Mythos nach Seinssicherung, so ist die Verknüpfung von Sicherheit und Dauerhaftigkeit – der »für immer sichere Sitz von allem« – durchaus symptomatisch. Konstanz ist erstes Kriterium von Sicherheit; Wandel erstes Zeichen der Unzuverlässigkeit. Auch hier geht es um die Abwehr einer Gegenkraft. Da alles Seiende einer natürlichen Verfallstendenz unterliegt, wird das Interesse an Erhaltung zum Bestandteil jedes Interesses am Seienden; die Sorge um Bewahrung, die *soteria* wird zum metaphysischen Grundmotiv.<sup>83</sup> Seine Relevanz offenbart sich beispielhaft in der Politik. Antike Staatstheorie beschäftigt sich nicht allein mit der Frage nach der besten Verfassung, sondern desgleichen mit den Problemen des Entstehens und Vergehens des Staats (exemplarisch im Theorem

83 Vgl. Stenzel, a.a.O., 18 ff.

des Kreislaufs der Verfassungen), konkret mit der Frage, wie den Auflösungstendenzen, die auch dem Idealstaat immanent sind, entgegenzuwirken sei. Die »Rettung« des Staats ist die Abwehr drohender Pervertierungs- und Regressionstendenzen und dadurch Sicherung seiner Dauer: Daß dies eine Anstrengung erfordert, signalisiert, daß Dauer nicht schon durch eine basale Selbsterhaltungstendenz oder ein Trägheitsgesetz gewährleistet ist. Wie schon die Schaffung der Form als Affirmation einer Kraft gegen ein basales Ursprungsstreben zustande kommt, so verlangt die Permanenz dieser Form die Überwindung einer noch mächtigeren Gegenkraft. Die Sicherung der Dauer ist permanenter Kampf gegen den Sog der Entformung.

Umgekehrt kann sich gerade die Kraft zur Gestaltung als Kraft zur Stiftung eines Überzeitlichen manifestieren. Hegel deutet den zivilisationsgeschichtlichen Übergang von der Natur zur Kultur als Übergang zum Werk des Geistes, das erst dem Kreislauf des Vergehens zu entinnen vermag: Die Stiftung des Politischen ist der Urakt solcher Emanzipation. In verwandtem Sinn hat Hannah Arendt<sup>84</sup> die Typologie der menschlichen Tätigkeiten – Arbeit, Herstellen, Handeln – am leitenden Maßstab der Dauer entwickelt: Arbeit als Naturbearbeitung, deren Produkte unmittelbar in den Reproduktionsprozeß des Lebens eingehen; Herstellen als Hervorbringen dinglicher Werke (im Idealfall Kunstwerke) von größerer Dauerhaftigkeit; Handeln als das sich Einlassen in den Bereich des Zwischenmenschlichen, dessen Werke Institutionen und Geschichten sind – Formungen, die von Späteren weitergeführt und erinnert werden und darin von höchster, idealiter unbegrenzter Dauer sind. Je höher der Typus der Formung, desto entthobener ist diese der Zeit. So denkt schon der Mythos. Die Hierarchie der Gestalten ist eine der Zeitüberwindung. Drastisch ist die Kluft zwischen Menschen und Göttern: zwischen den Sterblichen, deren Leben elend und nichtig ist, und den unsterblichen Göttern. Dieses in der griechischen Dichtung mehrfach beschriebene Gefälle (siehe 7.5) ist ein Leitmotiv des zu Beginn des 2. vorchristlichen Jahrtausends verfaßten Gilgamesch-Epos, das vom Aufstand gegen den Tod und der vergeblichen Suche nach dem ewigen Leben berichtet. Aber auch innerhalb der Götterhierarchie ist die seinsmäßige Rangordnung zugleich eine der

84 H. Arendt, *Vita activa*, Stuttgart 1960.

Zeit. Erst Zeus vermag den scheinbar unentrinnbaren Untergang seines Reichs abzuwenden, indem er seiner Macht eine höhere Gestalt: die Form des Rechts verleiht und damit die Fatalität der Vergeltung und des Vergehens durchbricht.<sup>85</sup>

Das Hervorbringen der bleibenden Form, von dem der genealogische Mythos berichtet, findet seine Fortführung im Akt der mythischen Erinnerung. In ihr erneuert die Gemeinschaft das Stiftungsereignis, durch sie wird die Institution, deren Ursprung rituell begangen wird, am Leben erhalten. Die Erinnerung ist selber Teil jener nie abgeschlossenen Formbildung, die sich der permanenten Entformungstendenz widersetzt; sie widerspiegelt und perpetuiert jene *creatio continua*, von welcher der Mythos berichtet. Wie die Erhaltung der politischen Ordnung auf einer fortgesetzten Ordnungstätigkeit gründet, so das Bestehen der Welt auf einem nie stillgestellten Schöpfungsprozeß, an dem sich die wiederholende Erzählung beteiligt. Dahinter liegt das tief verankerte, beunruhigende Bewußtsein davon, daß der Bestand der Menschheit, der Stammesgruppe, der Tradition »nichts Festes, nichts Gegebenes« ist. Die Urzeit ist kreativ, und sie bleibt dies, solange sie in der heiligen Handlung wiederholt wird. So ist der Mythos nicht nur Erzählung vom Anfang, sondern selber »schöpferisches Wort«.<sup>86</sup>

Indessen bedeutet das mythologische Streben nach Zeittranszendenz nicht nur die Ausdehnung der Zeitperioden, die Unbegrenztheit der Dauer. Vielmehr gehört zum Spezifikum des Mythos die Überwindung der Zeit selber: Die Abschaffung von Zeit und Geschichte hatte Lévi-Strauss als tiefste Sehnsucht des Mythos bezeichnet. Was üblicherweise als Differenz zweier Zeittypen gilt, der Unterschied von zyklisch-geschlossener und linear-offener Zeit, ist in anderer Hinsicht als Differenz von Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit zu fassen. Ein springender Punkt ist das Verhältnis zur Zukunft. Authentische Zukunftserfahrung ist Konfrontation mit dem Unvorhergesehenen und darin Erfahrung von Kontingenz; deren rudimentärste Überwindung ist der Ausschluß der

85 Vgl. E. Voegelin, *Order and History*. Vol. 2: *The World of the Polis*, Louisiana 1974, 132; W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Frankfurt am Main 1978, 112 f.

86 Van der Leeuw, »Urzeit und Endzeit«, 22 f., 31.

Neuheit. Angst wird bewältigt durch das Verfügen über Zukunft. Je weniger dies durch umfassendes Vorauswissen oder potenzierte Macht zu erreichen ist, desto näherliegend ist der Versuch, sich des Kommenden durch antizipierende Begrenzung der offenen Möglichkeiten zu bemächtigen (bzw. zu erwehren). Eine der Antworten, mit denen Politik seit je Ordnung erhalten will, ist der Ausschluß des Wandels: Fast alle Sozialutopien behandeln Stabilität als vorrangiges Ziel und tendieren bezeichnenderweise zur Starrheit. Solche Sicherung durch Ausschluß des Andersseinkönnens ist nicht nur temporal qualifiziert, sondern wesentlich auf die Suspendierung eines Wesenszugs der Zeit, auf »Vernichtung der Zeitlichkeit der Zukunft« angelegt.<sup>87</sup> Das Interesse an Dauer assoziiert sich nicht mit der Eröffnung einer Zukunft, die alles vermag, sondern mit deren Bindung: Erstrebt ist eine determinierte Zukunft, in der kein wirklich Neues sich ereignet. Wie beim Umgang mit Möglichkeit und Wirklichkeit sind auch hier die Optionen nicht ein für allemal entschieden: Der Kampf zwischen Offenhaltung und Abschließung ist einer, der im Namen der Sicherung der Zukunft geführt werden kann.

Interessanterweise läßt gerade die typisch mythische, d. h. zyklische Zeitordnung eine Affinität zu diesem Ausschluß der Zukunft erkennen. Als Grundmotiv des Mythos der ewigen Wiederkehr legt Eliade den Widerstand gegen die geschichtliche Zeit frei. Die Rückkehr zum Ursprung bezweckt nicht nur die Vergewisserung des Wesens, sondern zugleich die Aufhebung des Werdens und Vergehens, die Vernichtung der Zeit: Die Erinnerung als Wiederholung widersetzt sich dem Neuen und Irreversiblen der Geschichte. Ihr Akzent geht auf das Exemplarische und Typische: Die Entindividualisierung ist gleichermaßen Entzeitlichung. Die antihistorische Grundhaltung des Mythos ist hier nicht primär durch eine andere Zeit, sondern durch die Tendenz zur Entwertung der Zeit definiert. Die darin implizierte Ontologie ist die eines Seins, das nicht durch Zeit und Werden verunreinigt wird, nicht durch die Hinfälligkeit alles Menschlichen in Frage gestellt wird.<sup>88</sup> In alledem kann das Gegenbild zum Vergehen verschieden

87 F. X. Kaufmann, *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*, Stuttgart<sup>2</sup> 1973, 157.

88 Eliade, *Kosmos und Geschichte*, 101 ff. – Eine noch radikalere Befreiung von der Zeit realisiert jene Erinnerung, die hinter die Formstiftung

gefaßt sein: als erfüllte Zeit, reine Gegenwart, unbegrenzte Dauer, Zeitlosigkeit.

Die Zuwendung zur Form – als mythisches Interesse am Typischen oder ontologische Zentrierung auf das Wesen – transzendiert Zeit nach beiden Richtungen, als Werden und als Vergehen: Kein Neues soll sich ereignen, kein Bestehendes soll untergehen. Nun lassen allerdings schon diese ersten Umschreibungen etwas von der Ambivalenz der Zeittranszendenz erfassen. Die Zwiespältigkeit besteht in der Alternative zwischen der Transzendierung auf eine höhere Form des lebendigen Seins hin und der strikten Negation des Prozeßcharakters des Seins: Jenseits des Vergehens ist das ewige Leben ebensowohl wie das Zeitlos-Tote. Von Aristoteles bis Hegel will zwar der emphatische Seinsbegriff das wahre Sein als Akt und Prozessualität denken. Die Weichenstellung bei Parmenides jedoch, die das Seiende in strenger Dichotomie vom Nichtseienden und werdenden abtrennt, lenkt das Denken in eine andere Richtung. Metaphysisches Denken tendiert zu einer Zeitlosigkeit, in welcher Zeit nicht positiv aufgehoben – kondensiert, erfüllt, gegenwärtig –, sondern vernichtet und eliminiert ist. Damit aber gerät das Absehen auf das wahrhaftige Sein ins Zwielficht: Die von der Metaphysik de facto gedachte Zeitlosigkeit scheint mit der Ewigkeit der seligen Götter, von welcher sie gewissermaßen die Aura und Geltung übernimmt, nur mehr negativ verwandt: als Gegeninstanz zum menschlichen Leben. Diese Gegeninstanz aber – so das Fazit profilierter Deutungen – wird beim ersten Begründer metaphysischen Denkens, Parmenides, nicht als über-menschliches Leben, sondern als Nicht-Leben, als Tod gedacht.<sup>89</sup> Die existentielle Schwierigkeit, mit dem Leiden an der Zeit, der Zerbrechlichkeit alles Endlichen umzugehen, motiviert zur Abwehr und Verdrängung: Zur fatalen Pointe der Überwindung jener Bedingungen, in denen die Angst wurzelt, gehört die Abschaffung des Worum der Angst. Jedenfalls mit Bezug auf die

auf das ursprünglich Eine zurückgeht (so in Yoga und Buddhismus: vgl. ders., *Aspects du mythe*, 110).

89 Vgl. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 836, 844; Heinrich, *Parmenides und Jona*; M. Theunissen, »Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5-6 a«, in: *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991, 89-130; C. Collobert, *L'être de Parménide ou Le refus du temps*, Paris 1993.

Vergänglichkeitstranszendenz liegt die Gefahr auf der Hand, daß die vermeintliche Potenzierung der Form in Formerstarrung und in die Aushöhlung ihres Seins umkippt. Zeitlosigkeit kann in Seinsverlust münden.

Allerdings ist auch hier wiederum eine Differenz zwischen Mythos und Metaphysik zu vermerken. Wenn zwar der Mythos die Seligkeit der Götter dem Elend der Sterblichen entgegenhält und mit der Festigkeit von Gestalt und Ordnung auch deren Dauer beschwört, so klingt an anderen Stellen doch das Bedenken gegen jene Zeitüberwindung an, die der endlosen Wiederholung und der darin gründenden Ursprungspartizipation entstammt. Das Zwanghafte und Erschreckende des Immer-Wieder – das die Mythosrezeption und -kritik teils geradezu zum Sinnbild des Mythischen gemacht hat – kommt in drastischer Ausmalung in den Leiden der gestürzten Titanen und der von Zeus bestrafte Götter zu Gesicht. Natürliche Periodizität ist nicht einfach eine Zeitform neben anderen; Symbole des natürlichen Kreislaufs werden hier zu Bildern der schlechten Unendlichkeit. Ixion, der sich (vermeintlich) an Zeus' Gattin Hera vergangen hat, wird zur Strafe an ein feuriges Rad gefesselt, welches ewig am Himmel entlangrollt – manifestes Sonnensymbol, wie auch der Stein des Sisyphos ursprünglich die Sonnenscheibe repräsentiert. Hegel hat das Motiv dieser Strafen in den Kontext der mythischen Polarität von Natur und Geist gestellt und den Negativismus der endlosen Wiederkehr unterstrichen:

»Prometheus z. B. wird an das skythische Gebirge geschmiedet, wo der Adler unersättlich an der immer wieder wachsenden Leber nagt; in der ähnlichen Weise quält in der Unterwelt den Tantalos ein unendlicher, nie gelöschter Durst, und Sisyphos muß den stets wieder herabrollenden Felsblock vergeblich immer von neuem emporwälzen. Diese Strafen sind, wie die titanischen Naturgewalten selber, das in sich Maßlose, die schlechte Unendlichkeit, die Sehnsucht des Sollens und das Ungesättigte der subjektiven Naturbegier, welche in ihrer dauernden Wiederholung zu keiner letzten Ruhe der Befriedigung gelangt. Denn der richtige göttliche Sinn der Griechen hat das Hinausgehen ins Weite und Unbestimmte nicht nach Art der modernen Sehnsucht als ein Höchstes für den Menschen, sondern als eine Verdammnis angesehen und in den Tartarus verwiesen.«<sup>90</sup>

90 *Vorlesungen über die Ästhetik* II, in: *Werke*, Bd. 14, 63.

So haben wir zwei negative Weisen der Zeittranszendenz vor uns: die zeitlose Statik der vollendeten, fixierten Form und der endlos-repetitive Vollzug des Selben – beides Gegeninstanzen zum Bild einer erfüllten, das Vergehen positiv überwindenden Gegenwart. Die eine Weise definiert einen Zielpunkt innerhalb des Mythos, eine Seinsqualität dessen, was sich dem Chaos entwindet und sich als festes Gebilde etabliert; die andere tangiert die mythische Ursprungsverhaftung als solche. Doch ist die Frage, ob nicht zwischen ihnen eine verdeckte Affinität besteht, ob nicht Starrheit und Wiederholung zwei Facetten derselben Identität sind. Im Horizont moderner Vernunftkritik jedenfalls, die das Falsche der Ratio im Zeichen ihrer Mythosverhaftung sieht, fällt es nicht schwer, das Wechselspiel beider Aspekte zu erkennen; unter die Rubrik des Identitätszwangs fallen sowohl die einengende Festlegung wie die obsessive Wiederholung. Gleichwohl ist ernst zu nehmen, daß beides im Mythos nur die eine Seite der Zeitüberwindung verkörpert, die im ganzen zunächst als affirmative Gegenkraft gegen die Zerstörungstendenz des Chaos auftritt. Diese Ambivalenz, die sich zu den früher genannten fügt, gibt Anlaß, eine Bilanz dessen zu ziehen, was mit der Bildung der Gestalt für die mythisch-metaphysische Wirklichkeitsaneignung erreicht ist.

#### 5.4 Grenzen und Zwiespältigkeit der Gestalt

Eine solche Bilanz muß ein Fazit nach beiden Seiten ziehen und sowohl die positive Leistung wie die Unzulänglichkeiten, die verbleibenden Lücken und internen Ambivalenzen des Formdenkens festhalten. Auf der einen Seite findet mit der Gestalt eine Konstitution des Seienden statt, die nach mehrfacher Hinsicht Attribute des wahrhaften Seins auf sich versammelt: durch die gestaltmäßige Vollendung, die ontologische wie ästhetische Konnotationen einschließt, durch den Aktcharakter des Wirklichsein, durch die Überwindung der Kontingenz und Transzendierung des Vergänglichen. Diese Merkmale bewirken, daß jene Unterscheidung, die beim ersten Herausgehen aus dem Nichtsein zum Sein nicht wirklich fixiert werden konnte, ihre Labilität verliert. Mit der Setzung der bestimmten Gestalt, die jedes Seiende vom anderen unter-



scheidet, findet zugleich die absolute Abtrennung vom Nichtsein statt. Die bestimmten Unterscheidungen der Gestalt vom Formlosen, des Akts von der Potenz, der Zeitlosigkeit vom Vergehen machen die Abtrennung des Seienden von seinem Urgrund zur festen Grenze. Die vorausgehende negative Chaosüberwindung durch Begrenzung, Ausschließung und Unterwerfung wird durch die positive Weltkonstitution bekräftigt und stabilisiert; die Angstbewältigung geschieht nicht nur in Abwehr des Grenzenlos-Unheimlichen, sondern in der positiven Formung des Unbestimmten, der Festlegung des Kontingenten. Mythisches Ursprungsdenken setzt in dieser Bewegung auf den zweiten Ursprung, der den ersten überformt oder verdrängt; die Bewegung vom dunklen Urgrund hin zum Stiftungsakt der Form folgt einem antiregressiven Impuls gegen Tendenzen des Rückfalls und Zerfalls.

Auf der anderen Seite aber sind Grenzen und Zwiespältigkeiten dieser Bewegung festzuhalten. Dabei ist die strukturelle Nähe zu metaphysischen Denkfiguren zu reflektieren: Zum Teil sind die Ambivalenzen der Gestalt und jene des Essentialismus dieselben; andere Fragwürdigkeiten wiederum tangieren primär den philosophischen Denkansatz. Global steht damit der Weg vom Mythos zur Metaphysik, das Problem ihrer Differenz *und* Komplizität zur Debatte: Zu prüfen ist, wie weit der Mythos, indem er den Weg der Metaphysik vorbereitet, in seinen Optionen für diese auch eine Hypothek darstellt. Die Hinentwicklung des archaischen Denkens zu einer Metaphysik, als deren Kern sich das Substanzdenken herausstellt, wird durch dessen Ambivalenzen in seiner eigenen Problematik offenbar. Ich gehe im folgenden von Problemen aus, die stärker den philosophischen Diskurs betreffen, um von ihnen zur Problematik der mythologischen Gestalt zurückzublenden.

Daß das Form- und Substanzdenken konzeptuelle Defizite bestehen läßt – oder gar erzeugt –, gilt der etablierten Metaphysikkritik als ausgemacht. Eine äußere und eine innere Schranke sind hier zu vermerken. Problematisch ist zum einen das Verhältnis zwischen der Form (Idee, Substanz) und ihrem Anderen, die Unterstellung, daß von der Form her Wirklichkeit im ganzen zu erschließen sei; in Frage steht zum andern, ob nicht die Form an ihr selber mit einem Intelligibilitätsdefizit behaftet (oder darüber hinaus einseitig-verfälschend) sei. Die erste Schwierigkeit wird von den Be-

gründern der Metaphysik selber vermerkt. Platons Auskunft, daß alles nur kraft der »Anwesenheit oder Gemeinschaft« der Idee bestehe – »wie nur und woher sie auch komme, denn darüber möchte ich nichts weiter behaupten« (*Phaidon* 100d) –, wird von ihm selber im Spätdialog *Parmenides* in ihrer Aporetik offengelegt (130e-133a); Aristoteles bezeichnet die *mimesis* und *methexis* als leere Metaphern (*Metaphysik* 987b 1-14, 991a 8-b 9). Doch läßt seine Engführung der Seins- zur Wesensfrage – wonach »hauptsächlich und zuerst und sozusagen einzig« das Seiende im Sinne der *ousia* zu untersuchen sei (1028b 4-7) – ihrerseits ungeklärt, wie wissenschaftliche Erkenntnis im weiten Sinn zu begründen sei.<sup>91</sup> Ausgeschieden wird der Bereich des Erkennens, das nicht von einem An-sich-Bestimmten ein ihm Zukommendes aussagt, sondern sich für die mannigfachen Korrelierungen der wesentlichen oder akzidentellen Bestimmungen interessiert; die Festlegung auf das Ansich klammert das ganze – ungleich weitere, nach Meinung der Gegenpartei: bedeutsamere und eigentlich interessierende – Feld der Relationen als sekundär aus. Spätere Positionen der Ideengeschichte werden unter den Titeln der Funktion oder der Struktur die Gegenpartei ergreifen und die Substanz als das gegenüber den Relationen Sekundäre hinstellen. Auch wenn damit der Gang des Denkens nicht einfach in neue Bahnen gelenkt wird, läßt die Differenz der Positionen die Tragweite der Alternative und die Fragwürdigkeit dieser vielleicht fundamentalsten Option der entstehenden Metaphysik in helles Licht treten.<sup>92</sup>

Doch ist die Substanz nicht nur eine unzureichende Grundlage für das Andere; an ihr selber sind Defizienzen auszumachen, die ihre immanente Intelligibilität und ihre Grundlagenfunktion eingrenzen. Was den Vorzug der Gestalt ausmachte – ihre feste Bestimmtheit –, liegt auch ihrem Mangel zugrunde, und dies in doppelter Hinsicht: sie tritt als individuierte neben anderen in zunächst unregelter Pluralität auf, und sie ist an ihr selber ein irreduzibel Gegebenes. Ihre Pluralität impliziert ein Verständlich-

91 E. Tugendhat, *TI KATA TINOS*, Freiburg i. B. 1958, 44 ff.

92 So hält Lévi-Strauss als erstes Prinzip für das mythische Denken fest, daß »das Sein als Beziehung gefaßt« ist und die »Beziehungen einfacher und verständlicher sind als die Dinge, zwischen denen sie sich herstellen« (*Der nackte Mensch*, 706, 808). Vgl. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main 1984, 42, 48, 115.

keitsdefizit, mit dem Philosophie sich nicht abfinden kann: So wird Platon im *Sophistes* die wechselseitigen Verbindungen der höchsten Ideen untersuchen, in der *Politeia* ihre Rückbeziehung auf die eine Idee des Guten aufweisen. Im Mythos selber zeigt sich die Ausbildung der Gestalt als Zwischenstadium zum Aufbau eines in sich gegliederten Kosmos: als nächsthöheres Orientierungsraster fungiert die *Ordnung*, innerhalb derer die einzelnen Gestalten ihren Ort und ihre Rechtfertigung haben. Gleichzeitig ist die Form in sich selber mit einem Mangel an Intelligibilität behaftet. Die Form ist letzter Grund des Begreifens, nicht selber aus anderem herleitbar oder begründbar. Auch wenn sie genetisch aus dem formlosen Urgrund herkommt, ist sie nicht aus ihm generierbar; sie setzt den Stoff als Bedingung ihres Aktualwerdens voraus, ohne in ihm ein Prinzip zu haben. Die Unvermitteltheit der Form bedingt ihre Nichtbegründetheit, aber auch ihre mangelnde Explizierbarkeit und Verstehbarkeit. Zwar enthält die Gestalt in sich ein Verhältnis von Ganzem und Teil und ist sie insofern in ihrer Binnenstruktur, im Aufeinanderbezogensein der Teile beschreibbar. Doch bleibt diese Struktur, sofern sie nicht bestimmten Prinzipien unterstellt ist, d. h. selber als interne Ordnung (z. B. als organisches Funktionssystem) begriffen ist, ein irreduzibles Datum. Dies erweist die Metaphysik in der Nichtableitbarkeit der idealen Formen, die allenfalls als »Arten von Gattungen« klassifizierbar, nicht irgendwie systematisierbar sind. Der Form ermangelt es an Reflexion: Sie kann, was sie ist, nur *sein*, ohne es für sich selber setzen, explizieren, begründen zu können. Was aussteht, ist die interne Vertiefung des Wesens in sich, die Hegel als Überführung der Substanz ins Subjekt zeichnet und durch welche der ontologische Bestand des Seienden zu einem von ihm Gesetzten, aus sich heraus Erkennbaren wird. Auch die vollendete Gestalt ist nicht das Höchste, wie Hegel gerade am ästhetisch-mythologischen Motiv des Untergangs der Götter explizierte: Die plastische Individualität hat dem höherstehenden Prinzip der Subjektivität zu weichen. Die Konstellation verdeutlicht die zweiseitige Valenz der Gestalt, die sich in der archaischen Metaphysik niederschlägt: den emphatischen Seinscharakter und die begrenzte Rationalität.

Doch geht es um mehr als um theoretische Defizite: Weder geht es um bloße Mängel und Leerstellen noch um ein rein theoretisches Ungenügen. Die Formfixierung markiert nicht nur eine (innere

und äußere) Grenze der Intelligibilität, sie ist nicht nur partiell, sondern enthält in sich gleichsam eine gegenläufige Tendenz zur Aushöhlung des Wesens; das Abzielen auf die reine Selbstidentität der Gestalt unter Abstraktion von allem Unwesentlichen und Veränderlichen droht sich zur inhaltlosen Referenz zu entleeren, ihres substantiellen Gehalts verlustig zu gehen. Die beiden abstrakten Fluchtlinien des Formdenkens: die reine (nicht-qualifizierende) Individuation und die reine Wesensbestimmung tendieren dazu, zusammenzufallen. Diese Konstellation widerspiegelt sich unmittelbar im Praktischen, im Blick auf die Leitintentionen des sicheren Halts und festen Grundes. War das bedrohliche Chaos durch Abschottung nicht zu bannen, so bleibt auch von der Gestalt fraglich, wie weit sie die Ambivalenz des Ursprungs wirklich zu transzendieren vermag. Ihr haftet ein Aspekt von Starrheit an, in welchem die destruktiv-regressive Tendenz der ersten Abtrennung aufscheint. Die Abwehr der Diffusion bedeutet auch eine Eingrenzung auf sich, eine Verarmung durch Ausschluß nicht nur des Anderen, sondern des eigenen inneren Reichtums. In verschiedenen Kontexten wird der Zwiespalt der Formfixierung greifbar: als expressionistischer Protest gegen Formerstarrung, als existentialistischer Einspruch gegen die Wesensform, als ontologisch generalisierte Kritik am Identitätszwang, der jedes auf die Gleichheit mit sich festlegt. Die eindeutige Bestimmtheit wird durch Fernhalten nicht nur des Bedrohlich-Zersetzenden, sondern auch des Vielfältig-Lebendigen realisiert. Spätestens seit Nietzsche ist jene Lesart der Geburt der Philosophie etabliert, die den theoretischen Blick als Entfremdung vom Leben deutet.<sup>93</sup> In neueren Theoriekontexten ist die prozessuale und dynamische Seite der Formbildung gegen den strukturellen und statischen Aspekt betont und damit auch das antithetische Verhältnis von Chaos und Gestalt revidiert worden; die neuere Chaosforschung hat die schöne Gestalt gerade im Zwischenbereich zwischen chaotischem Zerfall und Formerstarrung angesiedelt. Wir werden auf diese Problematik bei der analogen Diskussion des Ordnungsge-

93 Vgl. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962; K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin/New York 1980.

dankens zurückzukommen haben (6.3.3).<sup>94</sup> Auch wenn viele der im vorausgehenden genannten Problempunkte erst in der späteren Denkgeschichte *als solche* sichtbar geworden sind, kann der Vorgriff auf sie die Ursprünge des Denkens, in denen auch jene Probleme wurzeln, in ein schärferes Licht stellen. Wie wir die Ursprungsbesinnung im Interesse eines vertieften Selbstverständnisses der Philosophie unternehmen, so geschieht die Rückwendung nicht unabhängig von der Selbstproblematisierung heutigen Philosophierens. Zum Teil finden die angeführten Probleme des Formbegriffs eine Antwort im Horizont des Ordnungsdenkens.

94 In ähnlichem Sinn ist auch die Fokussierung auf die schöne Individualität in Hegels Ästhetik zu hinterfragen; nach B. Hilmer (*Scheinen des Begriffs. Hegels Logik der Kunst*, Hamburg 1996) ist die Einheit des Werks bei Hegel gerade nicht am Paradigma der Skulptur, sondern an der relational-prozessualen Einheit der Tragödie zu explizieren.

## 6. Ordnung und Ganzheit

### 6.1 Vom Chaos zur Ordnung

#### 6.1.1 Ordnung als Grund des Seins und des Verstehens

Weltschöpfung ist Hervorbringung von Ordnung. Dies bestätigt der philosophische Schöpfungsmythos: »Da der Gott wollte, daß alles gut und nach Möglichkeit nichts schlecht sei, so nahm er alles, ... was sich in verworrenere und ordnungsloser Bewegung befand, und führte es aus der Ordnungslosigkeit zur Ordnung (*ex ataxias eis taxin*), da ihm dieser Zustand in jeder Beziehung besser schien als jener« (Platon, *Timaios*, 30a). Nicht das Erschaffen von Seiendem aus dem Nichts, und auch nicht die Bildung der schönen Gestalt aus dem Formlosen, sondern das Hervorbringen von Strukturen und Beziehungen, das Trennen, Verbinden und Ordnen erscheint hier als schöpferische Tätigkeit: Sie ist, auch wenn sie jenen Erzeugungen gegenüber nachträglich scheint, insofern das ontologisch Primäre, als sie die Welt schafft, in welcher Gestalt und Seiendes überhaupt sein kann. Welt ist nicht die Gesamtheit der Dinge, Ordnung nicht die Summe der Beziehungen, sondern deren Voraussetzung und Grund. Die Negativität des Chaos findet ihren umfassenden Gegenbegriff in der Ordnung. Weltwerdung als Chaosüberwindung heißt Ordnungsstiftung. Es ist dies der dem normalen Wortverständnis entsprechende Antagonismus zwischen Chaos und Ordnung. Zwar hat sich gezeigt, daß er das Chaos nicht in seinem ursprünglichen, etymologischen Sinn trifft, in welchem es den klaffenden Abgrund und die Leere, nicht das regellose Durcheinander aller Dinge meint; auch in ontologischer und lebensweltlicher Sicht hat sich der Gegensatz zwischen dem Gestaltlosen und der gebildeten Form, zwischen der Auflösung im Grenzenlosen und der Setzung des bestimmten Seienden als der basalste, unhintergehbare Gegensatz erwiesen. Sein heißt zuallererst sich der zerstörenden Diffusion, der Regression ins Nichts widersetzen. Wenn die Bildung der vollendeten Gestalt den ersten Fluchtpunkt des Herausgehens aus dem Chaos markiert, so gibt die Konstitution der Ordnung die zweite, komple-

mentäre Fluchtlinie ab. Ordnung steht in mehrfacher Hinsicht im Zielpunkt der mythologischen Schöpfungsgeschichte. Zum einen findet erst über sie die endgültige Seinskonstitution und Seinssicherung statt. Die Ausbildung der Gestalt erscheint insofern als Zwischenstadium im Aufbau einer in sich gegliederten Ordnung, innerhalb derer die einzelnen Formen ihren Ort haben: Nicht die vollendete Göttergestalt, sondern der Götterkosmos ist die Gegenwelt zum anfänglichen Chaos. Wenn das genealogische System schon als solches ein weitverzweigtes Verwandtschaftsnetz ausbreitet, wo jedes in mannigfachen Bezügen diachroner und synchroner Art zu anderen und zum Ganzen steht, so bringt der kosmische Generationenkonflikt jene Ordnung herauf, die das stabile Gefüge der Götterwelt schafft: Zeus vermag seine Herrschaft auf Dauer zu stellen, indem er eine Ordnung, und zwar den Prototyp einer rationalen Ordnung: eine gerechte Ordnung schafft. Vollendet wird der Schöpfungsprozeß durch die Gliederung der natürlichen, sozialen und göttlichen Potenzen in ihrer naturgemäßen Rangordnung und Verflechtung. Die Schöpfungsgeschichte mündet in die Errichtung einer seinsmäßigen Ordnung, die den einzelnen Halt verleiht und dem Chaos endgültig entronnen ist.

Die Kosmisierung der Welt ist das Ziel der Schöpfungsgeschichte, weil durch sie Wirklichkeit sowohl ihre innere Vollendung erreicht wie sie dem Menschen aneigenbar, rationalisierbar, erkennbar wird. Ordnung erweist sich als Seins- und Erkenntnisprinzip und ist nach beiden Seiten graduierbar: Wirklichkeit *ist* und ist erkennbar nach Maßgabe ihres Geordnetseins. Nicht nur hält der Demiurg die Ordnung für besser als die Ordnungslosigkeit; vielmehr will er, indem er Seele und Körper des Kosmos als ein in sich gegliedertes Ganzes nach vernünftigen Zahlenverhältnissen konstruiert, »das seiner Natur nach schönste und beste Werk vollenden« (*Timaios* 30b). Wenn der mythische Schöpfungsbericht zum handlungstheoretischen Modell des Handwerkers Zuflucht nimmt und die Welt nach dem Vorbild eines Kunstwerks beschreibt, so ist ontologisch das Hervorbringen der Welt das Primäre, das jeder menschlichen Gestaltung vorausliegt; der Welterschöpfer wird seinerseits zum Vorbild des kreativen Künstlers. Desgleichen stellt der Schritt von der Gestalt zur Ordnung eine Ausweitung und Vertiefung der kognitiven Durchdringung dar. Er läßt sich in Weiterzeichnung jener Denkrichtung begreifen, die

vom Ursprung zur Gestalt führte. Die von der Metaphysik zu Ende geführte Zentrierung auf die Gestalt bedeutete eine Enttemporalisierung der Prinzipienfrage (gleichsam eine interne Inversion der mythischen Rückführung der *aitia* auf die *arche*) und zielte auf ein tieferes Verstehen: Nicht das Frühere als solches soll dem Späteren Transparenz verleihen, sondern ein Wesen, das an ihm selber, in seiner immanenten Wahrheit erkannt werden kann. Die Relationalität des Verstehens, die Aufhellung des Derivats durch den Ursprung tendiert zum Regreß, solange sie nicht bei einem an sich Ersten anlangt, das über eine eigene, höhere Intelligibilität verfügt: von daher Aristoteles' Anweisung, Wissenschaft habe von dem uns Bekannten zu dem an sich Wißbaren fortzuschreiten. Das Fundament, bei dem Erkenntnis anlangt, ist nach Aristoteles nicht nur Seins- und Erklärungsgrund des Abgeleiteten, sondern an ihm selber in höherem Grade sowohl seiend wie wahr (*Metaphysik* I.2, 982a 31). Ausdrücklich formuliert er die strenge Korrelation von Sein und Erkennen, wonach jedes soviel Sein hat, wie es Wahrheit hat (II.1, 993b 31): Nicht Ursprünglichkeit als solche, sondern Rationalität und Transparenz sind das Maß des Wirklichen. Ontologische und epistemologische Bestimmungen kommen zur Deckung: Das Interesse am Verstehen steht im Dienst des Interesses am Sein.

In dieser Richtung soll die *Ordnung* die verbliebenen Defizite der *Gestalt* beheben. Zweifellos hat Gestalt an ihr selber eine bestimmte Intelligibilität. Burckhardt sprach vom Königsrecht der geprägten Form: Die ausgebildete Gestalt ist etwas, das sich von sich aus als Brennpunkt von Beziehungen präsentiert; ihre Selbstevidenz drängt sich im Verstehenshorizont gleichsam von sich aus als Fokus auf. Sie absorbiert Unbestimmtheithorizonte, die sie auf sich bezieht, mitbeleuchtet, mitstrukturiert; wenn in einem zunächst diffusen Durcheinander die bestimmte Gestalt hervortritt (Vexierbild), ihre Tiefenschärfe gewinnt, ordnen sich die abgerissenen Bruchstücke und ortlosen Sinneseindrücke neu zu, lassen sie neue Kraftlinien hervortreten. Die Gestaltpsychologie hat diese verständlichkeitsschaffende Ordnungs- und Anziehungskraft der Form plastisch beschrieben. Nichtsdestoweniger bleibt die Gestalt ein irreduzibel Gegebenes und insofern Grundloses: Darin liegt ihre bestimmte Nähe zum Ursprung als solchem. Die Logifizierung des Grundes soll diesen nicht nur, in Abhebung vom dunklen Hintergrund, in sich faßbar, sondern in sich be-



gründbar, aufweisbar, zwingend machen. In einem gewissen Sinn verfügt schon die Form, vor allem im Ästhetischen, über solchen Zwang: Ihre Norm ist eine Schlüssigkeit, die sie sowohl in sich evident wie indisponibel macht. Das gelungene Werk verkörpert den Anspruch: So muß es sein; an ihm läßt sich nichts wegnehmen noch hinzufügen. Gleichwohl ist Prägnanz noch nicht Transparenz und Rationalität: Diese verlangt, daß das in sich Schlüssige gleichsam innerhalb seiner den Grund seines Soseins offenbare. Die Form ist die Affirmation des Soseins, nicht dessen Begründung. Hier geht die Ordnung einen Schritt weiter.

Nun verweist die Insistenz auf Verstehen und Ordnung erst auf eine Denkrichtung, ohne diese schon näher zu spezifizieren. Die Frage ist, wodurch etwas wahrer und erkennbarer als anderes ist, worin die Kriterien von Verstehbarkeit und Erklärbarkeit bestehen. Grundsätzlich haben wir zweierlei auseinanderzuhalten, wenn wir von der höheren Intelligibilität der Ordnung gegenüber der Gestalt sprechen. Zum einen resultiert diese Verständlichkeit aus der Höherstufigkeit der Ordnung, d. h. daraus, daß wir etwas von einer Ordnung (einer Gesetzmäßigkeit, Ganzheit) her begreifen; zum zweiten verkörpert die Ordnung an ihr selber in anderer Weise einen Intelligibilitätsanspruch als die einzelne Gestalt. Das erste unterstreicht die prinzipielle Relationalität des Verstehens. Etwas begreifen heißt, etwas von einem anderen, einem Grund her verstehen. Dieses Andere enthält nach dem Prototyp der deduktiv-nomologischen Erklärung zweierlei: allgemeine Gesetze und besondere Ereignisse; doch liegt das eigentlich Verständlichkeit Schaffende in den Gesetzen bzw. der Ordnung, von denen her die Korrelation zwischen früheren und späteren Ereignissen erst einsichtig wird. Von welcher Art aber dieses Allgemeine an ihm selber zu sein hat, welches die interne Intelligibilität einer Ordnung sei, ist die andere Frage. Der Gestalt an Verständlichkeit überlegen ist sie dadurch, daß sie in sich artikulierter, nach einem Prinzip aufgebaut und von diesem her – als Abfolgegesetz, Funktionsgefüge, Sinnzusammenhang usw. – rekonstruierbar ist. Hier findet der Streit um die divergierenden Ordnungstypen und Erklärungsmodelle statt. Offenkundig ist dies auch ein Punkt, an dem Mythos und Wissenschaft auseinandertreten, wobei beide für sich nicht auf einen Typus von Verständlichkeit und Systematisierbarkeit festlegbar sind. Schon die Entstehung des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens in der Vorsokratik kann in einem

hervorgehobenen Sinn als eine Phase der Erprobung verschiedenartigster Ordnungsfiguren gelesen werden; ja, man kann die Denkgeschichte im ganzen als Variation von Ordnungsfiguren interpretieren.

Für unser Denken und Sprechen bildet Ordnung eine so selbstverständliche und unhintergehbare Grundlage, daß wir uns gleichsam in künstliche Reflexion begeben müssen, wenn wir die Frage nach dem Grund von Ordnung stellen oder Äußerungen des Interesses an Ordnung interpretieren wollen (wobei in solcher Reflexion die Ordnung des Logos immer schon vorausgesetzt ist). Die Neuzeit hat die Zurückdrängung des Undurchschauten und Unkontrollierten zum ausdrücklichen Programm erhoben: Der Fortschrittsoptimismus aufklärerischer Geschichtsphilosophie hat diesem Streben beredten Ausdruck verliehen. Doch schreibt er darin nur älteste Weichenstellungen fort. Was Anaxagoras für die Natur proklamierte – die Vernunft im Kosmos zu erkennen –, soll heutige Wissenschaft nach Hegel für die menschliche Welt nachholen. Erkenntnis setzt Gesetzmäßigkeit voraus: Vom Regellosen gibt es nach Aristoteles keine Wissenschaft, »weder eine praktische noch eine poetische noch eine theoretische« (*Metaphysik* VI.2, 1026b 5). Aufschlußreich sind die Charakteristika, mit denen Aristoteles das Interesse am Erkennen beschreibt, jenen basalen Zug des Menschseins, den schon der erste Satz der *Metaphysik* (»alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen«) benennt. Was interessiert, ist nicht Daten- und Informationsvermittlung, sondern Verstehen, Durchschauen von Zusammenhängen, Erkennen der Prinzipien und Gründe. Weil die Menschen sich wunderten ob des Unerklärlichen, begannen sie zu philosophieren: Das Staunen ist nach Platon wie Aristoteles Anfang der Wissenssuche. Zwei Beispiele verdeutlichen, worin die Verwirrung und ihre Behebung bestehen. Die Irrationalität der Diagonale im Quadrat – die Tatsache, daß eine geometrisch einfache Größe auch nicht mit einer kleinsten Zahl gemessen werden kann (*Metaphysik* I.2) – erschüttert das Vertrauen in die Mathematisierbarkeit des Wirklichen, in die Rationalität unserer Wirklichkeitsauffassung; nach der antiken Anekdote soll derjenige, »welcher der Außenwelt die Irrationalität und Inkommensurabilität verraten habe«, aus dem Kreis der Pythagoreer ausgestoßen worden und als Sünder im Meer umgekommen sein (DK 18, 4). Die Sonnenfinsternis – das andere Beispiel – ist eine analoge Irritation in der

äußeren Erfahrungswelt, eine Störung im scheinbar unverrückbarsten kosmischen Geschehen; auch hier ist symptomatisch, daß vom ältesten Denker, Thales, als denkwürdige Leistung festgehalten wird, daß er eine Sonnenfinsternis vorhergesagt habe (DK 11A5). Zur Auszeichnung des wirklichen Wissens gehört allem voran, etwas begreifbar zu machen, und das heißt immer: etwas von etwas anderem her, von einem Prinzip her zu durchleuchten, das ihm Intelligibilität verleiht – nicht einfach von einem anderen Faktum, sondern von allgemeinen Strukturen, Gesetzmäßigkeiten und Ordnungsschemen her.

Als Prototyp der Verständlichmachung gilt die Aufweisung des Einzelphänomens als Fall einer Regularität: Dadurch wird sowohl das einzelne auf Allgemeinheit hin transzendiert wie das scheinbar Zufällige in seiner Notwendigkeit erkannt. Allgemeinheit und Notwendigkeit sind nach Aristoteles Merkmale des wahren Wissens: Vom Besonderen und Kontingenten gibt es nur den historischen Bericht, der eben darin weniger »philosophisch« ist als die auf Allgemeinheit zielende Dichtung.<sup>1</sup> Von solcher Kontingenz nimmt auch der Mythos, obwohl er sich historisch-narrativ artikuliert, Abstand: Mit der Wissenschaft teilt er das Grundaxiom, daß alles Geschehen auf einem Hintergrund spielt, der es seiner Zufälligkeit entkleidet und seine Gesetzmäßigkeit sichtbar werden läßt.<sup>2</sup> Ähnlich hält der Spruch des Anaximander die strenge Gesetzmäßigkeit in allem Geschehen fest, und die Begründer der Historiographie machen im Bereich des Menschlichen eine analoge Regelmäßigkeit geltend, wobei das zyklische Weltbild als Rahmen fungiert: Wie Herodot vom »Kreislauf der menschlichen Dinge« spricht<sup>3</sup>, so geht Thukydides davon aus, daß die »klare Erkenntnis des Vergangenen« auch das Künftige erkennen lasse, da dieses »gemäß der menschlichen Natur wieder einmal so oder ähnlich eintreten wird.«<sup>4</sup> Dabei variieren mit den verschiedenen Kulturformen sowohl das Substrat wie die logische Struktur der beanspruchten Regularität: Mythologie, Kosmologie, Religion, Naturwissenschaft, Historiographie bringen verschiedene Realitätsbereiche und verschiedene Formen der Verkettung des Beson-

1 *Poetik* 9, vgl. 23.

2 Vgl. Diller, »Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie«, 706.

3 *Historien* 1. 207.

4 *Geschichte des Peloponnesischen Kriegs* 1. 22.

deren in den Blick. Strenge Gesetzmäßigkeit ist nur eine Variante, auch wenn sie oft als die Idealfigur systematischen Begreifens hingestellt wird. Verstehbarkeit kann sich auf die Prägnanz eines konkreten Zusammenspiels von Teilen, auf die Erschließungskraft eines Klassifikationssystems, auf die Durchsichtigkeit, Eleganz, praktische Handhabbarkeit bestimmter Ordnungsschemen abstützen; sie kann Allgemeinheit als bloß faktische Regularität, als in sich schlüssige, notwendige Gesetzmäßigkeit, als normative Richtigkeit ins Spiel bringen. Wie immer ihr Prinzip bestimmt sei, entscheidend ist das grundsätzliche Gegebensein einer durchgängigen Ordnung, von welcher auch das scheinbar Ordnungslose und Bestimmungslose durchdrungen ist. Nicht daß es das Jenseits solcher Ordnung und Einheit überhaupt nicht gäbe – doch ist es (im Prinzip) zugleich ein Jenseits von Sprache und Denken. Im strengen Sinn findet hier Seinskonstitution als Ordnungskonstitution statt. Mythische Weltkonstitution ist das Herstellen intelligibler Verhältnisse und darin zugleich Wirklichkeitsaneignung und Selbstvergewisserung; sie ist ein Ankämpfen gegen die Ränder der Unbestimmtheit, ein Hinausschieben des Chaos, der Grenzen der Welt.

Bevor wir die grundsätzliche Frage nach dem Antagonismus von Chaos und Ordnung – bzw. nach der Geltung und Fragwürdigkeit der Ordnungsidee als solcher – vertiefen (6.3), sollen die Eigenart des mythischen Ordnungsdenkens (6.1.2) und die Variation seiner Formen (6.2) in Umrissen vergegenwärtigt werden.

### 6.1.2 Mythische Ordnung – Einheit in der Vielfalt

Wenn Ordnung allgemein als die Einheit des Vielfältigen definiert ist, so ist in einem spezifischen Sinn das Absehen auf umfassende Einheit oft als Eigenart mythischen Denkens hervorgehoben worden.<sup>5</sup> Das mythische Weltbild unterstellt die grundlegende Einheit alles Göttlichen, Natürlichen und Menschlichen, die in der Entsprechung der Ordnungsgefüge der verschiedenen Bereiche hervortritt. Zum Teil wird diese Einheit selber als idealer Urzustand ausgemalt, in welchem die Menschen in ungetrübtem Einklang mit der Natur und den Göttern leben. Platon hat dieses – im

5 Z. B. Cassirer, *Der Mythos des Staats*, 52 f.

Weltaltermythos den Anfang bildende – Stadium in den weiteren schöpfermythologischen Rahmen eingefügt und die schöne »Ordnung« als Überwindung einer vorausgehenden »großen Unordnung« und »alten Verwirrung« beschrieben (*Politikos* 273b-d); nach der Gegenseite besteht der Verlust des Paradieses im Auseinandertreten jener Einheit, im Bruch mit der Natur. Nicht zuletzt im Motiv dieser umfassenden Einheit hat man einen Aspekt der Vorläuferschaft des Mythos für Philosophie und Metaphysik gesehen: Zum genuinen Merkmal der aufbrechenden philosophischen Spekulation gehört der Blick aufs Ganze, die Wahrnehmung des einzelnen im Horizont einer Totalität. Hier unterscheidet sich die Vorläuferschaft des Mythos für die Wissenschaft von seiner spezifischen Affinität zur Metaphysik: Nicht die einheitliche Strukturierung des Mannigfaltigen (innerhalb eines bestimmten Sachbereichs), sondern die Zusammenfügung zur geschlossenen Ganzheit, der Ausblick auf ein substantiell einheitliches Weltkonzept ist hier tragend. Ganzheit ist ein voraussetzungsreicheres Konzept als Einheit bzw. Einheitlichkeit. Letztere kann in der Durchgängigkeit einer Gesetzmäßigkeit, der Allgemeingültigkeit einer Regel oder eines Schemas bestehen. Ganzheit unterstellt solche Einheitlichkeiten und schließt darüber hinaus den bestimmten Zusammenschluß des Konkreten zu einem Gesamtgefüge mit ein. Wenn das Gravitationsgesetz uneingeschränkt gilt, ist damit zwar ein einheitliches Grundgesetz gegeben, das eine beachtliche Vereinheitlichung der Phänomene ermöglicht, doch kein bestimmtes, ganzheitliches Weltbild. Die ganzheitliche Weltanschauung ist konkret, individualisiert, sie zielt auf Totalität.<sup>6</sup>

Allerdings ist hier eine weitere Differenzierung vonnöten, welche Metaphysik und Mythos wieder auseinandertreten läßt. Von Ganzheit kann in zwei verschiedenen Hinsichten die Rede sein: als Ganzheit innerhalb eines bestimmten Seinsbereichs – des Natürlichen, Sozialen, Göttlichen – und als umfassende Verflechtung der Dimensionen. Das erste weist voraus auf die typischen metaphysischen Totalisierungen; das zweite scheint in besonderer Weise für die mythische Weltsicht kennzeichnend. Für die Metaphysik sind (bereichsspezifische) Totalisierungen Anliegen und Problem gewesen: Kant hat zugleich mit ihrer wissenschaftlichen Unhaltbarkeit die Unaufgebbarkeit ihrer Intention vertreten. Mo-

6 Vgl. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 89 ff., 98.

derne Vernunftkritik hat in den »großen Erzählungen« (Lyotard), den übergreifenden Gesamtvisionen der Natur oder der Geschichte, nur mehr den Projektionscharakter und die Falschheit gesehen. Noch problematischer aber ist die andere Einheit, die der Interpenetration der einzelnen Realitätsbereiche entspringt. Sie ist keineswegs auf den Mythos beschränkt, sondern bestimmt auch unser alltägliches Weltverständnis und ist ebenso in der frühen Wissenschaft zu finden. Das Ineinandergehen von kosmologischen, anthropologischen, ethischen und religiösen Vorstellungen, das den Mythos prägt, ist implizit (teils explizit) auch bei vorsokratischen Naturphilosophen oder in der entstehenden Historiographie auszumachen. Allerdings gehört es dann zu der von Herodot wie Thukydides praktizierten Entmythisierung, die wissenschaftliche Ursachenforschung ins konkrete Feld der menschlichen Motivationen und Machtmechanismen zu verlegen. In der Philosophie bildet es ein Merkmal der Moderne, die Differenzierung der Geltungssphären endgültig durchgesetzt zu haben<sup>7</sup>; realgeschichtlich ist die moderne Gesellschaft durch funktionale Differenzierung charakterisiert, so daß beispielsweise Politik oder Kunst nicht mehr religiös reguliert werden. Klassische Metaphysik denkt demgegenüber noch von der transzendenten Einheit des Wahren, Schönen und Guten her, die nach modernem Verständnis keinem einheitlichen Kriterium unterstellt, keiner einheitlichen Disziplin zu integrieren sind. Letzte Systematiker wie Hegel oder Comte entwerfen ein umfassendes System der Wissensbereiche; nach ihnen kann das Konzept der Einheitswissenschaft nur mehr um den Preis eines nivellierenden Reduktionismus reformuliert werden.

Diesen Entwicklungen gegenüber scheint die Korrespondenz der Seinsbereiche eine genuin mythische Einheitsanschauung anzuzeigen. In ihr ist nicht einfach ein naiv-unreflektierter Weltbezug am Werk, der das Verschiedene nicht auseinanderzuhalten vermag. Vielmehr enthält sie ein differenziertes Spiel von Entsprechungen, das konstitutiv zur Intelligibilität gehört, welche der Mythos verschafft. Die Entsprechung ist Grund von Verstehbarkeit, weil sie gleichzeitig für ontologische Begründungsverhältnisse steht – sei es, daß das Göttliche, das Recht, die Natur oder

7 Vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1986.

das Leben als letzte Bezugsebene fungiert; die Verflechtung von Theogonie und Kosmogonie ist ein klassisches Beispiel, die Übereinstimmung von sozialer und natürlicher Ordnung ein anderes. Dabei ist die Rede von Entsprechung z. T. nur eine äußerliche Beschreibung, während die leitende Intuition eher die einer Identität, einer Konsubstanzialität der Dimensionen ist. Besonders markant tritt uns dies in der Wesenseinheit von Naturmächten und göttlichen Potenzen am Beginn der Theogonie (Chaos, Erde, Tag, Nacht, Himmel, Gebirge, Meer) entgegen; spätere Gottheiten verkörpern Instanzen des menschlichen, sozialen Lebens, so die Kinder der Nacht: Tod, Schlaf und Traum, Alter und Schicksal, Vergeltung und Streit, sowie deren Kinder: Hunger, Vergessen, Kummer, Kampf und Hader, Lug und Trug, Rechtsverletzung, Verblendung, Eid usw. (*Theogonie* 211-233). Der Parallelismus von Götter- und Menschenwelt kommt auf verschiedenen Ebenen zum Tragen: im Charakter solcher Grundpotenzen, in allgemeinsten Ordnungsvorstellungen, in konkreten Geschehnissen und Konstellationen – so wenn bei Homer die Kämpfe auf dem irdischen Schlachtfeld von Auseinandersetzungen zwischen Göttern begleitet werden. Generell findet ein Ineinandergreifen der verschiedenen Wirklichkeitsdimensionen statt, das typisch für die Ursprünglichkeit dieser Weltorientierung ist. Diese Ganzheitlichkeit wird durch den Übergang vom Mythos zum Logos aufgebrochen und sukzessiv zurückgedrängt.

Im ursprünglichen Beziehungsgeflecht kann der Verweisungsbezug nach gegenläufigen Seiten zugleich gehen. Eine politische Ordnung kann durch göttliche Mächte legitimiert sein und selber zur Erhaltung kosmischer Ordnung beitragen. Auf abstrakterer Ebene bildet die Idee solcher Entsprechungen auch ein Leitmotiv philosophischer Reflexion. Pythagoras setzt die harmonische Gestimmtheit der Seele mit jener der Polis und des Alls in Verbindung; Platon und Aristoteles bringen grundlegende Ordnungsvorstellungen, für welche die Begriffe *physis* und *nomos* stehen, auch außerhalb der mit diesen Begriffen primär umgrenzten Bezirke zum Tragen. Zugleich findet sich bei ihnen allerdings der zweifache Schritt, den der Mythos noch nicht vollzieht: die Herausarbeitung der eigenständigen Geltungsformen und der Rückbezug auf eine gemeinsame, formalere Fundamentaldimension – der Übergang zur allgemeinen Metaphysik. Die Differenzierung der Ordnungstypen bildet oft die Kehrseite einer Kritik an deren

Konfusion, an undurchschauten Projektionen und Fehlschlüssen: Substantialistische Geschichtsphilosophie, so die Kritik, basiert auf der Übernahme naturteleologischer Entwicklungsmodelle, positivistische Sozialwissenschaft adaptiert ein Theorieverständnis der Naturwissenschaft, der naturalistische Fehlschluß transponiert Natur in Moral, Seinsverhältnisse in Sollensaussagen. Doch nicht erst die moderne, schon die beginnende Philosophie bemüht sich um die Entmischung der Sphären. Die Entgöttlichung des Kosmos ist Ausgangspunkt der ionischen Naturspekulation; umgekehrt gilt die Religionskritik des Xenophanes den Anthropomorphismen, von denen die mythologische Götterwelt durchsetzt ist. Aus der Retrospektive erscheinen solche Spiegelungen und Kontaminationen als typisch für den Mythos; doch ist wichtig, in ihnen nicht nur ein rationales Defizit, sondern auch die konstitutive Leistung, die von ihnen getragene Einheitsbildung zu sehen. Diese Interferenzen, die formal und inhaltlich von ganz verschiedener Art sein können, sind nicht von *einem* Prinzip her zu bestimmen. Vor allem drei Bezugsgrößen lassen Wesenszüge der mythischen Weltansicht erkennen: die Welt des Natürlichen, des Göttlichen, des Sozialen. Sie stehen zunächst in einer globalen Zweiteilung, welche die menschliche Welt der nicht von Menschen geschaffenen Ordnung gegenüberstellt, in der sich göttliche und natürliche Verhältnisse durchdringen und die für die Menschen je nach Umständen ein ontologisches Fundament, eine Norminstanz, einen Schutz oder eine Bedrohung darstellt. Dies gilt zu allererst für die Orientierung an der Natur. Das natürlich-kosmische Geschehen gibt einen umfassenden Horizont ab, in den sich menschliches Leben hineinstellt, von dem es einen Teil und zu dem es einen Widerpart bildet. Der Mensch ist natürlichen Mächten sowohl ausgeliefert wie er in ihnen Rückhalt findet. Er fürchtet, verehrt sie, versucht sie zu beeinflussen, zu durchschauen und zu beherrschen. Wichtig ist zu sehen, wie menschliches Leben sich nicht nur im realen Geflecht der natürlichen Potenzen bewegt, sondern wie es mit Bezug auf Grundlagen des Natürlichen sein Selbst- und Weltverständnis artikuliert. Zuweilen gilt die Welt im ganzen als Lebewesen und gerade aufgrund seiner Beseeltheit als erkennbar; das platonische Theorem der Weltseele ist davon ein Reflex. Das Lebendige ist Inbegriff eines organischen Zusammenhangs, in welchem jeder Teil in funktionaler Interaktion mit anderen und dem Ganzen wirkt. In ab-



strakterem Verständnis ist es der Naturbegriff als solcher, der vom genetischen zum normativen Grundbegriff wird: Die *physis*, Seins- und Entstehungsgrund des aus sich selber Seienden, wird zugleich als Geltungsgrund des an sich Geltenden gedeutet. Was von Natur (und nicht durch Kunst, als Artefakt) *ist* und was von Natur (und nicht durch Satzung, als Konvention) *gilt*, ist nicht voneinander getrennt. Beidemale findet sich menschliches Tun einem Grund gegenüber, der für die subjektive Setzung einen umfassenden Rahmen, einen Maßstab oder eine Gegeninstanz darstellt; der Wandel des Naturbegriffs im Gang zur Neuzeit wird die Transformation dieses Verhältnisses von Natur und Subjekt reflektieren. Angesichts der zunächst gegebenen Fraglosigkeit jenes Grundes gehört es dann zur Begriffsstrategie der frühen Philosophie, ein substantielles Naturverständnis (welches das Natürliche von seiner Form als *telos* her begreift) gegen dessen materialistische Entleerung (welche auf Stoff und Zufall abhebt) durchzusetzen und gleichzeitig eine Verteidigung des Naturrechts gegen den sophistischen Relativismus anzustrengen. Es gehört zu den Anschlußproblemen der Philosophie, die hier ihren Einsatz nimmt, mit der Fragwürdigkeit dieses – oft gerade der mythischen Herkunft angelasteten – Rekurses auf ein ontologisch-geltungsmäßiges Doppelfundament der Natur zurechtzukommen.

Die andere große, dem menschlichen Sein und Tun vorausliegende Ordnung ist die göttliche. Auch hier kann die Interferenz durchaus konkrete Züge annehmen. Verschiedene Gottheiten können für die diversen sozialen Institutionen, für bestimmte Werte oder Rechtsverhältnisse stehen, sie können feindliche und freundliche zwischenmenschliche Verhältnisse, Fähigkeiten und Tätigkeiten verkörpern und in ihre Obhut nehmen. Städte, Berufsgenossenschaften, Individuen haben ihre Schutzgötter. Menschliche Wertkollisionen in der Tragödie können in Entsprechung zu göttlichen Konflikten stehen. Die einzelnen Götter sind durch ihre Herkunft, ihre soziale Einordnung, teilweise ihre Namen Repräsentanten bestimmter Geltungs- und Handlungsbezirke<sup>8</sup>. Diese Zu-

<sup>8</sup> Was die Namen – jedenfalls die der olympischen Götter – angeht, ist dies allerdings nur zu einem kleinen Teil rekonstruierbar. Die Etymologie ist meist unklar, auch wenn sie oft zu interessanten Hypothesen Anlaß gibt; wirklich klar ist eigentlich nur die des Zeus (*dios*, leuchtend, göttlich): K. Heinrich, *anthropomorphe. Zum Problem des Anthro-*

teilung, in der Theogonie durch Zeus vorgenommen, fällt im Kult z. T. anders und differenzierter aus: Wenn der literarische Mythos die Götter unter der relativen Einheit einer Person präsentiert, so wird der Gott im Kult unter verschiedenen Epitheta angerufen, die seinen verschiedenen Wirkungsbereichen entsprechen<sup>9</sup>. Auf der anderen Seite ist neben diesen spezifischen Bezugnahmen das grundsätzliche Faktum der Bezogenheit auf das Göttliche und Heilige zu nennen. Dieses gilt der mythischen Weltanschauung als das eigentlich Wirkliche, an welchem Ereignisse und Konstellationen der säkularen Welt durch Entsprechung und Nachahmung partizipieren. So antwortet der religiöse Bezug einem wesenhaften Sinnbedarf der Weltorientierung: Seinen Wert und Sinn gewinnt profanes Geschehen durch Teilhabe am Ursprünglichen; nur darin entgeht es der Bedeutungslosigkeit, dem drohenden Selbst- und Wirklichkeitsverlust, nur dadurch erfüllt sich der Durst nach Wirklichkeit, der Wille, zu sein<sup>10</sup>. Die Religionswissenschaft hat die verschiedenen Funktionen beschrieben, welche Religion im Leben der einzelnen wie der Gemeinschaft erfüllt; dazu zählen direkte Beiträge zur Konstitution und Legitimierung sozialer Gebilde ebenso wie Sinnangebote zur Existenzführung und umfassende Geschichts- und Weltbildkonstrukte. Dabei ist zu unterscheiden zwischen Zeiten, wo solche Funktionen ungebrochen, mit einem unbestrittenen Führungsanspruch der Religion erfüllt werden, und historischen Lagen, in denen die Religion von Weltbildfunktionen abgekoppelt ist und gleichwohl eine möglicherweise nicht-substituierbare Funktion erfüllt<sup>11</sup>. Unverkennbar ist gerade die Funktion der Religion im mythischen Weltbild auch für die Aufhellung der Genese von Philosophie und Metaphysik von Belang. Die Hinorientierung auf eine umfassende Ein-

morphismus in der Religionsphilosophie (Dahlemer Vorlesungen 2), Basel / Frankfurt am Main 1986, 36.

9 »So wird Xenophon gerade in dem Augenblick, wo er unter dem Schutz von *Zeus Soter* und *Zeus Basileus* steht, vom Haß des *Zeus Meilichios* verfolgt, denn er hat versäumt, ihm zum Fest der *Diásia* ein Opfer darzubringen«: Vernant, *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*, 101.

10 Eliade, *Kosmos und Geschichte*, passim.

11 So definiert H. Lübke als unaufgebbare Leistung der Religion nach der Aufklärung die Bewältigung der irreduziblen Kontingenz des menschlichen Lebens (*Religion nach der Aufklärung*, Graz / Wien / Köln 1986).

heit, die sich, mit variierenden Gravitationszentren, in der Korrespondenz der großen Seinsbereiche manifestiert, definiert einen Grundzug des mythischen Ordnungsverständnisses. In ihm zeigt sich eine spekulative, quasi-metaphysische Potenz des Mythos, die allerdings jene Einheit noch nicht in eigener Gestalt, in einer übergeordneten Metatheorie oder allgemeinen Ontologie expliziert.

Als dritte Hauptdimension hatten wir das Politische genannt. Für dessen Definition und Begründung scheint der Verweisungszusammenhang in besonderer Weise von Belang. Gründe für den Bedarf nach einem umfassenden Bezugssystem liegen auf der Hand: Die vom Menschen geschaffene Welt entbehrt jener Stabilität und Selbstverständlichkeit, wie sie die Natur auszeichnet; die im Sozialsystem inkorporierten Werthaltungen, Rechtssetzungen und Herrschaftsfunktionen verlangen nach Legitimation. Eine typische Begründung politischer Ordnung besteht in deren Herabsetzung zum Teil eines umfassenderen Ganzen; der Rückgang auf eine jeder Satzung vorausliegende, »praepositive« Ordnung gilt geradezu als Charakteristikum archaischer Rechtsbegründung<sup>12</sup>. Auch wenn hier Götter ins Spiel kommen, ist das ursprüngliche Recht nur begrenzt theonom: Der nicht-gesetzten Ordnung unterliegen neben den Naturgewalten auch die Götter, sei es als Personifikationen, Garanten oder Interpreten des Rechts (bzw. spezifischer Rechte). Wesentlich geht es Hesiod wie Homer um das Erkennen des Waltens der Dike, und auch für Platon widerspiegeln die Gesetze eine göttliche Ordnung und weist der (in den *Nomoi* behauptete) göttliche Ursprung der Gesetzgebung auf eine umfassendere Ordnung alles Seienden hin.<sup>13</sup>

Solon, der legendäre Gesetzgeber, hat in seinen Gedichten die Lückenlosigkeit des Rechts mit der Idee einer umfassenden Gesetzmäßigkeit verknüpft: Das Ideal der Eunomie verweist die Ordnung der Polis zugleich auf die Wohlgeordnetheit der Seele, worin den einzelnen Mächten und Strebungen ihr angemessener Anteil zukommt; ihren Gegenpart bildet die Hybris als Verken-

12 R. Marcic, *Geschichte der Rechtsphilosophie. Schwerpunkte – Kontraste*, Freiburg im Breisgau 1971, 153 ff.

13 Vgl. H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg im Breisgau / München 1980, 63–70; F. L. Lisi, *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffs. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Philosophie und Politik bei Platon*, Königstein 1985, 20, 72.

nen des Maßes und Übergriff einer Rechtssphäre auf eine andere.<sup>14</sup>

Nun ist das kommunikative Verhältnis zwischen Politik und einem Umfassenderen, wie gesagt, nach beiden Seiten interpretierbar. Es bedeutet – und dies ist die zumeist thematische Seite – eine Begründung, in gewissem Maß auch Rationalisierung der das menschliche Leben beherrschenden Mächte. Sofern *Natur* nach dem Modell eines kosmischen Ausgleichs konzipiert ist, bedeutet die Einfügung der menschlichen Welt in den Zusammenhang natürlicher Prozesse eine Überwindung von Willkür und Unrecht: Nicht nur die Willkür menschlicher Autoritätsanmaßung, auch die Unberechenbarkeit von Zufall und Schicksal werden durch die höhere Rationalität der Natur zurückgedrängt. Hier besteht ein gemeinsamer Kern von Natur- und Rechtsdenken, der in anderen Konstellationen aufgelöst wird: Wie die atomistische Physik keine kosmische Gerechtigkeit mehr kennt, versagt sich die vertiefte ethische Reflexion den Rückgriff auf ein Rechtes in der Natur. Mit gleichem Gewicht, teils höherer Plausibilität wird die Legitimität von Rechtsverhältnissen mit Bezug auf *religiöse* und *ontologische* Anschauungen behauptet, wobei auch hier die Begründetheit des Rechts von der Rationalität des Gefüges göttlicher Potenzen, der Glaubwürdigkeit der Herrschaft des Zeus, der Evidenz von Gleichheits- und Ganzheitsidealen abhängt. Nach der Gegenseite aber kann das Politische selber konstitutive Funktion im Gefüge der Gesamtordnung haben. Das ägyptische Königtum, dessen zentrale Bestimmung die Ordnungsfunktion ist, strahlt auf die Erhaltung der kosmischen Gesetzmäßigkeit aus.<sup>15</sup> Neujahrsriten, Regentänze, Fruchtbarkeitsfeiern sollen sich nicht nur in einen bestehenden Rhythmus der Natur einfügen, sondern diesen mittragen, seinen Fortgang sichern. Gerade mit Bezug auf das Politische ist der Gedanke der Ordnungskonstitution in seiner Radikalität zu fassen. Das Politische, dessen eigene Genese ein prominentes Thema der Philosophie wie des Mythos ist, hat im prägnanten Sinn Begründungsfunktion, nicht nur als Legitimierungs-, sondern als ontologische Konstitutionsfunk-

14 Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, 115 ff.; Voegelin, *Order and History*, Vol. II, 197 ff.

15 P. Weber-Schäfer, *Einführung in die antike politische Theorie*, Darmstadt 1976, 26 ff., 33; vgl. Assmann, *Ma'at*.

tion. Darin geht es nicht um die Schaffung einer Institution unter anderen, sondern um eine seinsmäßige Konstitution besonderer Art: um die spezifisch menschliche Ordnung des Zusammenlebens, die sich aus der natürlichen Gemeinschaft und der naturwüchsigen Seinsweise emanzipiert. Die Differenz, die hier im Spiel ist, ist nicht die zweier Ordnungstypen, sondern in gewissem Sinn die von Ordnung und Nichtordnung. Die Überwindung des Naturzustandes als Begründung des Politischen, die im Mittelpunkt neuzeitlich-naturrechtlicher Konzepte steht, ist auch Thema für die Antike (auch wenn dieser das Politische als *physei on* gilt): Davon zeugt die *Orestie* in der Überwindung der Blutrache, davon zeugt die mythische Göttergenealogie in der Ablösung der Naturgötter durch die des Geistes, davon zeugt die *Sophrosyne* – die Selbstbeherrschung als Bändigung der Natur –, die Platon als erste Grundlage seines Staats, als Tugend des untersten Standes postuliert. Die Begründung des Politischen ist in einem radikalen Sinn ein Weg vom Chaos zur Ordnung<sup>16</sup>, gleichsam Pendant und höhere Durchführung des ersten Schritts der Theokosmogonie. Nach Hegel ist überhaupt erst im Bereich des Geistes die Festigkeit der bestimmten Ordnung denkbar: So wäre das Politische als Konstitutionsakt von Ordnung nicht sekundär, sondern ursprünglich und grundlegend.<sup>17</sup> Auch darin mag man einen weiteren Schritt des Sich-Entfernens vom Ursprung sehen: Ordnung, die sich dem Chaos entzieht, ist eine, zu der man in keiner Weise zurückgehen kann, sondern zu welcher man voranschreiten, die man hervorbringen muß. Damit ist eine Perspektive eröffnet, die von der Moderne ausgezogen wird: die Idee einer *Ordnungssetzung*, die sich der in Mythos wie Metaphysik sanktionierten Idee einer praepositiven Ordnung zunächst als das Andere gegenüberstellt. Es liegt auf der Hand, daß diese Umorientierung

16 C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980.

17 Dies ist in der Moderne dahingehend weitergeführt worden, daß politische Konstitution zur ontologischen Konstitution par excellence wird: Die dem göttlichen »Fiat« vergleichbare Schöpfung des Leviathan (Hobbes, *Leviathan*, Einleitung) übernimmt im Rahmen der Hobbesianischen nominalistischen Ontologie die Funktion ursprünglicher Konstitution: Die politische Urstiftung liegt aller anderen – sprachlichen, zivilisatorischen, gesellschaftlichen – Formung zugrunde (Y. Ch. Zarka: *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris 1987).

einen philosophischen Grundlagenwechsel impliziert und ein anderes Licht auf die mit der Ordnung realisierte Seinsfestigkeit und Intelligibilität wirft.

So haben wir drei Brennpunkte der mythischen Anschauung, die in je anderer Beleuchtung das Ganze zu Gesicht bringen, in je anderem Sinn einen Anspruch auf umfassende Geltung vertreten. Das Wirkliche wird im ersten Fall auf ein letztes Ansichsein, ein ontologisches Fundament zurückbezogen, im zweiten Fall im Horizont des Heiligen wahrgenommen und der ursprünglichen Herrschaft göttlicher Autorität unterstellt, drittens als normativer Zusammenhang gedeutet, unter der Rechtsfrage zur Einheit gebracht. Es sind miteinander kommunizierende, doch heterogene Gesichtspunkte der Vereinheitlichung, deren jeweiliges Gewicht und deren systematischer Bezug mit den Zeiten und Kontexten variieren. Festzuhalten ist ihr Ineinanderspielen in Verweisungen und Entsprechungen als signifikantes Merkmal mythischen Denkens.

## 6.2 Ordnungstypen

Um ein deutlicheres Bild davon zu haben, was Ordnungsbildung für die Logik des Mythos leistet und worin sie eine Vorläuferfunktion für die Metaphysik spielt, ist es sinnvoll, verschiedene Arten von Ordnung zu unterscheiden. Sie definieren verschiedene Weisen, das Vielfältige zur Einheit zu bringen, indem sie es gewissen Prinzipien, Gesetzen oder Strukturgefügen unterwerfen. Solche Einheitsmuster differieren unter sich nach verschiedenen Hinsichten: indem sie eher konkret oder abstrakt sind, näher bei der Sinnlichkeit oder beim Verstand ansetzen, mit unterschiedlichen logischen Figuren operieren, sich originär auf verschiedene Realitätsbereiche beziehen, unterschiedliche Geltungsmodi in den Vordergrund rücken. Die folgende Aufzählung ist keine Systematik mythologischer oder philosophischer Denkformen, sie unterstellt keine Ordnung der Ordnungen. Sie nennt einige Ordnungstypen, die als Elemente oder Schichten einer konkreten Kultur wirksam sein können, sich darin teils ergänzen oder kombinieren können. Ihre Erörterung soll dazu verhelfen, die Funktion mythischer Ordnungsbildung nach beiden Hinsichten zu erhellen: indem sie teils Funktionen der Ordnung als solcher, teils Eigenarten des Mythos vergegenwärtigt. Beide Betrachtungen gehen ineinander

über, sofern sich mythische und wissenschaftliche Ordnungsmuster nicht trennscharf auseinanderhalten lassen. Die folgende Darstellung beginnt mit Strukturmerkmalen, die als charakteristisch für die Logik des Mythos gelten (1-4), führt dann zwei Ordnungsformen an, die normative Geltungsdimensionen (Recht, Ästhetik) betreffen und ebenfalls kennzeichnend für archaische Weltdeutung, doch keineswegs auf sie beschränkt sind (5-6), und schließt mit dem Hinweis auf zwei Systematisierungsformen (mathematische und physikalische Ordnung), durch welche die vorsokratische Spekulation über den Mythos hinausgeht und den Weg der Wissenschaft eröffnet (7-8). Diese globale Zuordnung impliziert keine strenge systematische oder historische Lokalisierung, sie schließt nicht aus, daß verschiedenste Denkformen an einzelnen Stationen der Denkgeschichte aufgegriffen, neu formuliert und gewichtet werden. Ebenso wenig bedeutet die Aufzählung eine Ausschließlichkeit oder Ranggleichheit; sie hindert nicht, daß einzelne Ordnungsformen (z. B. Genealogie, räumliche Gliederung) von bestimmten Theorien als *die* Eigenart, *das* tragende Raster des Mythischen in den Vordergrund gerückt werden. Allenfalls enthält sie einen impliziten Vorbehalt gegen die Verabsolutierung *einer* Ordnungsdefinition; es bleibt im Konkreten zu sehen, wie weit sich die verschiedenen Raster gegenseitig ergänzen und erhellen.

Der Problemhorizont der folgenden Erörterung wird durch die Stichworte Ordnung, Mythos und Metaphysik umrissen. In Frage steht zum einen die Geltung der Ordnung als solcher, zum anderen die Funktion der Ordnung für den Mythos, schließlich das Verhältnis von Mythos und Metaphysik mit Rücksicht auf die Ordnungs-idee: In welchem Sinn läßt sich der Mythos als Ordnungsdenken begreifen, und inwiefern stellt er gerade darin einen Ursprung – eine Vorgängergestalt, eine Basis, eine Beschränkung – für die Metaphysik dar? Die acht Ordnungstypen, die im folgenden zu Wort kommen, lassen sich paarweise zusammenfassen: Ordnung als konkrete Logik des Zusammenfügens und Unterscheidens; Ordnung des Nebeneinander und Nacheinander; normative Ordnung als Gerechtigkeit und Schönheit; rationale Ordnung als Verhältnis von Zahlen und Größen, von Elementen und Kräften.

## 6.2.1 Analogie und Assoziation

Eine erste, »schwache« Form der Vereinheitlichung des Vielfältigen besteht darin, über Analogie und Assoziation Ähnliches miteinander in Beziehung zu setzen, Benachbartes und Verwandtes in ein Netz der Entsprechungen und Relationen zu fügen. Im Gegensatz zur Deduktion, die von einem definierten Prinzip her Folgerungen zieht und Besonderes unter ein Allgemeines subsumiert, werden hier im Ausgang vom Partikularen Verweisungen eröffnet, wird Neues mit dem Alten verknüpft, wobei die Richtung der Verknüpfung nicht im voraus festgelegt ist, sondern die Assoziation in verschiedenen Linien und nach variablen Hinsichten erfolgen kann. Die Vereinheitlichung ist darin nicht Reduktion, sondern Amplifikation, Ausweitung und Anreicherung, wobei auch das »freie« Assoziieren nicht schlicht kriterienlos, sondern nach gewissen Gesetzen (die ihrerseits nicht *einem* Prinzip unterstehen) verläuft. Über Ähnlichkeiten, Strukturkorrespondenzen, Kontinuitäten werden Bezüge zwischen Seinsbereichen, zwischen Göttern, Menschen, Welt und Natur hergestellt, werden innerhalb der Bereiche vergleichbare Instanzen, Faktoren und Konstellationen in ein Verhältnis gebracht, wird Früheres und Späteres korreliert. Das archaisch-mythische Denken, das zwar seinem genealogischen Grundzug nach der Deduktion verwandt scheint, operiert mit größerer Freiheit als die strenge Ableitung aus Prämissen; an die Stelle der tautologischen Deduktion treten Relationen, die neben der Transformation des Selben auch dem Neuen und Anderen Raum schaffen. Eine genauere Analyse könnte diese logischen Verhältnisse auf der Ebene des mythischen Textes zu verankern suchen, sie etwa mit der narrativen Struktur oder bestimmten rhetorischen Figuren verbinden; so sind das bildnishafte Sprechen oder die Metapher als Medien semantischer Innovation, als Instrumente der geregelten, nicht deduktiven Verknüpfung und Bedeutungsverschiebung gefaßt worden.<sup>18</sup> Solche Anknüpfungen können sich ebensowohl an sinnlich erfahrbaren Qualitäten wie an Raumverhältnissen oder abstrakten Formentsprechungen festmachen; Lévi-Strauss weist im totemistischen Denken Verknüpfungsmodi auf (Kontiguität, Ähnlichkeit etc.), die an Humes Assoziationsgesetze erinnern, wobei zur Besonder-

<sup>18</sup> Vgl. Ricœur, *La métaphore vive*, 374-399.



heit der konkreten Logik des Mythos ihre Polyvalenz gehört, die sie gleichzeitig mit verschiedenen Typen von Verbindungen in unterschiedlichen Dimensionen operieren läßt.<sup>19</sup> Analogisches Denken zeichnet sich durch seine Fähigkeit aus, die Verwandtschaft mit dem Fremden, die Zusammengehörigkeit im Entferntesten wahrzunehmen.<sup>20</sup> Die mythische Kausalitätsvorstellung geht von der Überzeugung aus, daß alles die Ursache von allem sein kann; alle Dinge und Geschehnisse sind vom großen Kontinuum umfassen, worin alles mit allem in Beziehung treten, alles an allem partizipieren kann.<sup>21</sup> Nach Cassirer ist es geradezu eine substantielle Identität, die alle erkenntnismäßigen Relationen begründet: »Dem mythischen Denken genügt jede Ähnlichkeit in der sinnlichen Erscheinung, um die Gebilde, an denen sie auftritt, in ein einziges mythisches ›Genus‹ zusammenzunehmen. Jedes beliebige noch so ›äußerliche‹ Merkmal gilt hierfür gleichviel. . . , weil eben jede wahrnehmbare Gleichheit oder Ähnlichkeit für den Mythos der unmittelbare Ausdruck einer Identität des *Wesens* ist.«<sup>22</sup> Trotz (oder gerade wegen) dieser Identität ist die assoziativ-analogische Vernetzung nicht orientiert an *einem* Mittelpunkt, Ursprung, Leitwert, von dem her alles seinen Platz und seine Funktion hätte. Solange das deduktive Prinzipiendenken den Referenzpunkt definiert, scheint das analogische Erschließen nur eine schwächere, behelfsmäßige Abart darzustellen. Doch mit eben solcher Plausibilität kann man hier eine basale Option in unserer Perspektive auf die Welt sehen, die unsere praktische wie theoretische Einstellung anleitet, wobei es eine Illusion des abstrakten Denkens ist zu meinen, daß unser Weltbezug – und sei es der theoretisch-wissenschaftliche – sich gänzlich auf eine Alternative festlegen könnte.<sup>23</sup> Das idealtypische Extrem des analogischen Verfahrens sieht K. Heinrich in den Denkstrukturen der asiatischen Meditations- und Glaubenssysteme; die Pointe ist, daß zuletzt (angesichts des Nichts, der absoluten Indifferenz, des Nirwana) »jedes mit jedem vergleichbar« ist, jedes mit jedem »sowohl in substantieller als

19 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 78ff.

20 Heinrich, *tertium datur*, 109 ff.

21 Vgl. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*, Paris 1928.

22 Cassirer, *Das mythische Denken*, 87; vgl. A. Horn, *Mythisches Denken und Literatur*, Würzburg 1995.

23 Heinrich, a.a.O., 109.

auch in funktionaler Hinsicht korrespondiert.«<sup>24</sup> Es ist der Rückbezug auf die eine große Substanz, der alles zugehörig ist, der alles als Spielart einzuordnen ist.

Offenkundig sind solche Einheitsintuitionen auch als Hintergrund mythischer Weltbilder tragend. Gemeint ist nicht die ursprüngliche, unstrukturierte Alleinheit, von der sich der mythologische Differenzierungsprozeß abstößt, sondern die umfassende Ganzheit, welche die verschiedenen Bereiche und Bezüge übergreift. Offensichtlich hat die früher genannte Korrespondenz der Seinsbereiche mit dieser analogischen Wahrnehmung zu tun. Lévi-Strauss hat die Transformationssysteme herausgearbeitet, welche die Einheitlichkeit des Mythos begründen, indem sie die gegenseitige Konvertierbarkeit der Beziehungen aus verschiedenen Realitätsbereichen sowie im Austausch zwischen verschiedenen Mythen und Kulturen sicherstellen.<sup>25</sup> Was oft als Kernstruktur mythischer Anschauung gilt, die Homologie zwischen kulturellen und natürlichen Klassifikationen, wird ausgeweitet und spezifiziert nach den verschiedenen (technischen, ökonomischen, gesellschaftlichen, logischen, religiösen) Bezugsachsen und Beschreibungsrastern. Faktoren und Relationen verschiedener Ordnung können als Bedeutungseinheiten *eines* Systems integriert werden, wobei zwischen den Ebenen keine Hierarchie oder Kausalrelation, sondern ein metaphorischer Verweisungsbezug besteht. Ein anschauliches Beispiel gibt der mesopotamische Schöpfungsmythos, der die kosmische Ordnung nicht als Resultat natürlicher Kräfte oder Ausfluß eines Schöpferwillens, sondern nach dem Vorbild des Staates, des Zusammenspiels von Mächten und Willenssubjekten auffaßt. T. Jacobsen führt dies auf die Eigenart der Naturerfahrung selber zurück, die hier nicht die Regelmäßigkeit und große Klarheit der ägyptischen Landschaft (Periodizität der Nilschwemmen, Einförmigkeit der Topographie) besitzt, sondern die Erfahrung des Sturms und der Erschütterungen einschließt: Kosmische Ordnung wird dann nicht als etwas Vorgegebenes wahrgenommen, sondern als »etwas schließlich Erreichtes – erreicht in einer unaufhörlichen Verschmelzung der vielen kosmischen Willensindividualitäten.«<sup>26</sup> Dabei geht es nicht

24 Ebd., 110.

25 Lévi-Strauss, a.a.O., 92-129.

26 Frankfort u. a., *Alter Orient*, 139.

einfach um eine Modellübertragung, sondern um eine genuine Ganzheitsanschauung, die alles – »Menschen, Tiere, unbeseelte Gegenstände, Naturphänomene so gut wie Begriffliches: Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit, die Kreisform usw.« – als Element einer kosmischen Sozialordnung betrachtet.<sup>27</sup> Ähnlich finden sich in neueren Formen des Künstlerischen (Beuys) Weisen der Entgrenzung als kosmische Partizipation evoziert, als mythische Suspendierung der Differenz »zwischen belebt und unbelebt, zwischen menschlich und tierisch, zwischen Sehen und Gesehenwerden ... Das zeitlich Ferne ist dann so nah wie das phylo- und ontogenetisch Ferne: die Existenz der Tiere oder gar der Mineralien und Stoffe ... Die Welt dieser absoluten Identität ist eine Welt mythischer Ursprünglichkeit.«<sup>28</sup>

Ereignisse und Episoden des Mythos sind vor dem Hintergrund einer Einheit situiert, die kein diffus-konturloses Zusammenfallen ist, sondern ein umfassendes Netz von Verweisungen und Bezügen ausspannt. Diese Einheit wird nur zum Teil im Mythos thematisch; sonst bildet sie den selbstverständlichen Hintergrund, trägt sie das Weltverständnis, das allen partikularen Geschehnissen als Raum dient. Es ist keine aus einem Kern zu entfaltende, doch eine nach mannigfacher Hinsicht artikulierbare Ordnung, die alle Elemente des Systems, die Relationen und Bündel von Relationen in vielfachen Vermittlungen – Analogien, Ähnlichkeits- und Nachbarschaftsrelationen – miteinander verknüpft.

### 6.2.2 Klassifikation

Komplementär zur konkreten Einheit der assoziativen Verknüpfung haben wir die konkrete Differenzierung der Klassifikation. Wie jene keinem einheitlichen Prinzip folgt, unterliegt diese keinem apriorischen Unterscheidungskriterium. Es wurde an früherer Stelle (5.1.1) die Bedeutung des Klassifizierens als Modus des Unterscheidens betont; ebenso bedeutsam ist sein Beitrag zur mythischen Einheits- und Ordnungsbildung. Es ist ein Differenzieren und Zusammenfügen, das im Medium des Heterogenen, der vielfältigen materialen Bestimmungen operiert und nach vari-

27 Ebd., 148.

28 Boehm, »Mythos als bildnerischer Prozeß«, 542.

ierenden Kriterien Gemeinsamkeiten wie Unterschiede herausstellt. Klassifikation hat sich als ein nicht-reduktiver Umgang mit Vielfalt gezeigt, der gleichwohl Komplexität reduziert und Orientierung ermöglicht. Eine Bibliothek ohne Signatursystem ist nicht brauchbar, sie bliebe eine diffuse Masse von Texten; doch kein System ist in sich zwingend und evident, fast jedes ist aus unterschiedlichen Einteilungsrastern zusammengesetzt und operiert mit kontingenten Gliederungen (etwa in der Aufteilung von Sachbereichen), fast keines ist in absoluter Konsequenz, ohne Leerstellen, Überschneidungen und Diffusitätszonen anwendbar. Gleichwohl ist der praktische Nutzen unmittelbar ersichtlich, und er würde kaum gesteigert durch eine streng systematisierte, aus *einem* Prinzip deduzierte Nomenklatur. Klassifikationen sind nicht durch Disjunktionen aus einem Allgemeinen oder durch Generierung der Arten aus einer Gattung abgeleitet; ihr primäres Interesse dient nicht der einheitlichen Norm, sondern der internen Gliederung. Da diese sich aber nicht in punktuellen Kontrastierungen erschöpft, sondern notwendig Vergleichsgesichtspunkte in Rechnung stellt, konstituiert auch sie eine Art von Ordnung, spannt sie ein Netz der Übergänge und Distanzen, in dem wir uns orientieren und mit dessen Hilfe wir einzelnes identifizieren, wiedererkennen, über es kommunizieren können.

Charakteristisch für den Mythos scheint die Klassifikation insofern, als man als dessen Merkmal gerade das Interesse am Vielfältigen, das gleichwohl eine bestimmte Ordnung realisiert, gesehen hat. Gegen die vermeintliche Regellosigkeit mythischen Denkens hat E. Cassirer die geradezu hypertrophe Neigung zum Unterscheiden und Klassifizieren unterstrichen. Ähnlich interpretiert J. P. Vernant die in der Theogonie vorgeführte Gesellschaft der Götter als exemplarische und fundamentale Klassifikation, letztlich vergleichbar einer Sprache, dem allgemeinsten Raster einer Weltdeutung.<sup>29</sup> Kein transzendental deduziertes oder dialektisch

29 Vernant, a.a.O., 96 f.: »Eine Religion und ihr Pantheon erscheinen uns somit als ein Klassifikationssystem, eine bestimmte Art und Weise, das Universum zu ordnen und in Begriffe zu fassen, indem darin zahlreiche Formen von Mächten und Kräften unterschieden werden. In diesem Sinne wäre ich bereit zu sagen, daß ein Pantheon als organisiertes System mit bestimmten Beziehungen zwischen den Göttern gleichsam eine Sprache darstellt, einen besonderen Modus symbolischer Erfassung und symbolischen Ausdrucks der Wirklichkeit. Ich würde sogar

zu entwickelndes System der Kategorien und Denkgesetze bildet die Basis, sondern ein Gefüge von Relationen und Regeln, das weder Geschlossenheit noch Universalität und Notwendigkeit beansprucht. Klassifikation ist eine Ordnungsform, die das Chaos überwindet, ohne sich zum System zu verfestigen.

Solche Strukturmerkmale lassen sich exemplarisch in der Logik der totemistischen Klassifikationen, wie sie Lévi-Strauss beschreibt, aufzeigen. Die Taxinomien, mit denen das wilde Denken seine Naturanschauung strukturiert, sind den zoologischen und botanischen Klassifikationen vergleichbar, ihr Einteilungsprinzip entspringt keinem begrifflichen Postulat, sondern ist erst a posteriori zu gewinnen. Entgegen dem Vorurteil, wonach das primitive Denken durch unmittelbare Bedürfnisse und Situationsbindungen gelenkt sei, sind in ihm präzise und äquivokationsfreie logische Operationen auszumachen, die feingliedrige Unterscheidungen und komplexe Kombinationen ermöglichen. Zur Besonderheit dieser Unterscheidungen gehört, daß sie – spiegelbildlich zur Polyvalenz der assoziativen Verknüpfung – gleichzeitig mit verschiedenen Kriterien operieren und verschiedenartige Merkmale kombinieren (zum Beispiel die Einteilung der Pflanzen nach Geschlecht, Heilkraft und Gestalt).<sup>30</sup> Offensichtlich stellt gerade diese Inkongruenz einen Stein des Anstoßes für das rationale Denken dar, ruft sie ein Gefühl der Fremdheit hervor; doch bliebe zu überprüfen, wie weit hier nicht schlicht Gewohnheiten ausschlaggebend sind, da jede Kultur verschiedenartige Geltungsdimensionen (Wahrnehmungsraster, Beschreibungsebenen etc.) in einer letztlich nicht apriorisch begründbaren Weise zusammenzuhalten hat. Gleichwohl bleibt sowohl die Kontingenz der in Anschlag gebrachten Merkmale wie ihre scheinbar unregelmäßige Interferenz im mythischen Denken signifikant; der Ratio scheint keine Handhabe gegeben, um darin eine Logik, eine Konsequenz zu erkennen und so die Gliederung als Ordnung wahrzunehmen. Es geht nicht nur um das Zusammenfassen des Nichtzusammenpassenden zu einer Sequenz oder in ein Muster, sondern grundlegen-

glauben, daß es zwischen Sprache und Religion in diesen alten Zeiten so etwas wie eine Wesensverwandtschaft gibt. Wenn man die Religion unter dem Gesichtspunkt der Denkform angeht, so erscheint sie zeitgleich mit der Sprache.«

30 Lévi-Strauss, a.a.O., 54 ff., 78 ff.

der um das Zusammenspielen und Auseinanderdriften von Ordnungsfragmenten und Ordnungstypen verschiedener Art; hier scheint der Ordnungssinn in abgründigster Weise auf die Probe gestellt.<sup>31</sup> Beeindruckend indes bleibt, mit welcher Beharrlichkeit und Konsequenz – einer vielleicht nicht nachkonstruierbaren Konsistenz – das wilde Denken solche Klassifikationen vornimmt und mit ihnen arbeitet. Die von Cassirer beobachtete Hypertrophie scheint auch bei Lévi-Strauss auf, wenn er den systematischen Charakter des wilden Denkens an der Intention eines Klassifizierens festmacht, das nach den beiden Richtungen der Verallgemeinerung und Spezifizierung bis zum Endpunkt geht, d. h. zu jenem Punkt, wo keine weiteren Gegensätze und Einheiten mehr konstruierbar sind; nach ihm ist wildes Denken sowohl analytisch wie synthetisch in Extremgestalt.<sup>32</sup>

Zusammenfassen und Unterscheiden sind Ordnungsfunktionen, die sich im Mythos – als Assoziation und Klassifikation – durch ihren konkreten, empirisch-kontingenten und nicht vereinheitlichenden Charakter auszeichnen.<sup>33</sup> Wie weit die Überwindung

31 In extremer Form illustriert Foucault dieses Problem durch eine von Borges aus einer »gewissen chinesischen Enzyklopädie« zitierte, für unseren Verstand aberwitzige Aufgliederung der Tiere, die »sich wie folgt gruppieren: a) Tiere, die dem Kaiser gehören, b) einbalsamierte Tiere, c) gezähmte, d) Milchschweine, e) Sirenen, f) Fabeltiere, g) herrenlose Hunde, h) in diese Gruppierung gehörige, i) die sich wie Tolle gebärden, k) die mit einem ganz feinen Pinsel aus Kamelhaar gezeichnet sind, l) und so weiter, m) die den Wasserkrug zerbrochen haben, n) die von weitem wie Fliegen aussehen.« Die Erschütterung aller Denkgewohnheiten, die sich hier mit dem Reiz des Exotischen assoziiert, benennt nach Foucault eine strikte Grenzziehung für unser Denken, das außerstande ist, diese Taxinomie zu denken. Es ist gleichsam kein gemeinsamer Raum gegeben, in dem die genannten Kategorien sich verorten und aufeinander beziehen ließen. Es kommt der Verdacht auf, daß es eine schlimmere Unordnung gibt »als die des *Unstimmigen* und der Annäherung dessen, was nicht zueinander paßt. Das wäre die Unordnung, die die Bruchstücke einer großen Zahl von möglichen Ordnungen in der gesetzlosen und ungeometrischen Dimension des *Heterokliton* aufleuchten läßt.« (M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1971, 17-20).

32 Lévi-Strauss, a.a.O., 254.

33 Vorbild für diese »Wissenschaft vom Konkreten« ist nach Lévi-Strauss

dieser Kontingenz der objektiven Erschließungskraft und lebensweltlichen Dienstbarkeit des Denkens zum Vorteil gereicht, ist eine seit Beginn der Wissenschaftskritik gestellte – und offene – Frage.

### 6.2.3 Räumliche Ordnung

Die phänomenal nächste Erfahrung von Ordnung scheint die Orientierung im Raum. Der Raum als Dimension des Nebeneinander ist die elementarste Grundlage für das Identifizieren, Auseinanderhalten und Verbinden. Er gibt die Metaphorik für Ordnungsrelationen schlechthin ab: Der Großteil temporaler und logischer Verhältnisse bedient sich räumlicher Bilder und Analogien. Der Ordnungsgedanke selber, ob er seinen Schwerpunkt im Subordinieren oder Koordinieren habe, spielt wesentlich in Raumbezügen; das Auseinanderhalten von Richtungen, das Zusammenfügen von Teilen zu einem Ganzen, das Ausbilden einer strukturierten Gestalt, das Annähern und Trennen der Elemente – dies sind alles Gestaltungen des Außereinander im Raum. Der Kosmos, Inbegriff und umgreifender Horizont aller Ordnungen, ist zuallererst der durchstrukturierte Raum, der allem seinen Platz zuweist, Fixpunkte und Richtungen unterscheiden läßt; das Chaos war das Formlos-Unendliche, dessen Bedrohlichkeit durch räumliche Operationen (Trennungen, Grenzziehungen, Eindämmungen, Aufgliederungen) zu bannen war. Elementar sind Erfahrungen der Verunsicherung im Dunkel, des Verlorenenseins in einer unbekanntem Gegend, deren Koordinaten wir nicht kennen; die Angst vor dem Fremden gilt zuallererst dem Auswärtigen, die Angst vor dem eigenen Fremdsein dem Verlust der vertrauten Welt.

Der Primat der räumlichen Orientierung ist in vielen Deutungen als signifikanter Zug des mythischen Weltbildes hervorgehoben worden; er stellt die Komplementärseite zur Abstraktion von Zeit und Geschichte dar, die ihrerseits als Unterscheidungsmerkmal des archaisch-mythischen gegenüber dem modernen Denken gilt. Zur Konkretisierung sei auf die oben (2.3.2 b) angeführten

der Bastler, der mit einem begrenzten und konkreten Inventar von Materialien und Instrumenten arbeitet (ebd., 29 f.).

Aspekte verwiesen, die die Raumstrukturierung in ihrer tragenden Funktion für die mythische Ordnungsanschauung illustrieren. E. Cassirer hat die Aufgliederung des Raums als durchgehendes Grundraster der begrifflichen, sozialen, natürlichen Unterscheidungen im totemistischen Weltbild aufgewiesen; Eliade hat die existentielle Bedeutung der Kosmisierung neuer, bisher unerkundeter Territorien herausgearbeitet. Die Verwandlung der strukturlosen Leere in einen bewohnbaren, vermeßbaren Raum ist ein Urbild des Übergangs vom Chaos zum Kosmos. Die weltkonstituierende Funktion der Himmelsrichtungen unterstreicht J. A. Wilson in der ägyptischen Kosmologie, wobei er zwei Hauptlinien unterscheidet: Die Anwohner des Nils orientieren sich nach Süden, zur Nilquelle als dem Ursprung und der alljährlichen Erneuerung allen Lebens hin, die Bewohner des Flußdeltas nach dem Osten als der Region der aufgehenden Sonne, der Geburt und Wiedergeburt (dem der Westen als Land des Todes und des Lebens nach dem Tod gegenübersteht).<sup>34</sup> Charakteristisch für den Mythos ist global nicht nur die Eigenart der räumlichen Ordnungsbildung, sondern deren Stellenwert, konkret: ihr Vorrang gegenüber der zeitlichen und geschichtlichen Ordnung.

#### 6.2.4 Genealogische Ordnung

Nach anderer Hinsicht – wenn wir nicht die mythische Lebenswelt, sondern den Mythos als Erzählung betrachten – gilt jedoch gerade die temporale Strukturierung als spezifisches Kennzeichen des Mythos. Der Mythos folgt der Logik des Nacheinander, er erzählt eine Herkunftsgeschichte, er entfaltet eine Ordnung im Modus der Genealogie. Die kosmische Ordnung, die den Zielpunkt der großen Schöpfungsmythen bildet, ist Resultat eines stufenweisen, sich verzweigenden Hervorgehens aus dem Ursprung. Es ist dies kein organisches Hervorgehen nach dem Vorbild des Wachstums, kein bloßes Auseinanderfalten und Verwirklichen der im Urkeim eingeschlossenen Potentialität. Es ist – mit der markanten Ausnahme der Schöpfungsgeschichte der Bibel, die ganz der Tat eines Schöpfergottes entspringt – ein Hervorkommen nach Art natürlicher Erzeugungen, ein Sich-Fortpflanzen über

<sup>34</sup> Frankfort u. a., a.a.O., 50f.



Generationen, wodurch die Welt die Gestalt eines weitverästelten Verwandtschaftsnetzes annimmt. Die Familie, Nukleus der Sozialordnung, wird Paradigma des kosmischen Zusammenhalts im ganzen; die in unmittelbarster Weise erfahrbaren familialen Beziehungen werden zu Darstellungsmodi der Konstellationen von Naturmächten, Himmelskörpern und Göttern, sie lassen deren Aktionen und Verhältnisse durch Analogie mit zwischenmenschlichen Affekten, Verbindungen und Intrigen begreifbar werden.<sup>35</sup> Verschiedene Aspekte lassen sich in der Genealogie als Prototyp von Ordnung herausheben, die zugleich Seiten des Mythischen beleuchten: die temporale Sukzession, der Übergang vom Chaos zum Kosmos, das Zusammenspiel von Diversifizierung und Einheitsbildung, der zwiespältige Ursprungsbezug.

Basalster Grundbestand von Ordnung ist die Reihung in der Zeit.<sup>36</sup> Der älteste Text der Philosophie hält die unausweichliche Abfolge von Entstehen und Vergehen »gemäß der Ordnung der Zeit« fest (DK 12B1); die elementarste Struktur kosmischer Regularität (die dann durch ein Rechtsverhältnis begründet wird) ist die zeitliche Sukzession. Die Unerbittlichkeit des zeitlichen Verlaufs, die Irreversibilität allen Geschehens gilt als erstes und härtestes Gesetz, dem Menschen und Natur unterworfen sind; Tragödie und Lyrik legen davon Zeugnis ab. Doch auch jenseits des fatalistischen Anklangs ist Zeit das elementarste Raster des Auseinanderhaltens und Vereins: Alles Geschehen und Tun wird durch das Nacheinander in Phasen geteilt und gleichzeitig zu einem Ganzen vereint. Dabei sind für die natürliche Zeiterfahrung das Fortschreiten und die Wiederholung gleichermaßen basal: Die Periodizität im Umlauf der Gestirne, im Erwachen, Aufblühen und Absterben des Lebens bildet den faßlichsten und zuverlässlichsten Raum menschlicher Orientierung.<sup>37</sup> Entscheidend für die temporale Gestalt ist nicht nur die Abzählbarkeit und Korrelierbarkeit der Momente, sondern der Rhythmus, in den sie sich fügen, die Erfahrung von Beschleunigung und Verlangsamung, von

35 Vgl. S. K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst* [1942], Frankfurt am Main 1965, 193 f.

36 Vgl. H. Kuhn, »Ordnung im Werden und Zerfall«, in: H. Kuhn / F. Wiedmann (Hg.), *Das Problem der Ordnung* (6. Deutscher Kongreß für Philosophie, München 1960), Meisenheim am Glan 1962, 9-25.

37 So hat die »beruhigende Periodizität« des ägyptischen Kosmos »etwas Zuverlässiges und Tröstliches«: Frankfurt u. a., a.a.O., 137.

Offenheit und Geschlossenheit, die Wiederkehr, Dauer oder Flüchtigkeit der Zeit. Schließlich ist die sprachliche Gestalt des Mythos in besonderer Weise mit Zeitlichkeit verwoben: Sie ist ursprünglich Erzählung, nicht Beschreibung oder Theorie; ihre originäre Einheitsbildung ist die einer Geschichte mit Anfang, Zwischenstadium und Ende. Das Ineinanderblenden von strukturellen (logischen, kausalen) und temporalen Bezügen erscheint als distinktives Merkmal eines rudimentären Denkens; ausdrücklich bemüht sich die entstehende Metaphysik um das klare Auseinanderhalten des Früher und Später gemäß den Ordnungen des Seins, des Erkennens und der Zeit (*Metaphysik* v. 11), und noch die späte Ideologiekritik wird sich gegen den geschichtsphilosophischen Fehlschluß »post hoc, ergo propter hoc« zu wenden haben.

In höherem Maße kennzeichnend für die mythische Denkhaltung als die temporal-narrative Strukturierung als solche ist die *genealogische* Anlage. Es interessiert nicht nur das Nacheinander der Momente, sondern die konkrete Genese einer Konstellation, idealiter einer Ordnung. Hesiods *Theogonie* ist dafür *das* Vorbild. Ihr geht es weniger um die Ursprungsmythische Rückführung auf ein Erstes als um das Herausgehen aus ihm: nicht nur als Bildung der bestimmten Gestalt in ihrer Abständigkeit zum Ursprung, sondern als Genese eines in sich differenzierten Ganzen von Seienden, welche durch ihre Stellung im Herkunftssystem und ihre inhaltliche Spezifizierung ein komplexes Beziehungsgeflecht knüpfen. Abkünftigkeit und Diversifizierung sind die leitenden Gesichtspunkte, unter denen sich die Genealogie als Ordnungsrastrer entfaltet. Darin ist die Genealogie nicht nur ein Typus, sondern gewissermaßen Prototyp der Genese von Ordnung: Sie berichtet modellhaft von der Überwindung des Chaos und der Herausbildung eines stabilen Systems der Gewalten. Sie ist nicht bloß der Gang von einer Organisationsform zu einer anderen, sondern der Übergang von Natur zu Geist, die Trennung von Wildnis und Zivilisation: Der Übergang ist eine Höherentwicklung als Herausbildung von Ordnung; Späteres repräsentiert einen höheren Ordnungsgrad als das Frühere. Zwar äußerlich strukturverwandt der Deduktion, ist die genealogische Herleitung von dieser grundlegend verschieden: Geht jene von einem wohlbestimmten Allgemeinen aus, dessen Konsequenzen in ihm bereits implizit mitgesetzt sind und nur explizit gezogen werden müssen, so daß hier grundsätzlich nichts Neues resultiert, so enthält die Genealogie,

als Überführung des Diffusen in die diversifizierte Gestalten, die Erzeugung von Neuem und Bestimmtem, welches so noch nicht im Früheren enthalten war. Der tautologischen Geschlossenheit der deduktiven Ableitung steht die Offenheit des Hervorgehens gegenüber, der Bindung an Selbigekeit das Aufbrechen der Andersheit. Solche Differenzierung, Erzeugung von Pluralität ist Voraussetzung von Ordnung in einem prägnanten Sinn: Nicht Uniformität ist höchste Ordnung. Ordnung ist das strukturierte Zusammen der Verschiedenen und Vielen.<sup>38</sup>

Paradigma von Ordnungsbildung ist die Genealogie in zweierlei Hinsicht: als Überführung des Chaos in Geordnetheit und als Zusammenspiel von Differenzierung und Synthese. Die genealogische Erzeugung des Mannigfaltigen ist zugleich eine bestimmte Versöhnung von Einheit und Vielheit: Aus dem Ursprung gehen die Vielen hervor, die durch diese Herkunft auch untereinander verbunden sind. Bestimmend für den Zusammenhalt ist neben der Gemeinsamkeit des Ursprungs das konkrete Beziehungsgeflecht, das aus den vielfältigen Verwandtschafts- und Herrschaftsbeziehungen resultiert. Dabei geht dieses gerade im Fall der Theogonie weit über das Netz der Abstammung hinaus. Es führt zu einem Verteilungssystem, in welchem jeder Gottheit ihr Platz zugewiesen und ihre Autorität gesichert wird. Die Verteilung der Zuständigkeiten, Ämter und Würden ist ein schlechthin zentrales Thema, in gewisser Weise *das* Kernmotiv der Theogonie: Mehrfach wird die Leistung des Zeus gepriesen, der »mit Weisheit den Ewigen alles geordnet und Ehren verliehen hat« (74, vgl. 112, 203, 394, 885). Die Herauskristallisierung dieser Ordnung ist mit der Genealogie nach beiden Richtungen, der synchronen und diachronen Richtung verflochten: Einerseits bildet die genealogische Erzählung den Kampf zwischen früheren und späteren Mächten in sich ab und zeichnet sie die stufenweise Etablierung höherer Ordnungsformen nach, andererseits führt sie darin zur inhaltlichen Diversifizierung und konkreten Gliederung eines Systems sich gegenseitig beschränkender, anerkennender und stützender Gewalten. Daß die Konstruktion eines solchen in sich geglieder-

38 So Aristoteles' Einwand gegen das übersteigerte Einheitspostulat in Platos Idealstaat – »wie wenn einer die Symphonie in Monophonie oder den Rhythmus in einen Einzeltakt verwandeln wollte« (*Politik* 1263 b 34-36, vgl. 1261 a 28-29).

ten Universums natürlicher und göttlicher Potenzen eine grundlegende zivilisatorische Leistung bedeutet, wird schon in der Antike als Verdienst der großen Mythopoieten Homer und Hesiod gewürdigt, die »den Hellenen ihr Göttergeschlecht gebildet und den Göttern ihre Beinamen gegeben und die Ehren und Künste ausgeteilt und ihre Gestalt bezeichnet haben.«<sup>39</sup>

Die existentielle Funktion dieser Schöpfung liegt sowohl in der Teilung des Einen wie der Zusammenfassung des Vielen. Die polytheistische Gewaltenteilung, analog der politischen, entmachtet das undifferenzierte Ganze und bietet dem Subjekt Orientierung und Halt; die Pluralisierung des Ursprungs ist ein erster Schritt der erkennenden Durchdringung und praktischen Weltaneignung. Ebenso wichtig wie die Teilung ist die Zusammenführung. Die inhaltliche Diversifizierung etabliert gleichzeitig bestimmte Beziehungen der Priorität, der Ergänzung und Entgegensetzung, der Gleichheit und Differenz, aus denen die geordnete Ganzheit erwächst, innerhalb derer das einzelne bestimmt wird. Pluralität und Heterogenität können in der Wirklichkeitsaneignung, auch in der Bändigung des Bedrohlichen, nicht das letzte Wort sein. Die Seinsordnung, die durch die Göttergeburten in der *Theogonie* nach und nach entsteht, ist ein zusammenhängendes Herrschaftsgefüge, das seinen Kulminationspunkt in Zeus, dem Vater der Götter und Menschen hat: Er herrscht über alle, ihn kann keiner täuschen, keiner kann seiner Strafe entfliehen. Doch ist die Herrschaft nicht eine der nackten Gewalt, sondern des Rechts. Die Unhintergebarkeit der von Zeus garantierten Gerechtigkeit, die dieser mit drei Myriaden Helfern durchsetzt (252 ff.), ist das große Thema der *Werke und Tage*: Dike ist Tochter des Zeus, eine Jungfrau, »heilig und hoch geehrt von den göttlichen Himmelsbewohnern« (256f.); Macht und Recht gehen Hand in Hand.

Auch unabhängig von der Gerechtigkeitsidee, die ihrerseits zu einem Idealmodell von Ordnung wird, ist die genetisch-genealogische Anschauung für einen Typus von Ordnungsmetaphysik bestimmend geblieben. Seine klassische Ausprägung hat er in der Vorstellung eines aus einem ersten Grund hervorgehenden, in Seinsstufen gegliederten Kosmos gefunden. Den Ausgangspunkt bildet ein Prinzip der Fülle, eine transzendente Idee des Guten,

39 Herodot, *Historien* II. 53.

eine Ursprungseinheit oder ein schaffender Gott, der nach der (von der metaphysischen und theologischen Tradition geteilten) Prämisse des Platonischen *Timaios* gut, d. h. ohne Neid ist und alle Möglichkeiten aus sich heraus verwirklicht. Sein Hervorbringen erzeugt eine hierarchische Ordnung aller Wesen; es ist die »Vorstellung vom Plan und Aufbau der Welt, die das ganze Mittelalter hindurch und bis ins späte 18. Jahrhundert von vielen Philosophen, den meisten Wissenschaftlern und den meisten Gebildeten ganz selbstverständlich vorausgesetzt wurde, die Vorstellung vom Universum als einer »großen Kette von Wesen«.«<sup>40</sup> Die *scala naturae*, in der sich die genealogische Verkettung mit der ontologischen Hierarchie verschränkt, wird zu einem Grundmuster des metaphysischen Weltbildes. Zwar enthält diese Figur, wie A. Lovejoy aufgezeigt hat, in ihrer metaphysisch-theologischen Ausformulierung Spannungen und teils Inkonsistenzen, die aber erst im 19. Jahrhundert so aufbrechen, daß mit ihnen die Leitvorstellung schließlich untergeht (Spannung zwischen zwei Gottesbegriffen: einem jenseitigen, autarken, in sich vollkommenen Gott und einem nicht autarken, anderer Wesen bedürftigen Gott als Schöpfer; ebenso die Spannung zwischen einer neuplatonischen Emanationsidee, wo die Fülle des Anfangs alles aus sich entläßt, und dem etwa von Schelling adaptierten evolutionistischen Gedanken, nach welchem die Vollendung erst im Endzustand, im Werden Gottes durch den Gang der Natur und der Geschichte besteht).<sup>41</sup> Weiter aufgefächert, lassen sich in der Grundfigur die Typen des (handwerklichen, schöpferischen) Hervorbringens und der natürlichen Entstehung (Erzeugung, Wachstum), der ursprungsbezogenen und der zielbezogenen Totalisierung, der Degradation und der Anreicherung etc. auseinanderhalten<sup>42</sup>; zum Teil entsprechen sie den Varianten, in die sich die Ursprungsfigur als solche auseinanderlegte (2.3.3). Ungeachtet dieser Varianten und internen Spannungen bleibt die Prägnanz und Wirksamkeit des Modells erhalten, nach welchem die Ordnung des Universums kein abstraktes Relationsgefüge, sondern das Werk eines großen genetischen Prozesses des Hervorkommens aus einem ersten Grund ist.

40 Lovejoy, *Die große Kette der Wesen*, 77.

41 Ebd., 377 ff.

42 Vgl. Hönigswald, *Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen*, 140 ff.; Waldenfels, a.a.O., 32 ff.

Die Frage ist, wieweit das Modell durch seine ursprungsmythische Herkunft belastet ist, wieweit die wiederholt vermerkte Ambivalenz des Ursprungsdenkens in ihm durchschlägt. Die genealogische Ordnung ist eine der Abkünstigkeit, worin jedes seine Identität durch seine Herkunft besitzt. Zweierlei läßt sich in dieser Vorstellung problematisieren: die Vergangenheitsbindung und der Ursprungsmonismus.

Solange die Ordnung der Herkunft *als solche* Geltung besitzt, vertritt sie das Vorrecht des Anfangs. In ihr setzt sich die Macht des Gewesenen durch, das alles Neue in seinen Bann schlägt; es ist eine Ordnung unter dem Gesetz der Tradition. Ein Urbild ist der Fatalismus der Schuld, der die Verkettung von Unrecht und Strafe bewirkt. Was Anaximander in die unerbittliche Notwendigkeit des kosmischen Geschehens projiziert, erhält in der menschlichen Welt bedrängendere, zwanghaftere Züge; die Vererbung von Schuld, Fluch, Rache trifft die Nachkommen, die von Geburt an gebunden, in einem Zwangssystem gefangen sind, aus welchem auszubrechen die Einsetzung eines anderen Rechts verlangt. Auch unabhängig vom Schuldmotiv bleibt die Fesselung: Die genealogische Fortpflanzung ist teils Weitergabe von Herrschaft an Spätere, die allein kraft Herkunft legitimiert sind, teils Ausübung von Herrschaft über die Nachkommen. So bleibt das genealogisch-familiale Ordnungssystem durch die Zwiespältigkeit der Ursprungsmacht affiziert, die zugleich begründet und behindert: Es ist ein System der geordneten Entfaltung wie der repressiven Verschließung. Die Ambivalenz mythischer Genealogie pflanzt sich in der metaphysischen Transformation fort, wo sie sich z. T. mit entgegengesetzten Modellen assoziiert, teils den System- und Ordnungsgedanken als solchen in Frage stellt. Der tiefe Zwiespalt im heutigen Umgang mit der Ordnungsidee weist zurück auf jene Urform von Ordnung, die dem Stammbaum der Götter entspringt.

Unter einem anderen Gesichtspunkt ist es die Singularität des Ursprungs, die als Problem empfunden wird. Sie begründet eine Einheit und Geschlossenheit der Ordnung, die sich als solche restriktiv, gar destruktiv auswirken kann. Der genealogischen Verzweigung entspricht in Gegenrichtung eine sukzessive Vereinheitlichung: Je weiter wir in der Kette der Ahnen zurückschreiten, desto mehr nähern wir uns den Ureltern, gegebenenfalls *einem* Urerzeuger, einem Urvater, einer Urmutter an. Genealogische

Ordnung ist von ihrem Prinzip her auf Einheit verpflichtet. Sie geht nicht von Vielheiten aus, die sie integriert, sondern bringt Vielheiten hervor, die von vornherein auf gemeinsame Ursprünge zurückbezogen sind. Emanation und Evolution sind Durchführungen solcher Weltkonstitution; der für sie konstitutive Einheitsbezug wird noch verstärkt in der Vorstellung eines tätigen Erzeugens und Hervorbringens, das auf die Ursprünglichkeit und Souveränität eines Subjekt zurückweist, das alles Spätere in seiner Potentialität enthält und aus seiner Macht heraus setzt. Weiter zugespitzt, kann man diese Figur nach dem Vorbild der männlichen Zeugungskraft, genauer der eingeschlechtlichen Hervorbringung interpretieren, deren letzte Übersteigerung die Figur der Selbsterzeugung und Selbstermächtigung ist. A. Pieper hat darin das Urbild des die Metaphysik leitenden Einheitsverständnisses gesehen, das seine höchste Ausformulierung im Gottesbegriff der *causa sui* findet.<sup>43</sup> Auch wenn man die Frage offen läßt, ob der starke Monismus der Genealogie konstitutiv durch deren androzentrische Verfassung geprägt ist<sup>44</sup> – der Mythos kennt ebenso eingeschlechtliche weibliche Hervorbringungen (z. B. des Himmels durch die Erde), und auch die von einem Paar ausgehende Genealogie kann einen starken Familienverband begründen –, wird man die Verbindung zwischen der genealogischen Rückführung auf einen Grund, aus dem alles kommt, und der Tendenz zur Totalität, die alles einschließt, auch als Affinität in der Sache sehen.

### 6.2.5 Ordnung als Gerechtigkeit

Die Figuren genealogischer, klassifikatorischer und analogischer Systematisierung, wie wir sie in der Theogonie kennenlernen, schreiben sich ein in den weiteren Horizont des Rechtsdenkens, sind z. T. unmittelbar durch dieses geprägt: Zumal die Genealogie erscheint von ihrem Endpunkt her als eine nicht bloß faktisch resultierende, sondern in sich begründete, durch das Kriterium der gerechten Verteilung geleitete Ordnung der Mächte. Wichtig ist zu sehen, daß es hier nicht bloß um eine moralische Ergänzung zu einer in sich mehr oder weniger rationalen Seinsordnung geht.

43 Pieper, *Aufstand des stillgelegten Geschlechts*, 90 f.

44 Ebd.

Die Rechtsordnung hat unter den Ordnungsschemen eine herausgehobene Stellung: Sie ist Urbild von Ordnung, exemplarische Grundlage von Notwendigkeit und Intelligibilität.<sup>45</sup>

Sie schafft Verständlichkeit dadurch, daß sie das Ordnungsdenken ins Normative wendet. Wenn jede Verstehbarkeit des Realen dessen (verschieden spezifizierbare) Systematisierung verlangt, so scheint solches Begreifenkönnen zunächst dort an seine Grenzen zu stoßen, wo es um das Prinzip solcher Systematisierung geht; dessen Rückführung auf allgemeinere Kriterien schiebt das Vernunftdefizit nur hinaus, ohne es aufzuheben. Diese Grenze ist der beschränkten Intelligibilität der Gestalt vergleichbar: Auch die Ordnung – etwa als Verlaufsgesetz – ist ein Gegebenes, von dem her Anderes, das nicht selber von Anderem her verständlich zu machen ist. Dieser Mangel wird in gewisser Weise dort behoben, wo sich die allgemeinste Gesetzmäßigkeit von der Seins- zur Sollensaussage transformiert: Es handelt sich dann nicht mehr um eine bloß faktische Regularität, sondern um einen Zusammenhang, der als in sich begründet eingesehen (bzw. behauptet) wird. Auch wenn man nicht unterschlägt, daß im Praktischen seinerseits keine Letztbegründung erreichbar (somit ein analoges Regreßproblem aufgeworfen) ist, ändert dies nichts am grundsätzlich anderen Charakter, am höheren Anspruch auf Begründetheit (und damit Verständlichkeit) allgemeinsten Rechtsprinzipien gegenüber deskriptiven Allsätzen. Verschiedene Richtungen lassen sich unterscheiden, nach denen das bloße Gegebenesein von Ordnung transzendiert und ins Normative gewendet wird: die ethische einerseits und die ästhetische andererseits, wobei sich die ethische intern nach den beiden Orientierungen des Sollens und des Wollens differenziert: Verbindlichkeit kann etwas dadurch beanspruchen, daß es als unumgängliche Pflicht oder als wahres Strebenziel aufgewiesen wird. Nach all diesen Ausrichtungen hat die Denkgeschichte Ordnungsvorstellungen entwickelt: Die schöne, die gerechte, die vollendete Ordnung sind Varianten einer sich aus sich heraus legitimierenden Ordnung. In erster Linie ist die ethische Ordnungsvorstellung – auch wenn antike Ethik generell der teleologischen oder Glücksethik zugeordnet wird – vom Gerechtigkeitsgedanken her formuliert worden (der seinerseits in enger Verwandtschaft mit dem Ordnungsprinzip steht).

45 Vgl. Boeder, a.a.O., 63 ff.



Zu zeigen ist, inwiefern durch das Rechtsdenken nicht einfach Seinsgesetze durch eine Sollensdimension überhöht werden, sondern eine aus sich heraus notwendige Ordnungsvorstellung in den Blick kommt. Seit den ältesten Zeugnissen scheint der Rechtsgedanke um zwei Kristallisationspunkte angelegt, gleichsam zwei Grundfiguren des Gerechten zu enthalten, die je für sich eine Art ursprünglicher moralischer Überzeugungskraft besitzen. Aristoteles (*Nikomachische Ethik* V) hat sie als Tausch- und Verteilungsgerechtigkeit unterschieden. Weiter gefaßt, ist der eine Typus durch ein Symmetrieverhältnis definiert, durch die Gleichheit zwischen Tauschgegenständen, Leistung und Entgelt, Vergehen und Strafe, Rache und Gegenrache; der andere durch ein Proportionalitätsverhältnis, eine Gleichheit zwischen Relationen, die etwa unterschiedliche Zuteilungen mit unterschiedlichen Funktionen (Bedürfnissen, Verdiensten etc.) korreliert. Zu beiden bietet der Mythos aufschlußreiche Bilder und Interpretamente.

Ein mythologisches Urbild des ersten Typus ist die Verkettung von Schuld und Sühne, die gewissermaßen eine Elementarvorstellung kausaler Verknüpfung abgibt.<sup>46</sup> Die Unentrinnbarkeit des Schicksals, härteste existentielle Erfahrung von Notwendigkeit, ist typischerweise die Unentrinnbarkeit der Strafe für vergangenes (wenn auch nicht notwendig eigenes) Vergehen. *Aitia* hält noch die Doppelbedeutung von Schuld und Ursache gegenwärtig. Bezeichnenderweise findet sich der Begriff im Eröffnungssatz der *Historien* des Herodot: Für die neue Erschließung der menschlichen Welt spielt die archaische Verkettung von Schuld und Vergeltung eine Vorreiterrolle in der Festlegung notwendiger Zusammenhänge.<sup>47</sup> Daß den Schuldigen sein Los ereilt, ja, daß noch seine Kinder und Kindeskinde durch die Strafe mitgetroffen sind, gehört zu den Grundlagen archaischen Rechtsdenkens. Rache ist die Institution dieser ursprünglichen Zwangsläufigkeit. So nimmt auch in der *Theogonie* das Schicksal seinen unerbittlichen Lauf in der Folge eines ersten Verbrechens: »Zuerst hat er [Uranos] ja gefrevelt«, sagt Gaia, indem sie ihre Kinder zur Rache am Vater aufruft, und die gleichen Worte wiederholt Kronos, der seiner Mutter Rache am Vater verspricht (166, 172). Ganz analog wird

46 Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, 25 ff.

47 B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens* [1948], Göttingen<sup>4</sup> 1975, 142 ff.

der Sturz des Kronos durch seinen Sohn Zeus von Rheia (Zeus' Mutter) als Strafe für das Vergehen des Kronos gefordert (472). Moiren und Keren, die rachestrafenden Göttinnen, »rächen die Vergehungen bei den Menschen und Göttern« (220). Oder wie die Ermahnung in den *Werken und Tagen* lautet: Am Ende siegt Dike über Hybris; der Eid verfolgt den gebogenen Rechtsspruch; das verletzte Recht wandert weinend durch die Städte und bringt den Menschen Verderben, die es verjagt und nicht richtig verteilt haben (217-224). Nicht einfach zwei Ereignisse oder Zustände werden gesetzmäßig korreliert. Urform von Notwendigkeit ist die Behebung eines Nichtseinsollenden, die Wiederherstellung eines Seinsollenden. Auch in der Natur gründet die unlösbare Verketzung von Entstehen und Vergehen nach Anaximander in einem Rechtsvollzug; die später zur Symmetrie von actio und reactio formalisierte Gesetzmäßigkeit partizipiert an einer basalen Gleichheits- und Gerechtigkeitsforderung.

Die andere Urform der gerechten Ordnung ist die der richtigen Zuordnung der Funktionen und Teile zueinander und zum Ganzen. »Jedem das Seine« lautet der Leitsatz, den Platon in der *Politeia* zu dem Begriff von Gerechtigkeit erhebt: Der Staat und die Seele sind dann im Zustand der Gerechtigkeit, wenn in ihnen jeder Teil seine Aufgabe erfüllt, »das Seinige verrichtet« (*Politeia* 433b); der gerechte Richter ist der, der »jedem weder Fremdes zuteilt noch ihm das Seinige nimmt« (433e). Daß eine Gesamtordnung stabil, wohlbeschaffen, vernünftig begreifbar sei, wenn in ihr jedem das Seine zukommt und jedes das Seine verrichtet, nimmt einen der grundlegendsten Züge des griechischen Rechtsempfindens auf – das Verbot der Hybris, des Übergriffs einer Rechtssphäre auf eine andere, die Respektierung des Maßes.<sup>48</sup> Daß solcher Ausgleich den ersten Maßstab für menschliche Gemeinschaften wie die Seinsordnung des Alls bildet, ist eine leitende Intuition, die auch das Kriterium wahrer Erkenntnis tangiert: Die Musen, die dem Dichter lautere Wahrheit offenbaren (*Theogonie* 28), sind auch die, die ihm »sämtlicher Dinge Gesetz« (66) und die weise Verteilung der göttlichen Ämter und Ehren (112) verkünden. Letztlich ist ihre Aufgabe in der *Theogonie* wie in den *Erga* keine andere als die, das universale Walten der Dike in Götter-

48 Vgl. Schadewaldt, a.a.O., 116.

und Menschenwelt erkennen zu lassen.<sup>49</sup> Im Kern aller Metaphysik steht nach Stenzel die *phronesis* als das Vernehmen von Ordnung und Maß.<sup>50</sup>

Die Durchdringung von Seins- und Sollensordnung bildet einen Leitfaden, den die Metaphysik vom Mythos übernimmt und in ihren eigenen Rastern potenziert. Dies ließe sich in der beginnenden Philosophie sowohl unter gnoseologischen wie ontologischen Aspekten nachzeichnen. Sowohl die Erkennbarkeit des Wirklichen wie seine Seinskonsistenz gründen letztlich in der Normativität. Für das erste besitzt die Gerechtigkeitsidee eine Schlüssel-funktion. G. Vlastos hat für die vorsokratische Kosmologie und Ontologie die dominierende Funktion eines umfassenden Gerechtigkeitsverständnisses aufgewiesen, das wesentlich durch Gleichheit (der Rechte, Kräfte, entgegengesetzten Bewegungen etc.) definiert ist.<sup>51</sup> Sein, Denken, Wahrheit gibt es, soweit solcher Ausgleich und solches Recht gegeben sind; deren gänzliche Abwesenheit benennt ein ontologisch Unbestimmtes, wahrer Erkenntnis Unzugängliches. Noch wo Unrecht und Krieg herrschen, ist als Hintergrund das Bestehen eines basalen Einverständnisses über gemeinsame Werte und Rahmenbedingungen der Konfliktbewältigung vorausgesetzt; dies macht die grundsätzliche Begreifbarkeit des Kriegs aus<sup>52</sup>, der nie total, schlichte Anomalie sein kann, wie im Wirklichen überhaupt kein schlechthin Unge-regeltes denkbar ist. Entzweiung muß selber mit der Einheit im Ausgleich sein; Streit und Harmonie müssen sich ihrerseits aus-gleichen, wenn eine Welt entstehen und bestehen soll.

Die Idee des Rechts begründet nicht nur die Begreifbarkeit alles Seienden; zugleich definiert sie das, was das wesentliche Sein der Phänomene ausmacht, was dem Seienden seine Festigkeit verleiht. Das Seinsbedürfnis, das Eliade der mythischen Ursprungsbesin-nung attestierte, bestimmt in noch präziserem Sinn das Rechts- und Ordnungsdenken: Dieses verschafft der Wirklichkeitsaneignung jene Bestimmtheit und Sicherheit, die der Versenkung in den Ursprung versagt bleiben. Indem sie der Vormacht des Ursprungs

49 Vgl. Boeder, a.a.O., 63-70.

50 Stenzel, a.a.O., 87.

51 G. Vlastos, »Equality and Justice in Early Greek Cosmologies«, in: *Classical Philology*, 1947, 156-173, 156 ff.

52 Vernant, a.a.O., 34-40.

die Herrschaft des Rechts substituiert, bildet Ordnung ein stabileres Fundament. In der Einführung von Rechtsordnung und Seinsfestigkeit deutet sich die Konvergenz ontologischer und normativer Seinsinterpretation an, wie sie sich später für die Metaphysik als tragend erweist. Wahrhaft seiend ist etwas, sofern es ist, was es sein soll. Schon bei Parmenides ist Dike die Hüterin der Wahrheit und des wahren Seins: Sie geleitet den Jüngling auf den Weg der verlässlichen Erkenntnis und läßt nicht zu, daß Seiendes werde oder vergehe.<sup>53</sup> Zwei Begründungsverhältnisse lassen sich in dieser Verknüpfung von normativer und ontologischer Wirklichkeitsauffassung auseinanderhalten. Das eine führt von der konkreten Ordnung des Universums zu einer präpositiven Rechtsverfassung alles Seienden, das andere deutet Sein als solches als normative Größe, unterstellt es dem Regulativ einer Realisierung der Wesensform, einer immanenten Vollendung. In beiden Fällen ist die normative Besetzung kein superadditum, sondern konstitutiv für den Seinscharakter des Wirklichen. Gerade sofern Ordnungsvorstellungen metaphysisch-fundamental konzipiert sind, tendieren sie zur Konvergenz von Sein und Sollen: Die Totalisierung, die auf eine wahre Welt, eine kosmische Ganzheit ausgreift, verbündet sich mit der Universalisierung, die allem Seienden eine Grundnorm des Richtigen unterlegt.

Die Illustration dieses für die Metaphysik kennzeichnenden Zusammenhangs kann, wie gesagt, auf reiches Material der großen Mythologien zurückgreifen. Bei Hesiod steht die Aufgliederung des Alls dadurch, daß sie eine Zuweisung von Ehren und Zuständigkeiten ist, von Anfang an unter dem Maßstab der gerechten Verteilung und einer ausgewogenen Ganzheit. Die Unhintergebarkeit der von Zeus ausgeübten Herrschaft ist im Prinzip einer Gerechtigkeit begründet, die mit der allgemeinsten griechischen Wertbestimmung des richtigen Maßes verwandt ist. Die Nähe zwischen ethischer und ontologischer Betrachtung ist offenkundig; Zeus, Schützer des Rechts, ist derjenige, der alles weise geordnet (*dietaxen*) hat; die gerechte Verteilung gewährleistet die optimale Verfassung des Ganzen, indem sie jedem Teil seine Funktion und seine Geltung zuweist. »Gerechtigkeit als Weltordnung«<sup>54</sup> definiert desgleichen den Denkhorizont der vorderorien-

53 DK 28 B 1, 28; B 8, 13-14.

54 Vgl. H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und*

talischen Kulturen. Die »im alten Orient zum Teil fast zu einer hypostatischen Größe gewordene Weltordnung« bildet den Hintergrund für das Alte Testament, in welchem sie zugleich historisiert, von der Bindung an Natur und Kosmos gelöst und in ein geschichtliches Verständnis überführt wird. In letzter Instanz ist sie wesentlich Heilsordnung, wozu auch die strafende Funktion der Gerechtigkeit (als Wiederherstellung der gestörten Ordnung) gehört; gerade der Rechtsgedanke erlaubt, das Widerstrebende und den Frevel als integratives Vollzugsmoment des Ganzen aufzufassen.<sup>55</sup> In anderer Weise findet sich die Interpenetration von natürlicher und juridischer Ordnung in der früher genannten mesopotamischen Konzeption des kosmischen Staats<sup>56</sup>; die Autorität, welche die Anarchie besiegt, ist eine politisch-moralische, keine bloß physikalisch-kosmische Macht. Nachdrücklich mit dem Gerechtigkeitsgedanken verknüpft ist die Ordnungsvorstellung in Ägypten. Die Göttin Ma'at, Tochter des Sonnengottes, ist die Personifizierung der als Gerechtigkeit gefaßten Weltordnung. Die Weltschöpfung bedeutet »Setzung der Ma'at. Es ist dies der kreative Akt schlechthin«; zugleich ist Ma'at »die Kraft, die dem Sonnenlauf seine Richtung gibt« und so die Welt insgesamt in Gang hält.<sup>57</sup> Die Ordnung wird von der Konnotation eines statischen Gefüges befreit und grundsätzlich prozessual, als ein immer sich erneuernder Prozeß gedacht. Gerade die normative Beleuchtung läßt das dynamische Spannungsverhältnis anschaulich werden, in welchem Ordnung als Widerspiel von Ordnung und Regellosigkeit, als Antagonismus entgegengesetzter Strebungen von vornherein steht; Ordnung behauptet sich in der Iterativität des »Immer Wieder«, sie *ist* in der Bewegung, als Abwehr von Zerfall und Stillstand.<sup>58</sup>

So zeigt sich die Polarität von Chaos und Ordnung nicht einfach als Abfolge zweier Stadien, sondern als ein Antagonismus, dessen Sprengkraft sich letztlich seiner Normativität verdankt. Weil sich die Regellosigkeit nicht stabilisieren kann und weil sie in einem fundamentalen Sinn nicht sein *soll*, nicht als logischer Gegenbe-

*Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, Tübingen 1968.

55 Ebd., 172 ff., 179.

56 Frankfurt u. a., a.a.O., 137 ff.

57 Assmann, a.a.O., 163 f.

58 Ebd., 176, 213 ff.

griff, steht sie in unhintergebarer Opposition zur Ordnung. Der an früherer Stelle dargelegte Negativismus des Chaos, der kein rein logischer, sondern ein normativ-voluntativer ist, findet sein Pendant in der Affirmativität der Ordnung. Doch wird gerade vor diesem Hintergrund auch deutlich, inwiefern Ordnung nie endgültig befestigt, sondern immer aufs neue zu gewinnen und zu sichern ist.

### 6.2.6 Ordnung als Schönheit

Die Affirmativität der Ordnung ist nicht nur ethisch, sondern auch ästhetisch bestimmt. Ästhetische Ordnung teilt mit der moralischen oder religiösen Ordnung die Stringenz der inneren Wahrheit und Notwendigkeit: Sie tritt mit dem Anspruch der immanenten Begründetheit auf und kann in dieser Funktion andere Ordnungen abschließen oder beglaubigen (eher als daß sie durch diese sanktioniert wird). Darin zeigt sie, ähnlich der Rechtsvorstellung, eine besondere Nähe zum Ordnungsgedanken als solchem; Schönheit ist in einem spezielleren und emphatischeren Sinn Repräsentantin von Ordnung, als ein komplexes Regelsystem dies ist. Umgekehrt entfaltet der Ordnungsgedanke selber ästhetische Perspektiven; Ordnungsfiguren wie Ausgewogenheit, Zusammenspiel, Harmonie sind seit je bevorzugte explikative Begriffe für Schönheit gewesen. Der Gott, der will, »daß alles gut und nach Möglichkeit nichts schlecht sei«, führt alles »aus der Unordnung zur Ordnung«; dem vollkommenen Handwerker ist es nicht möglich, »etwas anderes als das Schönste zu tun« (*Timaios*, 30a-b). Als Richtschnur dient die vollkommene, am meisten der absoluten Selbstgleichheit sich nähernde Gestalt bzw. Bewegung, Kugel und Kreis; das Universum soll durch höchste Einheit zusammengehalten werden, deren Strukturprinzip nach Platon in der Proportionalität (*analogia*) von Verhältnissen liegt (32b-c)<sup>59</sup>; so wird im ganzen die *taxis* zum *kosmos*,

59 Vgl. *Gorgias* 507 e-f: »Die Weisen, mein lieber Kallikles, sagen, daß Himmel und Erde und Götter und Menschen durch Gemeinsamkeit und Freundschaft und Ordnung und Besonnenheit und Gerechtigkeit zusammengehalten werden, und eben deshalb nennen sie dieses Ganze ja Kosmos, nicht Unordnung oder Zuchtlosigkeit.«

die Anordnung zur Schönheit. Dieselbe ästhetische Überformung läßt Platon dem anderen großen Ordnungsbereich des Staats widerfahren: Der Idealstaat, der nach dem Modell der Seele dadurch definiert ist, daß jeder Teil seine Aufgabe erfüllt und dadurch den optimalen Zustand des Ganzen realisiert, ist zunächst als Funktions- und Herrschaftsgefüge gefaßt (als »naturgemäßes Verhältnis des Herrschens und Voneinander-Beherrschtwerdens«), rückt aber abschließend in eine eudämonistisch-ästhetische Perspektive – die Tugend »als eine Art Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele«. <sup>60</sup> Es wäre hier klarerweise künstlich, die verschiedenen Geltungsebenen gegeneinander auszuspielen; *in* ihrer Einheit bilden sie die abschließende Norm des Ganzen.

Was für natürliche und menschliche Ordnungen vielfach anklingt, wird gewissermaßen in Reinform im Bereich der Mathematik expliziert. Vor allem im Pythagorismus ist das Ineinanderspiegeln transparenter Zahlenverhältnisse und ästhetischer Harmonien faßbar. Zahl und Harmonie bilden die Grundprinzipien der pythagoreischen Lehre; die frappierende Entdeckung der Konkordanz zwischen reinen Zahlenverhältnissen (der Länge einer vibrierenden Saite) und musikalischen Intervallen ist Kern und Ausgangspunkt einer allgemeinen Entsprechungslehre. Die Harmonie der Sphären, der Klang der in regelmäßigen Größenverhältnissen kreisenden Gestirne ist eine ebenso bedeutsame Anwendung wie die Übertragung auf die Seelenlehre. Gerade unter dem Stichwort der Harmonie ist hier die Korrespondenz der Seinsbereiche, die Entsprechung zwischen Erziehung, Kosmos, Musik, Wissenschaft, Seelenlehre thematisierbar. Vom rein Theoretischen, von der Zahl als Urbild rationaler Bezüge bis hin zum Angewandt-Praktischen in Bildung und Staatsführung kommt der ästhetischen Wahrnehmung hohe Verbindlichkeit und Bedeutung zu. <sup>61</sup> Dabei bildet gerade die pythagoreische Konzeption in unserem Kontext ein leitendes Paradigma, sofern sie das Motiv der Schönheit nicht mit der *aisthesis*, aber auch nicht umgekehrt wie Platon

60 *Politeia* 444 d-e; vgl. 588 a: Der Gerechte ist dem Ungerechten überlegen »an Lust ... und noch unendlich viel mehr in des Lebens Wohlgestaltung und Schönheit und Tüchtigkeit.«

61 Zu vergleichen wären auch spätere ästhetische Motive in der Wissenschaftstheorie (Eleganz von Problemlösungen, Prägnanz von Theorien, Kohärenz als Wahrheitskriterium etc.).

mit der Sinnestranszendenz der Ideenschau, sondern mit einer Art Proportionsanschauung, d. h. einer basalen Ordnungswahrnehmung verknüpft.<sup>62</sup> Die eminente Bedeutung dieser Anschauung wird noch in der Erschütterung erfahrbar, die ihr Fehlen bzw. ihre Unmöglichkeit auslöst: Die Entdeckung der irrationalen Zahlen, eines Inkommensurablen, das nicht mit einem gemeinsamen Maß gemessen werden kann, führt zu einer Grundlagenkrise, die keine bloß theoretische ist.

Auch wenn die ästhetische Komponente des Ordnungsdenkens im Mythos nicht den gleichen Rang hat wie die Ideen von Recht und Gerechtigkeit und z. T. erst in der philosophischen Folgegeschichte prägnant ausformuliert worden ist, schwingt sie doch in der basalen Opposition von Chaos und Kosmos von Beginn an mit. Allerdings läßt sich gerade diese Motivverbindung im Licht der neueren Chaostheorien auch neu überdenken. Gleichsam gegenläufig zur klassischen Korrelierung von Schönheit und Ordnung wäre die paradoxe »Schönheit der Fraktale«<sup>63</sup>, die im Raum des Chaos bzw. gerade im Übergang von Chaos zur Ordnung sich herstellende ästhetische Harmonie<sup>64</sup> zu reflektieren. Hatte Platon das Vernünftigste und Wahrste (Erkennbarste) als das Schönste betrachtet, so hat die neuere Wissenschaft darauf aufmerksam gemacht, daß gerade das damals perhorreszierte Irrationale, genauer: die irrationalste Zahl überhaupt einem klassischen Schönheitsstandard, dem goldenen Schnitt entspricht.<sup>65</sup> Wenn Schönheit und harmonische Proportion für den Platonismus/Pythagorismus nicht einfach durch sinnliche Empfindung feststellbar, sondern in mathematischen Relationen begründet ist, so folgen diese nach der Chaostheorie nicht einem Kanon der Rationalität (der rationalen Zahl) oder linearen Gleichungen.<sup>66</sup> So scheint, was sich der Ordnung zunächst entzieht, gerade durch seine Schönheit von einer höheren Ordnung zu zeugen: Der schillernde Status des

62 Vgl. P. Gold, *Darstellung und Abstraktion. Aporien formaler Ästhetik*, Frankfurt am Main 1991, 22 ff., 33-54.

63 H. O. Peitgen / P. H. Richter, *The Beauty of Fractals*, Heidelberg/Berlin 1986.

64 F. Cramer, *Chaos und Ordnung. Die komplexe Struktur des Lebendigen*, Stuttgart 1988, 185 ff., 204 f.; vgl. 6.3.3.

65 Ebd., 170.

66 Vgl. B. Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature*, San Francisco 1982.



Schönen in seiner Gegnerschaft und Affinität zum Chaos weist auf die grundsätzliche Problematik der Ordnungsidee als solcher. Im Rückblick auf den Mythos und Vorgriff auf die Metaphysik stellt sich die Frage, wie sich jener erste, vom Seins- und Gestaltstreben überwundene dunkle Urgrund zu dem mit Schönheit paktierenden Chaos verhält, ob gerade dieses die extreme, noch über die Gestalt- und Ordnungsbildung hinausliegende Gegenwelt zum ersten Urgrund – das Reich der höheren Gestalt und vollendeteren Ordnung – sei. Kleist hat in seiner Erzählung über das Marionettentheater die Konvergenz zwischen der Unmittelbarkeit des Schönen (der Grazie) und dem Durchgang durch das Ganze der Erkenntnis vorgeführt:

»Wir sehen, daß in dem Maße, als in der organischen Welt die Reflexion dunkler und schwächer wird, die Grazie darin immer strahlender und herrschender hervortritt. – Doch so, wie sich der Durchschnitt zweier Linien, auf der einen Seite eines Punktes, nach dem Durchgang durch das Unendliche, plötzlich wieder auf der andern Seite einstellt... : so findet sich auch, wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist, die Grazie wieder ein; so, daß sie, zu gleicher Zeit, in demjenigen menschlichen Körperbau am reinsten erscheint, der entweder gar keins oder ein unendliches Bewußtsein hat, d. h. in dem Gliedermann, oder in dem Gott.«<sup>67</sup>

Dieser spekulative Ausblick stellt, indem er das Jenseits der Verstandesordnung im Zeichen der Grazie sieht, den greifbaren Bereich der Ordnung, die gängige Gegenüberstellung von Ordnung und Chaos selber in Frage. Gerade das Ästhetische erweist sich als Ort und Einsatzpunkt der Problematisierung des Ordnungsgedankens selber (6.3.3).

### 6.2.7 Mathematische Ordnung

Nur als Ausblick sei abschließend auf zwei Ordnungstypen verwiesen, die nicht spezifisch der Logik des Mythos angehören, sondern in der an den Mythos anschließenden vorsokratischen Philosophie ihre erste Ausarbeitung erfahren. Die mathematische und die physikalische Ordnung repräsentieren Prototypen der

67 Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke*, München 1980, 950 f.; vgl. Cramer, a.a.O., 178 ff.

theoretischen Durchdringung des Wirklichen. Während die vier zuerst genannten Raster (Analogie/Klassifikation, Raum/Zeit) charakteristisch für den *Mythos* als solchen sind, kennzeichnen die beiden normativen Ordnungstypen des Rechts und der Schönheit eine Gemeinsamkeit zwischen Mythos und Metaphysik, einen Zug metaphysischen Denkens, der zwar nicht in dessen explizite Selbstdefinition eingeht, doch nicht zuletzt von der Kritik als Zeichen seiner Herkunft an ihm festgemacht wird; die beiden abschließenden Ordnungsschemen definieren demgegenüber den spezifisch *wissenschaftlichen* Zugang zum Wirklichen. Aufschlußreich sind die beiden genannten Beispiele, mit denen Aristoteles das Interesse am Erkennen beschreibt, sofern sie zeigen, daß das Interesse nicht einzelnen Fakten und Beschreibungen, sondern dem rationalen Begreifen gilt. Es geht darum, Zusammenhänge zu verstehen, Phänomene von Gründen und Gesetzen her transparent zu machen – wie dies sowohl die Definition der Metaphysik als Ursachenforschung wie die These des Ursprungs der Philosophie aus dem Staunen unterstreichen. Die Irrationalität der Diagonale im Quadrat und die Sonnenfinsternis verdeutlichen, worin die Irritation des Nichtverstehens bzw. das wahre Wissen bestehen. Die Nichtmeßbarkeit einer elementaren Raumgröße und die Verdunkelung der Sonne mitten am Tag erschüttern in analoger Weise das vertraute Orientierungsraster und verlangen nach einer anderen, tieferen Erklärung: Die grundlegende Überzeugung, daß das Wirkliche rational geordnet – ein mathematisches Gefüge, ein rekonstruierbares System der Körper und Bewegungen – sei, wird gleichsam nur provisorisch eingeklammert und bleibt treibende Kraft der Suche nach Wahrheit.

Die mathematische Grundanschauung, für welche exemplarisch der Pythagorismus steht und die ihren Kern in der These hat, daß die Zahl das Prinzip aller Dinge sei, scheint in besonderer Weise durch innere Transparenz und Schlüssigkeit ausgezeichnet. Das Prinzip Zahl ist Grundlage von Konstruktion und Messung, Ganzheiten werden aus der Kombination von Einheiten generiert und haben in der Einheit ein gemeinsames Maß. Hervorgehobene Zahlenkonstellationen werden zu paradigmatischen Ordnungsfiguren: so die Zehnzahl ( $1+2+3+4$ ), die nach dem pythagoreischen Eid »die Quelle und Wurzel der ewig fließenden Natur in sich birgt« (vgl. DK 58B15), oder die geometrische Proportion, die Gleichheit zweier Relationen ( $2/3 = 4/6$ ), die nach Platon die

stärkste Form von Einheit repräsentiert.<sup>68</sup> Die Rekonstruierbarkeit des Komplexen, die Möglichkeit seiner Rückführung auf Elemente und Relationen ist Vorbild rationaler Durchdringung. Logos ist hier unmittelbar im Sinn des Zahlenverhältnisses verstanden, *alogia* bezeichnet die Unmöglichkeit der Rückführung auf solche Verhältnisse (die Inkommensurabilität, *asymmetria*). Darüber hinaus schließt die mathematische Deutung die Idee rationaler, umfassender Gesamtverhältnisse ein, wie sie im vorigen im Zusammenspiel von kosmischen, politischen und ästhetischen Phänomenen angesprochen wurde. Auch wenn dieses Zusammenspiel nicht ohne weiteres selber mathematisch ausformulierbar ist, sondern eher auf der Intuition einer fundamentalen Kongruenz aufruht, bleibt das Mathematische gewissermaßen Inbegriff umfassender Rationalität, dies zumal dort, wo Vernunft nicht primär unter dem Gesichtspunkt der Begründung oder der Wahrheit, sondern der Geordnetheit thematisch ist.

#### 6.2.8 Physikalische Ordnung

Diese Leitidee einer umfassenden, transparenten und in sich vollendeten Ordnung bildet z. T. den Hintergrund auch für die Ordnungsvorstellungen der Naturtheorie. Die vorsokratische Naturphilosophie – die Theorie derer, die Aristoteles als *physikoi* oder *physiologoi* zu Vorgängern der ersten Philosophie erklärt – versucht nach zwei komplementären Hauptrichtungen eine Gesamtanschauung des Naturgeschehens zu erreichen: durch Rückführung auf letzte Elemente und durch Aufweis herrschender Strukturzusammenhänge. Der Rückgang zu einem Urstoff oder zu den vier natürlichen Elementen, aus denen alle Dinge sind, tritt gleichsam als rudimentärste Form einer einheitlichen Weltdeutung auf; wo die Elemente zu Homöomeren (Anaxagoras) oder Atomen (Leukipp, Demokrit) kristallisiert sind, tritt bereits eine abstraktere Anschauungsform in Kraft. Dieser Rekurs wird ergänzt durch Benennung von Gesetzmäßigkeiten im Wandel und in der Kombination der Elemente: Gesetze des Ineinanderübergehens der Stoffe,

68 Noch verstärkt in jener Proportion, die nur einen Mittelterm kennt ( $2/4 = 4/8$ ) oder im Goldenen Schnitt, der das Verhältnis anhand zweier Termini definiert ( $a/b = b/[a+b]$ ).

des Ineinanderumschlagens entgegengesetzter Qualitäten, der Vereinigung und Trennung. Solche Gesetzmäßigkeiten, sozusagen Vorgänger späterer physikalischer Gesetze, werden teils sehr konkret, teils sehr abstrakt und formell artikuliert.

Es fällt nicht schwer, in diesen Ansätzen Verbindungslinien sowohl zu anderen Ordnungsrastern wie zu den existentiellen Motiven des Ordnungsdenkens zu ziehen. Die Gesetze des Ausgleichs der Kräfte sind strukturanalog zu Rechtsvorstellungen des gerechten Austauschs und werden z. T. in direkter Analogie zu diesen formuliert. Vor allem aber stellen die beiden Hauptstoßrichtungen des Rückgangs zu ersten Elementen und des Sichtbarmachens von Regularitäten in Strukturaufbau und Prozeßform hervorgehobene Anhaltspunkte der Suche nach Sicherheit und Verständlichkeit dar. Sie sind zwei Pfeiler der Orientierung, zwei Fluchtpunkte des Herausgehens aus dem Chaos. Das feste Fundament und die transparente Ordnung bieten dem Subjekt gleichermaßen Mittel, um sicheren Stand zu gewinnen und sich der Welt kognitiv und praktisch zu bemächtigen. Manifesterweise entsprechen sie den beiden Linien der Chaosebewältigung, die der Mythos als Identifizierung der festen Gestalt und Kosmisierung der Welt entworfen hat; und sie präfigurieren ebenso die Brennpunkte der späteren – allgemeinen und speziellen – Metaphysik, Substanzontologie und Ordnungsdenken. Es bliebe zu sehen, inwiefern die Vorsokratik, die sich dezidiert vom Mythos verabschiedet und dennoch (nach Aristoteles' Urteil) erst zur stammelnden Vorgeschichte der Ersten Philosophie gehört, in der Erarbeitung solcher Deutungsmuster Einsichten in Genese, Anliegen und Geltung metaphysischen Denkens gewährt.

## 6.3 Das Problem der Ordnung

### 6.3.1 Status und Funktion der Ordnung

Der Mythos schafft Verständlichkeit, indem er auf zwei Ebenen das Mannigfaltige zur Einheit fügt: Indem er zum einen Ordnungsfiguren entwirft, welche die Phänomene eines bestimmten Wirklichkeitsbereichs in ihrem Zusammenhang erfassen lassen, und indem er zum anderen aufs Ganze ausgreift und die verschie-

denen Seinsbereiche in ihrer gegenseitigen Durchdringung zeichnet. Von Systematisierungen beiderlei Art macht in verschiedenem Ausmaß der Alltagsverstand ebenso Gebrauch wie die Wissenschaft: Wirklichkeitsaneignung ist darauf angewiesen, in der Vielfalt der Erscheinungen Kraftfelder, bestimmende Faktoren, vereinheitlichende Strukturen auszumachen. Ordnung scheint unhintergebar und universal. Indessen wirft gerade der Mythos, indem er Ordnung nicht bloß als kognitives Raster, sondern als Gegenpotenz gegen das Chaos ins Spiel bringt, das Problem der Ordnung auf. Indem er die Ordnung vor dem Hintergrund ihrer Negation thematisiert, stellt er die Frage nach der Notwendigkeit und Geltung von Ordnung. Wenn neuere Vernunft- und Zivilisationskritik die Ordnung als kontroverse Größe behandelt, so führt sie der Mythos als real in Frage gestellte, gefährdete, bekämpfte Struktur vor Augen. Um uns über den Stellenwert vereinheitlichender Ordnungsstrukturen Rechenschaft abzulegen, ist es zweckmäßig, verschiedene Hinsichten zu unterscheiden: Zu fragen ist nach dem Status von Ordnung, nach der Funktion von Ordnung, nach dem Interesse an Ordnung.

Die Frage nach dem *Status* zielt wesentlich auf die Alternative von objektiver und subjektiver Ordnung. Geht es bei den Strukturen, innerhalb derer der Mythos die Wirklichkeit wahrnimmt, um objektive Gliederungen und Gesetzmäßigkeiten der Welt oder um ein Apriori des Darstellens und Begreifens? Bestehen diese Strukturen an sich, sind sie Resultat einer Setzung, oder bilden sie das unbewußte und unverfügbare Grundmuster, nach denen Erkenntnis und Darstellung funktionieren? Möglicherweise sind diese Alternativen nicht gegeneinander auszuspielen: Aus moderner Sicht kann es näherliegend scheinen, Wahrnehmungs-, Sprach- und Deutungsmuster nicht einfach als Medien der nachträglichen Zubereitung eines (an sich fertigen, bestimmten) Gegenstandes, sondern seiner Konstitution zu denken: Sie determinieren nicht, wie wir die Welt sehen, sondern welche Welt wir haben. Offenkundig ist dies für die menschliche Welt, am offenkundigsten dort, wo diese nicht mehr materialiter gegeben ist: Welches unsere Geschichte sei, ist nicht durch die *facta bruta*, sondern erst durch die selektierende und strukturierende Vergewärtigung bestimmt. In einem weiteren Sinn hat man von der Konstruktion der sozialen Welt bzw. von Weisen der Welterzeugung überhaupt gesprochen.<sup>69</sup> Kant hat für den Bereich der Na-

turwissenschaften die Identität zwischen den Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens und den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände statuiert. Das prinzipielle Gewicht des konstruktiven Anteils unserer Wirklichkeitserschließung verleiht dann der Frage nach den spezifischen Formen dieser Konstruktion, den verschiedenen Erklärungs- und Systematisierungsschemen ihre eigene Relevanz. Sofern die Gewichtung, Favorisierung oder Eliminierung bestimmter Auffassungsschemen unmittelbar prägend für die Wirklichkeitswahrnehmung im ganzen ist, erstaunt nicht, daß der wissenschaftstheoretische Disput sich in typischen Konstellationen (etwa im Streit zwischen deduktiv-nomologischer und rationaler Handlungserklärung) mit weltanschaulich-praktischen Optionen verbindet. Indessen geht es hier nicht nur um konzeptuelle Alternativen, sondern ebenso um reale Differenzen der Seinsart, denen unterschiedliche Grundhaltungen zur Welt korrespondieren: Eine erfundene oder gefundene, eine geschaute, eine gelebte oder eine gemachte Ordnung interessieren unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten.<sup>70</sup> Ist die eine Gegenstand der Theoria, so die andere Kriterium der Kunst oder Zielwert der Politik; die ersten Philosophen etwa sind geradezu als Betrachter der himmlischen, ansichseienden und vollkommenen Ordnung definiert. Schließlich berührt die Frage nach dem Status, unabhängig von der Alternative subjektiv/objektiv, das Problem, ob Ordnung ein transzendentaler, unhintergebar Begriff ist, der mit Sein und Erkennbarkeit überhaupt zusammenfällt, oder eine graduierbare Qualität benennt, die mehr oder weniger ausgeprägt sein (oder auch ganz fehlen) kann.

Die abstrakte Frage nach dem ontologischen Status nimmt konkretere Konturen an, wenn wir sie mit dem Gesichtspunkt der *Funktion* zusammenschließen und danach fragen, was Ordnung für unser Denken und Tun leistet. Zahlreiche Aspekte sind bereits zur Sprache gekommen, die diese Funktion im Horizont des Mythos illustrieren. Es sind teils objektive Funktionen der Gegenstandskonstitution, teils subjektive Funktionen, welche die Ord-

69 A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einführung in die verstehende Soziologie* [1932], Frankfurt am Main 1974; P. Berger / Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 1969; N. Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt am Main 1984.

70 Waldenfels, a.a.O., 95 ff.

nungsstiftung für den menschlichen Wirklichkeitsbezug erfüllt. Nach seiner »objektiven« Funktion ist Ordnung konstitutiv sowohl für das allgemeine Wirklichkeitsverständnis wie den konkreten Weltentwurf des Mythos. Durch seine allgemeinsten Denkformen artikuliert der Mythos einen bestimmten Entwurf darüber, was als Wirklichkeit erscheinen kann – einen Entwurf, durch den er sich etwa vom Realitätsverständnis der Wissenschaft unterscheidet. Die Wahrnehmung von Affinitäten zwischen natürlichen, menschlichen und göttlichen Verhältnissen oder aber deren strenge Abtrennung in isolierten Bezirken bildet in diesem Sinn eine Basisoption des Wirklichkeitsverständnisses. Mythosforschung arbeitet hier als eine Art Transzendentalanalyse, die in der Erhellung allgemeinsten Begriffsformen das ontologische Grundgerüst der mythischen Welt bestimmt.<sup>71</sup> Die Eigenart mythischer Raum- und Zeitwahrnehmung oder mythische Kausalitätsvorstellungen gehören zum Thema solcher Untersuchungen. Das andere sind die besonderen Ordnungsfiguren, die typischen Grundmuster sozialer, politischer, natürlicher oder religiöser Ordnung, die einzelne Wirklichkeitsbereiche strukturieren und darüber hinaus zum Teil das Weltbild im ganzen prägen. Was von seiten des Objekts als Weltbildung erscheint, kann von seiten des Subjekts in seiner theoretischen oder praktischen Funktion für die mythische Darstellung und Verarbeitung betrachtet werden. Die Wahl zwischen verschiedenen Ordnungsrastern impliziert eine Entscheidung darüber, was wir als angemessene Beschreibung und Erklärung eines Gegenstandes akzeptieren; sie drückt aus, wofür wir uns in der Betrachtung der Welt interessieren: Soziale Phänomene nach der Logik des naturwissenschaftlichen Erklärens oder des hermeneutischen Sinnverstehens durchsichtig zu machen bedeutet, etwas anderes als Phänomen hervortreten zu lassen. Modifiziert wird nicht nur das *explanans*, sondern das *explanandum* selber: Es geht nicht nur darum, daß wir ein Phänomen je *anders* begreifen, indem wir es in seinem organischen Zusammenhang, seinem sinnhaften Gehalt, seinem notwendigen Verursachtsein explizieren, sondern ebenso darum, daß wir es *als* etwas anderes begreifen und identifizieren. Diese Option ist eine, die unmittelbar mit unserer Selbstdefinition zusammenhängt, mit unserer Ver-

71 Vgl. E. Cassirer, »Die Begriffsform des Mythos«; Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*.

ständigung darüber, wie wir uns in der Welt situieren, als was wir uns selber und die Welt begreifen wollen: ob als mechanisches Räderwerk, in das wir tätig eingreifen oder in dem wir willenlos mitfunktionieren, oder als Sinnzusammenhang, an dem wir uns orientieren und dessen Sinnhaftigkeit wir verantwortlich mitgestalten. Ordnung und Ordnungsformen gehen konstitutiv in unser Welt- und Selbstbild ein.

Die Funktion von Ordnung ist die Kehrseite unseres *Interesses* an Ordnung: In Frage steht nicht nur, was Ordnungsschemen für unser Welt- und Selbstverhältnis faktisch leisten, sondern in welchem Sinn und aus welchen Motiven heraus wir ein Interesse an ihnen nehmen. Im weitesten Sinn weist gerade der Mythos, indem er uns mit dem Anderen der Ordnung konfrontiert, auf die Funktion (bzw. das Interesse an) der Ordnung als solcher. Der in Schöpfungsmythologien vorgeführte Kampf zwischen Chaos und Kosmos macht deutlich, daß Ordnung keine gesicherte Errungenschaft, sondern ein bleibendes Problem ist. Mythische Erinnerung hält die Gefährdung gegenwärtig, das Ritual ist periodischer Nachvollzug des Urstreits von Schöpfung und Zerstörung: Sie lassen die existentiellen Motive nachvollziehen, die sich sowohl positiv mit der Ordnungsbildung wie negativ mit der Abwehr des Ordnungslosen und der Flucht aus dem Chaos verbinden. Ordnung zeigt sich als unverzichtbare Grundlage menschlichen Existierens, als etwas, das allem Erkennen und Handeln als Bedingung immer schon vorausliegt und an dem wir gleichzeitig mitbauen, an dessen Entfaltung und Vervollkommnung wir Anteil nehmen. In basalstem Sinne unhintergebar ist sie als Voraussetzung des Denkens und Sprechens: Ohne sie in Anspruch zu nehmen, können wir nicht einmal die Frage nach dem Sinn von Ordnung stellen. Konkreter ist sie Grundlage unserer Orientierung in der Welt und unserer Selbstverständigung, Voraussetzung des Erkennens wie des praktisch-technischen Umgehens mit der Welt. Nur wer die Gesetze der Natur kennt, kann diese beherrschen; zumindest ist das Herantragen bestimmter Raster, auch ohne Objektivitätsanspruch, Voraussetzung für ein in sich konsistentes kognitives und praktisches Operieren mit der Sache. Der Mensch ist von vornherein ein auf Ordnung angewiesenes Wesen; zu den abschließenden Leitideen seines Handelns und Erkennens gehört der Entwurf systematischer und umfassender Ordnungen. Namentlich im ethisch-ästhetischen Kontext kommt die Wertschät-



zung der Ordnung zum Ausdruck. Das Hineinwachsen in gute Ordnungen und Hervorbringen des inneren Ausgleichs sind ebenso pädagogische Leitbilder, wie die Gerechtigkeit mit dem Begriff von Maß und Gleichheit, das Verderben mit Maßlosigkeit und Pleonexie assoziiert wird. Die wahre Seinsordnung steht dem Guten und Schönen nicht als Anderes gegenüber, sondern ist wesentlich von ihm her gefaßt.

Nun geben diese Überlegungen zu Status, Funktion und Interesse des Ordnungsgedankens keine abschließende Antwort auf die Frage nach seiner Gültigkeit. Trotz seiner funktionalen Einbettung bleibt der Begriff voraussetzungsreich; namentlich zwei Aspekte sind problematisiert worden: seine äußere Grenze und sein innerer Zwiespalt.

### 6.3.2 Grenzen der Ordnung

Ordnung sollte ein Defizit der Gestalt beheben, und dies in ontologischer wie logischer Sicht. Die Gestalt erwies sich als nur labile Gegenpotenz gegen die Auflösungskräfte des Chaos, und sie war in sich von nur begrenzter Rationalität: einerseits in unregelter Pluralität neben anderen, andererseits ein irreduzibles Datum in sich. Die Integration in die höherstufige Konstellation der Ordnung sollte die einzelne Gestalt in ihrer Begründetheit aufweisen und sie zugleich in ein rational rekonstruierbares Verhältnis zu anderen Gestalten setzen. Die von der Ordnung verschaffte Intelligibilität geht weiter als das Begreifen der Gestalt, doch stößt sie ihrerseits, und zwar nach analogen Hinsichten, an Grenzen. Die Rationalität der Ordnung erweist sich im Blick auf das Einheit-Vielheit-Problem wie im Blick auf die Frage der Begründung als defizient.

Auf das Einheit-Vielheit-Problem ist die Ordnungsvorstellung ihrem Begriff – als Einheit des Vielen – wie ihrem mythologischen Ort nach konstitutiv bezogen. Sie entsteht durch Ausdifferenzierung des ursprünglich Einen und Rückführung der pluralen Gestalten zur gegliederten Ganzheit. Diese ist je nach gewählter Ordnungsperspektive verschieden strukturiert. Nun verkörpern solche Ordnungsfiguren, sofern sie weder abstrakt von einem höchsten Allgemeinen ausgehen, das sie systematisch aufgliedern, noch von einem ersten Grund her planmäßig aufgebaut sind, nicht

den letzten Grad an Einheitsbildung. Ihre Einheit ist gleichsam in sich plural verfaßt, ohne daß das Strukturprinzip solcher Pluralität vom Ordnungstyp selber expliziert und begründet werden könnte. So erstaunt es nicht, daß die Transformation der Ureinheit zum gegliederten Mannigfaltigen ideengeschichtlich zunächst als Zwischenschritt erscheint, als Zwischenschritt zwischen dem undifferenziert-gestaltlosen Einen und der strengen begrifflichen Einheit; der Polytheismus ist für Schelling die Zwischenphase zwischen dem anfänglichen und dem wahren Monotheismus. Begrifflich ist es ein Zwischenschritt, der im nachhinein je nach Einschätzung als unbefriedigendes Übergangsstadium oder aber als das eigentlich Heilsame verstanden wird, das gegen seine erneute Überformung durch ein höheres Allgemeines zu bewahren ist. Die Pluralität der Ursprungsmächte, der Konflikt der Wertordnungen ist ein im Rahmen des genealogischen Denkens nicht wirklich behebbares Problem. Die Pluralität des Polytheismus bleibt die des Nebeneinander, des Raums.<sup>72</sup> Die klarste Antwort ist dann die monotheistische, die sich erstmals bei Xenophanes ankündigt, die aber zugleich das Ende des Mythos bedeutet. Die Autarkie des aristotelischen »Ersten Bewegers ist die Aufhebung aller Gewaltenteilung.«<sup>73</sup> Im Blick darauf kann man die Hesiodische *Theogonie*, sofern sie die Etablierung des Reichs des Zeus mit dem Ordnungsdefizit der göttlichen Gewaltenteilung vereint, als »genuine Übergangsform zwischen Mythos und Metaphysik« verstehen.<sup>74</sup>

Wenn wir uns vom Prototyp mythologischer Ordnung, dem polytheistischen Götterhimmel, entfernen und den Ordnungsgedanken abstrakter fassen, so können wir im Gesagten zwei verschiedene Grenzen der Einheit erkennen: Die begrenzte Einheit des Mannigfaltigen innerhalb einer Ordnung und die Koexistenz verschiedener Ordnungen (bzw. Ordnungstypen) nebeneinander. Das Beispiel des Polytheismus kann für beides stehen, sofern wir den einzelnen Gottheiten, die innerhalb des Herrschaftsbereichs des Zeus nach einem nur partiell rationalisierbaren Distributionsmuster zusammengehalten sind, für sich als Repräsentanten bestimmter Ordnungsbereiche auffassen; Max Weber hat die nicht-

72 Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, 238 ff.

73 Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 36.

74 Voegelin, a.a.O., 127.

reduzierbare Wertpluralität, die er zum Kennzeichen der Moderne rechnet, in ausdrücklicher Anspielung an den antiken Polytheismus, den Kampf der vielen unsterblichen Götter beschrieben.<sup>75</sup> Die Heterogenität der Geltungssphären, in welcher sich die Pluralität der Gestalten widerspiegelt, ist für die Moderne zur zentralen Herausforderung geworden: sei es als ethisches Problem – im Konflikt von technischen, moralischen, politischen etc. Imperativen – oder als Problem einer allgemeinen Rationalitätstheorie: Ob es eine Vernunft der Vernunftformen, eine Ordnung der Ordnungen gebe – geben kann, geben soll –, wird zur offenen Frage. Auch unabhängig von allem Anklang an tragische Kollisionen bleibt die Pluralität für unsere normale Lebenswelt konstitutiv: Unausweichlich leben wir in verschiedenen Ordnungsbereichen zugleich, die sich zum Teil überschneiden, teils als inkomensurable Größen auseinanderfallen.<sup>76</sup>

Wenn die im Mythos sich meldende Tendenz zum Monismus die unstrittige Richtung markiert, in welcher sich spekulative Philosophie aus ihm herausbildet, so ist diese Entwicklungsrichtung nicht ohne Zwiespalt. Ihr tiefster Zweifel ist, ob die neue Einheit besser sei als die alte, die überwundene Ungeschiedenheit des Chaos – die Furcht, daß die Einheit des Begriffs, des Systems und des Universalen den gewonnenen Freiheits- und Selbstbehauptungsraum des Subjekts wieder zunichte mache. Wenn Tillich davon spricht, daß der Polytheismus durch den Imperialismus eines Gottes überwunden wird<sup>77</sup>, läßt er solche Furcht mitanklingen. Nach Weber ist es eine Herausforderung an den heutigen Menschen, mit der irreduziblen Vielfalt der Orientierungen zurechtzukommen, einer Vielfalt, die nicht mehr im Zeichen der Tragik steht, sondern als Bedingung von Vernunft und freier Selbstverantwortung aufzunehmen ist. Es ist eine Herausforderung, der sich das Denken nicht immer stellt, ja, in prominenten Tendenzen gerade entzieht. Die Überwindung der Vielfalt in Gestalt des philosophisch verfestigten Monismus wird von Zeitgenossen als ambivalente Figur wahrgenommen: Die Kritik am Modernismus ist darin Kritik an der zu Ende geführten metaphysischen Tradition

75 M. Weber, »Wissenschaft als Beruf«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen <sup>4</sup>1973, 582-613, 603 ff.

76 Vgl. Waldenfels, a.a.O., 164.

77 Tillich, a.a.O., 240.

mit ihrer Universalisierungs- und Singularisierungstendenz. Die Kritik am Identitätsdenken, das Plädoyer für Vielheit und Verschiedenheit gegen die Vereinheitlichungsmythen der Vernunft, der Menschheit und der Geschichte, das erneuerte Lob des Polytheismus – solche Stellungnahmen revidieren das langhin gültige Urteil über das Rationalitätsdefizit polytheistischer Weltdeutung. Mit ihnen steht, sofern wir Schellings religionsgeschichtliche Einordnung teilen, die Geltung mythischen Denkens als solchen in Frage.

Ohne diesen weiteren Fragehorizont zu involvieren, ist für die mythische Ordnungsbildung zunächst beides festzuhalten: der affirmative Gehalt und stabilisierende Effekt der Ordnungskonstitution *und* die unleugbare Intelligibilitätsgrenze – die begrenzte Explikations- und Begründungskraft – der Ordnungsvorstellung. Wie das Viele zusammenhänge, woraufhin das einzelne zu begreifen sei, welches die Transparenz des Ganzen sei, findet hier eine gehaltvolle, doch nicht abschließende Antwort. Das eigentliche Begründungsdefizit besteht darin, daß die bestimmte Ordnungsform – analog der Gestalt – ein Gegebenes ist, das Anderes begreifen läßt, ohne selber aus einem Ersten hergeleitet zu sein. Nach verschiedenen Richtungen wird in der Folgegeschichte der Philosophie über dieses letzte Gegebensein hinausgegangen. Neben der für den Mythos charakteristischen (und in die Metaphysik hineinwirkenden) Transposition der Seins- in eine Sollensordnung sind zwei Wege der Philosophie zu nennen. Der eine ist der Weg der Ontologie, die Ausarbeitung einer allgemeinen Seinslehre, von der her gegebenenfalls auch eine Ordnungskonzeption neu formulierbar ist (z. B. die scholastische *analogia entis*); der andere ist der Gang zum Subjekt, der das Gegebensein objektiver Geltungen und Ordnungsformen nicht mehr als unbefragt Letztes stehen läßt. Der erste führt über den Mythos hinaus, der zweite findet seine erste, begrenzte Artikulation noch innerhalb des Mythos selber (7).

### 6.3.3 Vom Zwiespalt der Ordnung

Nicht nur die mangelhafte Einheit und Rationalität macht das Problem der Ordnung aus; vielmehr steht deren Leitidee selber in Frage. Ordnung erscheint als zwiespältige Größe nach beiden in ihr enthaltenen Stoßrichtungen: Problematisch scheint die durch sie bewirkte Vereinheitlichung wie die rationale Strukturierung. Nicht die defizitäre, sondern die übersteigerte Ordnung ist Stein des Anstoßes. Ganzheit und Ordnung sind die beiden Titelworte, die das vom Mythos positiv Geleistete, seine konstitutive Funktion umreißen – und gleichzeitig Aspekte seiner Fragwürdigkeit benennen. Die Kritik am Ordnungsdenken wendet sich auf der einen Seite gegen die Geschlossenheit, den Totalitätsanspruch, den Monismus; auf der anderen gegen die restlose Ausmerzung des Regellosen, die vollständige Rationalität, die Starrheit der Struktur. Als Gegeninstanzen werden einerseits das Viele und Verschiedene, andererseits das Kontingente, Irrationale, Chaotische ins Feld geführt.

Der Vorbehalt gegen die verabsolutierte Einheit ist schon mehrfach angeklungen. Er enthält zwei Stoßrichtungen, die sich zum einen gegen das absolute Einssein mit sich, zum anderen gegen das Einssein von allem wenden. Das erste ist analog bei der Problematisierung der Gestalt erörtert worden: Die absolute Selbstgleichheit, Selbstbezüglichkeit und Identität beruht auf dem Ausschluß aller Andersheit und Prozessualität. Es ist das Schreckbild einer in sich vollständig homogenen Ordnung, die alle innere Pluralität und Diversität unterdrückt, einer geschlossenen Ordnung, die in unveränderlicher Statik mit sich identisch bleibt. Die Angleichung wird potenziert durch den totalitären Ausgriff auf alles: Absolut ist die Ordnung, die kein Außen, kein Ordnungsloses und keine andere Ordnung neben sich toleriert. Es ist die Richtung, die als metaphysische Tendenz zum Monismus sichtbar geworden ist und darin den Zwiespalt der philosophischen Überwindung des Mythos zeigte: Die Rehabilitierung der Vielfalt, wie sie O. Marquard fordert, versteht sich auch als Einspruch gegen diese Überwindung, als Plädoyer für die Geschichten im Plural, für die Vielfalt der Orientierungen und gegen den Monomythos, zu dem sich die Philosophie verfestigt hat.<sup>78</sup> Einen zentralen

78 O. Marquard, »Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Poly-

Streitpunkt in der Auseinandersetzung um Moderne und Postmoderne bildet der Status von Einheit und Allgemeinheit: Wo die einen die zwanghafte Vereinheitlichung anprangern, verteidigen die anderen den durch den modernen Universalismus erreichten Freiheitsspielraum (der reale Verschiedenheit erst ermöglicht). Angesichts der totalitären Erstarrungen einheitlicher Ordnungen – in Heilslehren, geschlossenen Weltbildern, imperialistischer Politik – kann die nicht-domestizierte mythische Pluralität in der Tat als Korrektiv erscheinen. Allerdings bleibt ihre subversive Potenz mit dem eigenen Zwang des Mythischen – jener Seite der Nichtbeherrschung und Wiederholung, worin auch das Zwanghafte des Logos als Reflex des mythischen Banns erscheint – zu vermitteln.

In Frage aber steht nicht nur das Verhältnis von Einheit und Vielheit, sondern von Ordnung und Chaos: Als problematisch erscheint nicht nur, daß alles zur Totalität vereint, sondern daß alles geordnet und rational strukturiert sei. Der repressive Effekt der Vereinheitlichung wird verstärkt durch die Unterstellung einer vollständigen Transparenz und durchgehenden Regulierung. Die Ausmerzungen aller Zonen der Diffusität und Kontingenz gehört zu den Utopien der totalen Rationalität, die alles begreift, indem sie nicht nur auf alles ausgreift, sondern jedes ganz durchdringt, kein Dunkel in ihm läßt. Es ist das Projekt einer restlosen Überwindung des Chaos, wie es in Menschheits- und Wissenschaftsutopien entworfen wurde, das Ideal einer vollkommen vernünftigen bzw. universal determinierten Welt. Es liegt auf der Hand, daß diese Hypostasierung Widerstand theoretischer wie praktischer Art hervorrufen mußte. Zum einen stellt sich die Wahrheits- oder Objektivitätsfrage. Was verbürgt uns, daß die Natur letztlich Ordnung und nicht Chaos ist? Die Annahme von Ordnung überhaupt ist die umfassendste Setzung, eine metaphysische Unterstellung – auch wenn wir nicht zirkelfrei von ihr absehen können. Und auch wenn wir das notwendige Gegebensein von Ordnung als Grundtatbestand ansehen, was spricht dafür, daß wir in unserem Sprechen, Erkennen und Handeln auf den *ordo rerum* stoßen und nicht einfach uns in unseren selbstgestrickten Mustern bewegen; ja, welchen Sinn macht es überhaupt, die Konvergenz sub-

mythie«, in: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1984, 91-116, 110.

jektiver (sei es universal) und objektiver Ordnungsfiguren in Frage zu stellen? Auf der anderen Seite erhebt sich die Frage nach dem Wert von Ordnung. Was spricht für die normative Präferenz zugunsten der Ordnung; können wir sie anders denn pragmatisch begründen? Und auch wenn wir den Wert »an sich« von Ordnungen dahingestellt sein lassen, bleibt offen, wie wir das menschliche Ordnungsbedürfnis einzuschätzen haben. Gerade dieser Punkt ruft kontroverseste Stellungnahmen hervor. Dabei ist wichtig, zwei Ebenen auseinanderzuhalten: die Frage nach der Unverzichtbarkeit von Ordnung überhaupt und die Infragestellung bestimmter, herrschend gewordener Ordnungsfiguren. Die gängigen Brandmarkungen der Ordnung als Regeln des Ausschlusses und der Disziplinierung<sup>79</sup> verstehen sich nicht als Plädoyer für Ordnungsverzicht schlechthin. Indessen ist das Problem, beide Ebenen in concreto tatsächlich trennen zu können. Sowohl die Kritik der herrschenden Diskursordnung kann in Verlegenheit geraten, andere, sach- und menschengerechtere Ordnungsformen benennen zu müssen, wie umgekehrt die Affirmation von Ordnung zwischen festgestellten und selber konstruierten, aber auch zwischen in sich werthafter und strategisch festgesetzten Ordnungen oszillieren kann. Bezeichnend ist, daß Platon – wie andere Autoren – beide Begriffe, *taxis* und *kosmos* im gleichen Zusammenhang ins Spiel bringt: die durch herrschaftlichen Befehl erlassene Ordnung (etwa die Aufstellung des Heers durch den Feldherrn – ähnlich der Doppelbedeutung von *ordo/ordre*) und die schöne Anordnung einer in sich gegliederten Ganzheit.<sup>80</sup> Ordnung kann Resultat von Herrschaft, auch von Unterdrückung sein, und sie kann ebenso die Struktur einer harmonischen inneren Selbstentfaltung sein. Demjenigen gegenüber, das durch sie geordnet und reguliert wird, kann sie sich konstruktiv wie destruktiv auswirken, als Grundlage der Entwicklung seiner Potentiale wie als Hemmnis und Zerstörung. Die Schwierigkeit ist, daß wir nicht ohne weiteres die Ordnung schlechthin (als unverzichtbare oder produktive Grundlage) von den je konkreten (und möglicherweise repressiven) Ordnungsfiguren ablösen können.

79 Foucault, *L'ordre du discours*.

80 Nach anderer Hinsicht lassen sich die beiden Begriffe dem (handwerklichen, politischen, militärischen) Herstellen einer Ordnung bzw. dem Gegebensein einer zu schauenden Ordnung zuweisen; vgl. Kuhn, a.a.O.

Zur Ambivalenz der Ordnung gehört, daß wir nicht einfach ihre positive von ihrer negativen Seite abtrennen, gute und schlechte Ordnungen gegeneinander ausspielen können. Es geht um den Zwiespalt einer Ordnung, »die ermöglicht, indem sie verunmöglicht, die eingrenzt, indem sie ausschließt, die formt, indem sie verformt.«<sup>81</sup> Ordnung ist an ihr selber eine befreiende und unterdrückende Potenz. Die Ordnung des Geistes und der Gerechtigkeit befreit aus Naturwüchsigkeit, Orientierungslosigkeit und Gewalt; für das Subjekt bedeutet die Errichtung einer inneren Ordnung (als Hierarchie der Seelenkräfte bei Platon, als Individuation bei C. G. Jung) die Gewinnung von Souveränität. Auf der anderen Seite ist Ordnung mit Gewalt und Unterdrückung liiert: Der kollektiven Verdrängung fällt das Bewußtsein davon anheim, in welchem Maße die Stiftung von Institutionen auf Akten der Gewalt beruht, ja, in welchem Maße bestehende Ordnungen nicht nur Strukturierungen unseres Lebensraums, sondern Einengungen, Gefängnisse sind. Dieser Zwiespalt ist nicht zu überwinden oder global auf zwei Seiten aufzuteilen. Auch die vollendete Schönheit des Ganzen kann den Teilen – ja, dem Ganzen selber – Unrecht tun.

Der zwiespältige Status der Ordnung stellt auch ihr Verhältnis zu ihrem Anderen in ein neues Licht. Die Problematisierung der Ordnung ist eine Problematisierung des Übergangs vom Chaos zur Ordnung: Fragwürdig wird, ob die restlose Überwältigung – Eingrenzung, Überformung, Vernichtung – des Chaos als Ideal zu gelten hat. Eher geht die Befürchtung dahin, daß totale Rationalität in Irrationalität umschlägt<sup>82</sup>, daß totale Ordnung, die ihr Anderes absorbiert und verflüchtigt, sich selber widerlegt, als Ordnung aufhebt. Ähnlich wie sich die absolute Selbstidentität der Gestalt zur abstrakten Referenz entleert, verliert absolute Ordnung – ohne zu ordnendes, widerspenstiges Material – gleichsam ihren Ordnungscharakter. Ordnungskraft bewährt sich im Vollzug; als starre Struktur wirkt sich Ordnung als Fessel, nicht als kreative Potenz aus. In grundsätzlicher Weise ist das Verhältnis von Ordnung und Chaos in der Chaostheorie neu bedacht worden. Nicht zufällig rückt dabei die ästhetische Ordnung in den Blick, ist doch Schönheit ein untrügliches Zeichen gelungener

81 Waldenfels, a.a.O., 11.

82 Lovejoy, a.a.O., 396.



Ordnungsbildung, ohne daß damit eine rationale Rekonstruierbarkeit unterstellt wäre. Einen in unserem Zusammenhang richtungsweisenden Vorschlag hat F. Cramer unterbreitet, indem er die ästhetische Proportion, wie sie exemplarisch im Goldenen Schnitt realisiert ist, als »prozessuale Struktur« – die schöne Form als »dynamische Form« – interpretiert, die sich auf der Grenzlinie zwischen Chaos und Ordnung bewegt: »Schönheit, wirkliche Kunst, ist eine ›Flucht nach vorne‹; sie entsteht, wenn ein dynamisches System gerade noch vor dem Chaos ausweichen kann; Schönheit ist eine *Gratwanderung* zwischen Chaos und Ordnung«, eine Gratwanderung zwischen dem »Risiko zweier Abstürze«: ins Chaos und in Erstarrung.<sup>83</sup> Die tiefgreifende Umdisposition gegenüber der traditionellen Konstellation besteht darin, daß nicht der polare Gegensatz für sich, sondern die Mitte zwischen den Extremen den Kulminationspunkt definiert.<sup>84</sup> Wahre Formbildung und Ordnung findet hier im Übergang, auf der instabilen Grenze zwischen Zersetzung und Erstarrung statt. Viele Naturbildungen (Muscheln, Blätter etc.) verkörpern diese ästhetische Anordnung, deren mathematische Formulierung ins Unendliche bzw. die unendliche Prozessualität (der Approximation) weist; in idealtypischer Zuspitzung stehen sich die Goldene Zahl (als irrationalste aller Zahlen) und der Bruch 1:1, der in reiner Selbstidentität aufgeht, als Extreme gegenüber.<sup>85</sup> Daß Naturbildungen auf dieser Schwelle zwischen Dissonanz und Konsonanz zustande kommen, daß gerade der Übergang der Ort des Neuen ist, verdeutlicht das Gewicht dieser Umakzentuierung gegenüber der ihrerseits zum starren Schema verkommenden Opposition von Chaos und Kosmos.

Nun scheint die Differenz zum Teil eine terminologische zu sein. Offensichtlich bringen wir den Ordnungsgedanken auf zwei verschiedenen Ebenen ins Spiel, wenn wir die schöne Ordnung und harmonische Gestalt in einem bestimmten Verhältnis – an der Grenze, im Übergang – zwischen Ordnung und Chaos sehen. Auch wenn wir diesen höheren Zustand nicht selber mit dem

83 F. Cramer, *Gratwanderungen*, Frankfurt am Main 1995, 46, 59 f., 63.

84 Ähnlich definiert Aristoteles die Tugend als Mitte zwischen Extremen (Tapferkeit als Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit) und unterstreicht, daß diese Mitte ethisch kein Mittleres, sondern ein Äußerstes und Schwierigstes ist.

85 Cramer, a.a.O., 55.

Ordnungsbegriff belegen<sup>86</sup>, bleibt in der Sache das Verhältnis beider Ebenen das zu Bedenkende. Was in ihm zum Ausdruck kommt, ist ein Vorbehalt gegenüber der einfachen Dualität von Chaos und Kosmos, ein Bewußtsein davon, daß die gänzliche Überführung des ungeordneten Mannigfaltigen in Ordnung und Gestalt mit einem Verlust einhergeht, daß sie die Überwindung der Angst durch eine neue Bedrohung erkauft. Deshalb wohnt jeder Ordnung die geheime Sehnsucht inne, Grenzen zu sprengen, Ordnung zu transzendieren. Die diffizile Gratwanderung solcher Überschreitung besteht nach Waldenfels darin, Transgression nicht in Regression zurückfallen zu lassen, nicht, was der Ordnung vorausliegt und was über sie hinausgeht, ineinsfallen zu lassen<sup>87</sup>; korrigiert wird die Starrheit nicht durch Entformung. Es ist bemerkenswert, daß Waldenfels die positive Überschreitung in ganz ähnliche, prozessuale Termini kleidet wie Cramer die Schönheit der Form: »Transgression besagt nicht den Erwerb eines *status supraordinalis*, sondern einen ständigen Grenzverkehr, der sich einer Einfriedung widersetzt, ohne einer Entgrenzung nachzujagen.«<sup>88</sup> Das Außer-Ordentliche und die wahre Ordnung – die Ordnung des Schönen, des Lebens, der Kunst – bewegen sich in einer analogen Konstellation. -

Ob wir nun das Wahre als wahre Ordnung oder als Jenseits der Ordnung definieren – unhintergebar scheint Ordnung, ähnlich der Gestalt, eine grundlegend ambivalente Größe. Sie ist ein Zielwert der kosmogonischen Entstehung, ein Fundament aller Erkenntnis und Maßstab des gelingenden Lebens – und gleichzeitig eine Begrenzung und, in ihrer Verfestigung und Totalisierung, eine Bedrohung. Keine begriffliche oder affektmäßige Konfusion ist dafür verantwortlich, daß Identität und Ordnung zwiespältige Größen, positiv wie negativ besetzt sind. Sie enthalten in unhintergebarer Doppelung beide Seiten in sich. Die Kosmisierung der Welt ist die notwendige Gegenbewegung gegen die Negativität des Chaos, die schöne Gestalt und vollendete Ordnung ihr notwendiges Telos; gleichzeitig erweist sich die Bewegung als ein nie zu seinem Ende kommender Prozeß – ja, als ein Prozeß, dessen

86 Cramer selber verwendet für diese höhere Struktur nicht den Ordnungsbegriff, wohl aber Begriffe wie Form, Struktur, Proportion.

87 Vgl. Waldenfels, a.a.O., 194.

88 Ebd., 196.

Verfestigung zum Resultat auch das Zeichen des Zwangs, der Verdrängung, der Erstarrung an sich trägt. Gerade der Mythos ist es, der den Zwiespalt der Ordnung unübersehbar vor Augen führt, der die Weltwerdung als unabgeschlossene zeigt und die Überwindung des Chaos ins Immer-Wieder verlegt. Im Mythos ist das Bewußtsein davon wach, daß die geordnete Welt, in der wir leben, auf einem anderen aufruht, das nie zur Gänze in sie eingeholt wird: »Immer noch liegt im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unbegreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest.«<sup>89</sup> Noch abgründiger als die Unerledigtheit des Konflikts ist das Bewußtsein davon, daß dieser nie eingeholte Rest ein Heilsames ist: daß er die Ordnung als lebendige erhält, sie vor der Erstarrung bewahrt. Spiegelbildlich zum Negativen hat das Affirmative in Mythos und Metaphysik einen je differenten Status. Die Metaphysik, die das Negative verdrängt, setzt auf die reine Positivität von Identität und Ordnung – die sie damit selber ins Zwielicht von Formung und Repression rückt. Demgegenüber liegt der Vorzug, gleichsam die objektive Wahrheit des Mythos darin, das Negative nicht zu leugnen und vor seinem Hintergrund die befreiende, doch nie ungebrochene Macht der Formierung von Welt und Selbst zu erweisen.

89 F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* [1809], in: *Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 7, Stuttgart / Augsburg 1860, 359 f.

## 7. Die Heraufkunft des Subjekts und das Ende des Mythos

### 7.1 Selbstwerdung und Seinsdenken: Das Subjekt zwischen Mythos und Metaphysik

Der Weg vom Ursprung über die Gestalt zur Ordnung ist keine bloße Abfolge theoretischer Denkfiguren. Ursprungsbesinnung, Formbildung, Ordnungsdenken sind Modi und Stadien menschlicher Weltorientierung, in denen sich begriffliche Verständigungsrauer mit Motiven praktischer Selbstvergewisserung verschränken. Die Ontologie des Mythos steht von vornherein im Umkreis unseres umfassenden Welt- und Selbstbezugs und ist mit Interessen und Motiven verknüpft, die auch unsere praktische Existenzbewältigung bestimmen. Als heimlichste Sehnsucht des Mythos hatte Blumenberg jene erkannt, die erst von späteren Denkformationen auf den Begriff gebracht wird: den Menschen als Subjekt der Geschichte einzusetzen. So gesehen, hat die im Mythos beginnende und in der Metaphysik sich fortschreibende Denkgeschichte ihre Gerichtetheit im Streben nach der Selbstbehauptung des menschlichen Subjekts, durch welche dieses seine ursprüngliche, innere wie äußere Schwäche überwinden soll. Die denkerische Weltaneignung, die den Vorrang des Objekts bricht, ist eine Auseinandersetzung mit der *conditio humana*: Ist deren ungeschützte Bewußtwerdung die Angst, so geht das Streben der Reflexion auf deren Überwindung.

Dieser Weg des Denkens ist hier nachzuzeichnen und seine Tragfähigkeit zu überprüfen: Zu fragen ist, ob er den ihn leitenden Intentionen gerecht zu werden vermag oder sich als Engpaß und Dilemma erweist. Die Dringlichkeit und Schwierigkeit der Frage ergibt sich aus der eigentümlichen Anlage dieses Wegs, aus dem spannungsgeladenen Verhältnis der beiden Hauptstoßrichtungen, auf die er zielt: Wirklichkeitskonstitution auf der einen, Selbstwerdung auf der anderen Seite. Diese beiden Zielrichtungen werden zum einen gemeinsam, gleichsam in Parallelbewegung, zum anderen in antagonistischer Wendung gegeneinander – als Selbstbehauptung gegen die festgelegte Seinsordnung – verfolgt.

Auf der einen Seite läßt sich der Weg vom Chaos zum Kosmos als Herausbildung einer in sich geordneten, dauerhaften Welt verstehen. Die Schöpfungsmythologie ist die genealogische Entfaltung der Grundlagen des Wirklichen, sie ist das narrative Pendant einer Metaphysik der wahren Welt. Sie zeichnet den Weg nach, der aus der Negativität des Formlosen zur Setzung fester Fundamente und Bildung von Gestalt und Ordnung führt. Ihr Impuls entspringt einem Seinsinteresse, das sich gegen die Destruktivität des ersten Ursprungs, des Unbestimmten und Nichtseienden wehrt, um sich des tragenden Grundes und der Ordnung des Seienden zu versichern. Von Anfang an ist die Nachzeichnung dieser Genese zugleich ein Weg der Selbstvergewisserung, des Standgewinns des Subjekts in der Welt und in sich selber. Jene geheimste Sehnsucht des Mythos, dem Menschen Souveränität zu verleihen, und die Zielrichtung eines emphatischen Seinsdenkens kommen zur Deckung; ihr regulierendes Telos ist ein und dasselbe. Nicht zuletzt läßt sich diese Konvergenz im Ausgang von der existentiellen Leitintention, der Angstbewältigung, verdeutlichen. Daß Angst die Grundbefindlichkeit des Menschen ist, wird nicht nur vom mythisch-metaphysischen Denken, sondern desgleichen von der modernen Subjektphilosophie, vor allem der Existenzphilosophie zum Ausdruck gebracht. Solche Angst, die immer Angst des Subjekts um sich selber, um das eigene Sein ist, kann verschiedene Ausrichtungen annehmen: Sie kann sich auf Übermacht und drohende Aggression von außen, auf die Unbestimmtheit und Unfaßbarkeit des Anderen, aber ebenso auf die Bestimmungslosigkeit und Haltlosigkeit des eigenen Selbst richten. Sie scheint ihre Wurzel zum einen in der Erfahrung der Bedrohtheit und Wehrlosigkeit zu haben, zum anderen in einer Tendenz der Entformung, des Bestimmungsverlusts, die sowohl das eigene Selbst wie die umgebende Wirklichkeit betreffen kann. Ihnen entsprechen zwei globale Strategien der Angstbewältigung: die Macht-Umverteilung – subjektive Machtaneignung bzw. Depotenzierung des Fremden – und das Bemühen um Bestimmtheit und Gestalt (bzw. um Überwindung des »Triebes zur Entformung«<sup>1</sup>). Zum Teil decken sich beide Vorgehen im Effekt: Die Brechung der Macht des Fremden kann typischerweise in der Aufhebung seiner ungeformten Alleinheit bestehen; die Unterwerfung fremder Übermacht und die

1 Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, 47.

Verleihung seinsmäßiger Festigkeit ans Fremde sind gleichermaßen angstbannend. Ängstigend ist das Übermächtige wie das Formlos-Abgründige. Durch die Überführung zur Bestimmtheit wird Welt teils zum faßbaren, beherrschbaren Objekt, teils zum Fundament und festen Halt; auch wenn sich das Machtgefälle nicht einfach umkehrt, wird damit eine erste Bewältigung des Unbeherrschten erreicht. Zwar verlangt die Subjektwerdung die Ausbildung eigener Bestimmtheit und Macht, nicht nur den Abbau des Absolutismus des Wirklichen; doch ist der erste Schritt fraglos gegenstandsorientiert, zielt er auf Abarbeiten der Fremdheit, der sich entziehenden Unbestimmtheit des Anderen. Indem der Mythos den Dingen Namen gibt, von ihnen Geschichten erzählt, schafft er Vertrautheit in der Welt.

So sind hier beide Stoßrichtungen in ungetrennter Einheit gegeben. Das Subjekt überwindet seine Verunsicherung in dem Maße, wie die Welt ihrerseits in ihrer Begründetheit und Rationalität erkennbar wird, wie im Wirklichen selber die Zonen der Diffusität und Bedrohlichkeit schwinden. Seinsicherheit verbürgt die Sicherheit des Subjekts; Angst wird im gleichen Maße abgebaut, wie die Dinge und Phänomene in ihrer Essentialität, ihrem Insichbegründetsein freigelegt, gegen die eigenen regressiv-destruktiven Tendenzen gesichert werden. Was später Bacon als List der Unterwerfung unter die Gesetze der Natur zum Zweck ihrer Beherrschung beschrieben wird, findet implizit, und mit stärker betontem Interesse an der Wesenserkenntnis, auch hier statt. Auch ohne den Herrschaftsgedanken in den Vordergrund zu rücken, bedeutet die Rationalisierung der Welt wachsende Sicherheit für das Subjekt. Dies läßt sich für alle drei Stufen der Genealogie aufweisen: in der negativen Depotenzierung des diffusen Ganzen durch Eingrenzung und Gliederung, der unmittelbar eine gewisse Ermächtigung des Subjekts korrespondiert; in der affirmativen Konstitution des Seienden in seiner Wesensbestimmtheit, an welcher das Subjekt festen Halt findet; im Aufweis der inneren Rationalität und Geordnetheit, die dem Subjekt eine Handhabe zum Verstehen und tätigen Eingriff bietet. Am Endpunkt haben wir eine objektive Seinsordnung, die dem Subjekt als Fundament des eigenen Daseins dient: Diese in der Metaphysik ausgearbeitete Figur läßt sich in rudimentärer Gestalt schon im Anfang, in der mythologischen Ursprungsbesinnung erkennen, als deren innersten Kern M. Eliade den Seinsdurst, das Streben nach Verwurzelung im wahrhaft Seienden bestimmt hat.

Nun steht dieser ganzen Engführung von Ontologie und Selbstsein eine Gegentendenz gegenüber, die auf die Opposition beider Motive, auf die Selbstwerdung als Ablösung vom tragenden Grund, als Selbstbehauptung gegen die herrschende Ordnung zielt. Das Subjekt soll seine Identität nicht durch Teilhabe an der Seinsdichte des Wirklichen, sondern durch Emanzipation gewinnen – sei es, daß es sich schlicht unabhängig von der gegebenen Ordnung oder daß es seine Eigenmächtigkeit gegen diese behauptet. Schon im Vorausgehenden sind verschiedentlich Momente dieser Gegenwendung sichtbar geworden. Zu ihr gehört jenes anfängliche Motiv, Selbstermächtigung durch Entmächtigung des Anderen zu erreichen. Die Entdämonisierung, die dem Chaos seine Unheimlichkeit nimmt, kommt dem Subjekt von Beginn an in seinem Widerstand gegen den Sog des Ursprungs zugute. Am anderen Ende der mythologischen Weltkonstruktion kommt Selbstermächtigung als eigenständige Figur in den Blick. Die Selbstvergewisserung im Seienden bahnt gleichsam den Weg zur Selbstvergewisserung des Subjekts in sich. Diese Richtungsbestimmung scheint den ideengeschichtlichen Fortgang im ganzen zu definieren. Die Genese des Subjekts hat aus einem anderen heraus zu geschehen, das Subjekt kommt aus der Welt heraus auf sich selbst zurück, es erreicht seine Selbstsicherheit auf dem Hintergrund einer im Objekt gewonnenen Sicherheit – um sich im nachhinein als höhere Macht gegen sie zu behaupten. Nach gängiger Lesart kennzeichnet dieser Gang jenseits des Mythos das Schicksal der Metaphysik selber: die Ablösung der klassischen Ontologie durch die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie ist *das* philosophiehistorische Paradigma dieser Wendung zum Subjekt. In der schöpfungsmythischen Genealogie bedeutet die Konsolidierung der Weltordnung zugleich eine Verschärfung des antagonistischen Bezugs zum Subjekt: Muß sich dieses anfänglich gegen die anonyme Bedrohlichkeit der zersetzenden Ursprungsmächte behaupten, so opponiert es schließlich gegen den Ausschließlichkeitsanspruch der göttlichen Mächte und olympischen Rechtsordnung. Die tätige Gegenwehr wandelt sich zum moralischen Protest, der Machtkampf wird zum Einspruch der Freiheit. Dabei ist allerdings auch dieser Ausblick auf die emanzipatorische Selbstwerdung nicht ohne Ambivalenz. Verschiedene Fluchtpunkte bestimmen die Perspektive dieses Denkwegs. Neben der – genuin mythisch-metaphysischen – Engführung zwischen objek-

tiver Ordnungstiftung und Erstarkung des Subjekts haben wir zunächst die direkte Gegenfigur einer gegenläufigen Bewegung, in welcher der Stärke (bzw. dem Machtanspruch) der einen Seite die Schwäche der anderen korrespondiert: Die Autorität der Ordnung bedeutet die Entmündigung des Subjekts, dessen Selbstermächtigung geht mit der Entthronung göttlicher Mächte und dem Verzicht auf metaphysische Sicherheiten einher; umgekehrt kann das Fragwürdigwerden der emanzipierten Subjektivität zu einer Restaurierung ordnungsmetaphysischer Annahmen führen (bzw. durch diese induziert sein). Doch behält das Verhältnis beider Seiten nicht notwendig die Gestalt dieses sich ausbalancierenden Kräfteverhältnisses. Zweifel an der Prinzipienfunktion des Subjekts sind nicht notwendig mit einem Vorrang des Objekts und Ansichseins verbunden, sondern können im heutigen Denkhorizont ebenso mit der Suspendierung *jeder* Wesentlichkeit, der Aushöhlung aller objektiven Wahrheit einhergehen (wie umgekehrt das Schwinden objektiver Geltungen keine Substantialisierung des Subjekts bedeuten muß). Die affirmative Zusammenführung von Seins- und Selbstbegründung wird hier nicht durch deren Gegenläufigkeit, sondern gleichsam ihre Parallele im Negativen abgelöst – eine Denkfigur jenseits des mythischen wie des metaphysischen Weltbildes.

Im Horizont des Mythos findet die Affirmation des Subjekts mehrfachen Ausdruck. Neben der bisher thematischen Selbstvergewisserung im Medium der Wirklichkeitskonstruktion kommen die Strebungen des Subjekts zu Wort, in sich selber die Grundlagen und Kriterien seines Seins zu haben. In mehreren Schritten kristallisiert sich die Welt des Menschen heraus.

Gleichsam in organischer Weiterführung der Theo- und Kosmogonie kommt die *Anthropogonie* in den Blick: Die Erschaffung des Menschen bildet den Abschluß und die Vollendung der Schöpfung – und zugleich den Initialpunkt ihrer Infragestellung, den Übergang zur Unvorhersehbarkeit der Geschichte. In klassischen Schöpfungsmythologien werden die Menschen zunächst als Sklaven der Götter, zu deren Dienstbarkeit und Entlastung geschaffen (7.2).

Ihre Emanzipation zu selbständigen, um ihrer selbst willen existierenden Wesen bedeutet demnach eine Selbstbehauptung menschlicher Autonomie gegen die etablierte Götterwelt. Diese Selbstbehauptung geschieht im griechischen Mythos noch unter



der Obhut und mit Hilfe eines Gottes: *Prometheus* übermittelt den Menschen die Fähigkeiten und Künste, durch die sie zu *freien, kulturfähigen* Wesen werden (7.3).

Mit der Instituierung der *politisch-geschichtlichen* Welt findet eine Wandlung der menschlichen Seinsweise statt, worin deren Naturalität überwunden und die Grundlagen einer selbstbestimmten, geschichtlichen Existenz gelegt werden; exemplarisch findet sich diese Stiftung des Politischen (mit Apollo als Schutzherr) in Aischylos' *Eumeniden* dargestellt (7.4).

In ihrer Vertiefung offenbart die Affirmation des Subjekts zugleich ihre Brüchigkeit und Aporetik. Zu dieser Vertiefung gehört zum einen die *Genese des individuellen Ich*, das innerhalb des mythischen Bezugsrahmens, doch ohne göttliche Protektion und Absicherung und unabhängig vom tragenden Grund der Gemeinschaft sich seiner versichert: Vor allem die *archaische Lyrik* ist der Ausdruck dieses zu sich kommenden Ich, das sich losgelöst von einer festen Seinsordnung in seiner Eigenmächtigkeit, aber auch seiner ursprünglichen Schwäche manifestiert (7.5).

In anderer Weise problematisiert wird die Autonomie des Subjekts in der *Tragödie*: Hier geht es nicht um die Zerbrechlichkeit der von der Öffentlichkeit zurückgezogenen, privaten Individualität, sondern um die ethische Unzulänglichkeit und Aporetik des endlichen *Subjekts*, die zugleich dessen unausweichlichen Untergang bedingt. Trotz dieser Aporetik jedoch enthält die Tragik den unnachgiebigsten Ausdruck des Selbst: Die Tragik ist auch der Einspruch gegen die mythische Rechtsordnung und die Vormacht der Götter – bis zu dem Punkt, wo sie gleichsam im Medium des Mythos dessen eigene Brüchigkeit, die Einbruchsstelle seiner Überwindung anzeigt (7.6).

Im Horizont der Selbstwerdung widerspiegelt sich das Schicksal der mythischen Welt als solcher. Wir können in deren Entfaltung zwei große Phasen auseinanderhalten, deren Kulminations- und Wendepunkt die Errichtung des olympischen Reichs durch Zeus repräsentiert. Zumal aus der Retrospektive der nachmythischen Kultur können wir uns auf beide Geschichten zurückbeziehen, wenn wir uns des Mythos als der Ursprungsdimension unseres Denkens erinnern. Wir können als Referenzpunkt dasjenige nehmen, von dem der Logos sich abgestoßen hat und dessen Wiederkehr die – unfreiwillige oder nostalgische – Remythisierung betreibt, die Welt der seligen Götter, deren Entschwinden nach

Schelling zur immanenten Tragik des Mythos gehört. Oder wir können zu jenem früheren Ursprung zurückgehen, durch dessen Überwindung die olympische Welt sich allererst etabliert, den sie als besiegt niederhält und ausgrenzt. Die Genealogie der menschlichen Welt hat an beiden Peripetien teil: einerseits am Kampf der geistigen Ordnungsmächte gegen die anarchischen Ursprungsgewalten, andererseits an der Infragestellung der Herrschaft des Zeus und der Götter insgesamt, der Aushöhlung der Glaubwürdigkeit und Verbindlichkeit des Mythischen selber. Subjektive Selbstwerdung vollzieht sich als mehrfache Emanzipation vom Ursprung – gegen die Regression zum Formlosen, die Ordnung der Götter, die Welt des Mythos. So rührt die Affirmation des Subjekts, indem sie die mythische Genealogie bekräftigt, am Ende zugleich an die Grenzen des Mythos, mündet sie in die zwiespältige (Selbst-)Transzendierung des Mythos.

Im ganzen können wir in diesem Weg zum Subjekt eine Weiterführung der früher einsetzenden Überwindung des Ursprungsdenkens sehen. Sofern auf die emanzipatorische Affirmation des Subjekts das Bewußtsein seiner Aporetik und die philosophische Restaurierung des Seinsdenkens folgt, zeichnet sich die Bewegung in die Dialektik des Entspringens aus dem Ursprung ein, worin das Entspringen sowohl ein begründendes Herkommen wie ein befreiendes Entrinnen meint. Verwurzelung und Emanzipation sind die beiden komplementären, im Dienst des Subjekts stehenden Ursprungsverhältnisse – verbunden mit den komplementären Gefahren des Verlusts der Selbständigkeit und des Verlusts des Seins. Die Seite der emanzipatorischen Ablösung wird darin in ihrer Schwäche, ihrer inneren Gebrochenheit manifest. Ihrer Intention nach soll sie eine Ablösung vom Ursprung realisieren, die dezidiert und stabiler ist, als es die Eingrenzung des Chaos und die Konstitution von Gestalt und Ordnung zu sein vermochten. Die Trennungslinie zwischen dem ersten Ansichsein, auf welches die Suche nach dem Grund zurückgeht und das sich vom Urgrund zum diffusen Abgrund wandelt, und dem Setzungsakt des Ich scheint absolut. Sind Gestalt und Ordnung als letzte Gegebenheiten noch der Gefahr des Regresses ausgesetzt, so repräsentiert subjektive Selbstbehauptung das demgegenüber radikal Andere. Nichtsdestoweniger wird sich zeigen – die Subjektivismuskritik von Platon bis Hegel legt darauf den Akzent –, daß gerade der Antisubstantialismus auch die Gefahr der Substanz- und Haltlo-

sigkeit des Subjekts in sich birgt, so daß die entschiedenste Gegenposition zum Urgrund ihrerseits durch die Regression zum Formlosen bedroht ist. Die Schwäche und Rechtlosigkeit des Subjekts, von welcher Lyrik und Tragödie Zeugnis ablegen, wird von Platon mit Bezug auf jene extreme Subjektfigur aufgezeigt, die sich in der Sophistik in polemischer Antithese gegen jede objektiv-ansichseiende Ordnung definiert. Um so höher ist der Anspruch und schwerer die Beweislast, wenn ein späteres, modernes Subjektdenken die eigentliche Begründungsaufgabe der Metaphysik ganz in die Kompetenz des Subjekts stellen möchte.

## 7.2 Die Erschaffung des Menschen

Mythen sind Göttergeschichten. Sie erzählen vom Schicksal der Götter, ihrer Entstehung, ihrer Fortpflanzung und ihren Konflikten; wo der Mensch in den Blick kommt, ist er das Andere zu den Göttern, steht er in Konkurrenz zu ihnen, ist er ihr Sklave, ihr Gegenspieler oder Herausforderer. Zwei gegenläufige Tendenzen kommen im Bericht von der Erschaffung und der Selbstbehauptung des Menschen zum Tragen. Auf der einen Seite bildet das Heraufkommen des Menschen den Abschluß der Schöpfungsmythologie: Kosmogonie und Theogonie leiten über zur – und vollenden sich in der – Anthropogonie. Mit dem Erscheinen des Menschen ist die Schöpfung abgeschlossen, ist der Raum für konkrete Geschichte, für die durch die Menschen bewirkten Anfänge und Veränderungen eröffnet; in dieser Perspektive ist die Erschaffung der Menschen das letzte Stadium, in affirmativer Version: die Krone der Schöpfung. Erst mit dem Gegebensein des Menschen fängt Geschichte – im Gegensatz zur mythischen Vorzeit – an, auch wenn die Historie noch mythologisch verfaßt ist und sich für die Taten und Leiden von Helden und Halbgöttern interessiert; auch das älteste Zeitalter im Weltaltermythos – einem Prototyp mythischer Geschichtsspekulation – ist bereits durch eine bestimmte Lebensweise der Menschen definiert. In hervorgehobener Weise erscheinen die Menschen dort als Vollendung und designierte Herrscher der Schöpfung, wo sie von Beginn an außerhalb jeder Konkurrenz zu göttlichen Mitbewohnern des Kosmos stehen, wo die Hervorbringung der Welt einem jenseitigen, allmächtigen und einzigen Schöpfergott anvertraut wird: in jener Schöp-

fungserzählung, die das Mythische bei aller Motivverwandtschaft am entschiedensten übersteigt. Im Binnenhorizont des Mythos herrscht die andere Stoßrichtung vor, für die das unausweichliche Heraufkommen des Subjekts in einem Spannungsverhältnis zur Welt der Götter steht – einem Spannungsverhältnis, das verschiedene Stadien durchläuft und dessen schließliche Auflösung seinerseits ein Ende des Mythos anzeigt. Zu diesen Stadien gehört, schematisch, die folgende Sequenz: Erschaffung der Menschen durch die Götter zu deren Dienst und Entlastung; Unterstützung der Selbstwerdung durch Götter, die das Anliegen der Menschen vertreten, im Konflikt gegen andere, ältere Gottheiten; Selbstbehauptung des Menschen und Auflehnung gegen die Götter; Auseinandertreten von Menschen und Göttern und Verblässen des mythisch-religiösen Bezugsrahmens. Von der anfänglichen Dienstbarkeit bis zur polemischen Abwendung bildet der Gegensatz von Menschen und Göttern den Hintergrund menschlicher Selbstwerdung; für die Götter bildet die Erschaffung des Menschen den Anfang des eigenen Untergangs. Im Zeitalter der griechischen Aufklärung hat sich dann das Verhältnis umgekehrt: Nicht mehr die Menschen werden durch Götter geschaffen, sondern die Götter sind durch Menschen gemacht – und als gemachte nichtig.

Die Hinorientierung der Theogonie auf den Menschen kennzeichnet ihre eigene Entwicklungsrichtung. Von den ungestalten Urmächten hin zu den olympischen Gottheiten verstärkt sich der Anthropomorphismus der Götter; in den griechischen Mythen sind die meisten Akteure menschengestaltig, und in der Tragödie tragen die von göttlichen Genealogien abstammenden Helden die Aporien der *conditio humana* aus. Auch in anderen Kulturen hat die Religionsgeschichte die sukzessive Humanisierung und Individuierung der Göttergestalten nachgezeichnet. Naturgottheiten, Dämonen, Monster, »Augenblicksgötter«, welche momentanen religiösen Erfahrungen korrespondieren, »Sondergötter«, welche durch bestimmte regelmäßige Tätigkeiten und Funktionen definiert (und insofern zwischen Sprachen und Religionen »übersetzbar«) sind, werden mehr und mehr abgelöst durch individuelle, persönliche Götter mit Eigennamen und individueller Geschichte.<sup>2</sup> Schelling unterstreicht die geistige Natur und freie Be-

2 Vgl. Cassirer, »Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Göt-

weglichkeit der homerischen Götter, die nicht mehr an Naturgegenstände und Naturerscheinungen gebunden sind und in ihrer Gestalt mit den ägyptischen Tiervorstellungen kontrastieren. Zugleich stehen sie damit den Menschen am nächsten, die sie ihrem Reich integrieren, fürsorglich beschützen oder in ihre Dienste nehmen und in eigene Konflikte einspannen können.

Wenn wir die verschiedenen Schilderungen der Menschenschöpfung in den vorderorientalischen Schöpfungsmythologien überblicken, so können wir sie nach verschiedenen Gesichtspunkten gliedern: hinsichtlich des Schöpfungsmotivs, der Hervorbringungsweise, des Wesens des Menschen und seines Stellenwerts in der Schöpfung.<sup>3</sup> Aufschlußreich in philosophischer Perspektive ist zuallererst die Frage nach dem Motiv, dem Warum der Schöpfung. Ausgeprägter als im griechischen (und ägyptischen) Mythos findet sie sich in den mesopotamischen (sumerischen und akkadischen) Schöpfungserzählungen erörtert. Die einheitliche Antwort lautet hier, daß die Menschen geschaffen wurden, um die Götter von schwerer Arbeit zu entlasten. Das Leben der Götter ist mühsam, solange sie dem Zwang harter Arbeit unterliegen; erst nachdem die Fronarbeit den Menschen aufgebürdet ist, sind sie zum eigentlich göttlichen Leben befreit. Diese Figur, deren sozialer Hintergrund unschwer durchscheint, wird konkretisiert durch die Schilderung sozialer Konflikte unter den Göttern. Die Erschaffung des Menschen geschieht in Reaktion auf eine Revolte der unteren Götter, die über die unerträgliche Last klagen und sich gegen die oberen Götter erheben; der Herrscher läßt den Anführer der Aufständischen töten und formt aus seinem Blut, mit Lehm gemischt, die Menschen, denen er dann das Los der Arbeit überträgt. Die befreiten Götter preisen ihren Herrscher in Dankbarkeit und errichten ihm zu Ehren einen Tempel.<sup>4</sup>

ternamen«, in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 71-158, 87 f. (mit Bezug auf die Theorie der Götternamen von Usener); Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (mit Bezug auf A. E. Jensen), 217-222.

3 Vgl. die eingehenden Darstellungen bei G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg 1971, und Luginbühl, *Menschenschöpfungsmythen*.

4 Luginbühl, a.a.O., 21 ff.; Pettinato, a.a.O., 17-28. Zwischen den sumerischen und akkadischen Texten besteht eine bemerkenswerte Differenz in der Einschätzung der lebensnotwendigen Arbeit. Zeigen die ersteren

Besonders anschaulich sind uns der Götterkampf und die Rolle, die der Mensch darin spielt, im babylonischen Schöpfungslied *Enuma Elish* überliefert. Die Erschaffung des Menschen bildet die Schlußphase einer langen Schöpfungsgeschichte, die von den fließenden Urmächten Apsu und Tiâmat ausgehend einen Götterkosmos unter dem Herrscher Marduk entstehen läßt, der den Kosmos ordnet, nachdem er den großen Kampf gegen die larvenhaften Ursprungsgötter bestanden hat. Tiâmat, das Urgewässer, hatte für diesen Kampf ein Heer von Ungeheuern geschaffen und an deren Spitze Kingu gestellt; den Leib der besiegten Tiâmat verwendet Marduk als Rohstoff für den Bau von Himmel und Erde (siehe 3.4.3). Doch bleibt die wirkliche Befriedung der Götterwelt noch zu leisten; die besiegten Götter, auf denen die Todesdrohung lastet und die unter Tränen ihre Strafe erwarten, müssen in den Götterkosmos reintegriert, ihr Rechtsstand festgestellt werden. Von ihrem Los aber kann Marduk sie nur befreien durch Verlagerung der Schuld und Not auf die Menschen:

»Herr der heiligen Beschwörung, der die Toten auferweckt,  
der Mitleid hatte mit den gefesselten Göttern,  
befreite die Götter, seine Feinde, vom auferlegten Joch,  
und um sie zu erretten, die Menschheit erschuf« (VII.26-29).

»Ein Gewebe von Blut will ich machen, Gebein will ich bilden,  
um ein Wesen entstehen zu lassen: Mensch sei sein Name.  
Erschaffen will ich ein Wesen, den Menschen.

Ihm auferlegt sei der Dienst der Götter zu ihrer Erleichterung.«  
Zur Entsöhnung liefern die Götter den Anführer Kingu als Hauptschuldigen aus:

»Sie ließen ihn seine Strafe erleiden,  
seine Adern durchschnitten sie.

Aus seinem Blut schuf er die Menschheit.

Er schrieb ihr den Dienst der Götter vor,

um diese davon zu befreien.« (VI.5-11, 32-34)<sup>5</sup>

keine negative, teils sogar eine positive Einstellung zur Arbeit, so gilt in den letzteren Arbeit als schwer zu ertragende Fron, welche die verschiedenen Populationen sukzessiv zu erleiden haben: zunächst die oberen Götter, dann während 40 Jahren die niederen Götter, nach deren Aufstand die Menschen, die sich nach einem Jahr ihrerseits erheben und durch die Sintflut bestraft werden (Pettinato, a.a.O., 26 ff.).

5 Garelli / Leibovici, »Akkadische Schöpfungsmýthen«, 129, 145 f.

So tritt der Mensch mit einer zweifachen Erblast auf, die der doppelten Entlastung der Götter entspricht, ihrer Befreiung von Arbeit und von Schuld. Kingu personifiziert das Prinzip der Destraktion und des Bösen, dessen Niederwerfung Voraussetzung der Stabilisierung der göttlichen Ordnung ist. Der Mensch ist durch seine Abstammung mit einem untilgbaren Makel belastet, er sühnt eine Schuld, die nicht die eigene ist. Wenn die Ordnung befestigt wird durch Versöhnung eines ursprünglichen Widerstreits, so ist dem Menschen darin zunächst eine ganz einseitige Rolle zugewiesen: Durch die Übernahme von Schuld und Arbeitslast trägt er zum Gleichgewicht der Mächte und zum Erhalt der Gesamtordnung bei. Die Schuld, in die er zunächst ohne eigenes Zutun hineingestellt ist, macht er – nach gewissen Überlieferungen – danach zur seinigen: Nach einem Jahr Frondienst suchen die Menschen die Last abzuschütteln, worauf sie das Gericht der Sintflut ereilt. Der mythische Kosmos, der durch Unterwerfung und Strafe sanktioniert wird, basiert auf einer grundlegenden Asymmetrie zwischen den seligen Göttern und den elenden Sterblichen. Indem dem Menschen die Funktion des Sündenbocks auferlegt wird – indem er aus dem Blut des zur Sühne geopfertem Gottes hervorgeht und gleichsam dessen Stellung übernimmt –, wird die extreme Aufteilung der Lasten und Privilegien vollzogen: Den Menschen wird der Tod zugeteilt, den Göttern das Leben. Daß dieses ontologische Gefälle zugleich eines der Herrschaft ist, macht deutlich, wie dem Selbständigkeitsstreben seinerseits Schuldhaftigkeit anhaftet bzw. imputiert wird; Autonomie ist Insubordination und Infragestellung der herrschenden Ordnung. Der Komplex aus Erschaffensein, Selbstbehauptung, Schuld und Mühsal ist in der *conditio humana* von Anfang an mitgesetzt.

Wenn wir das Spektrum der Menschenschöpfungsmythen ausweiten, können wir zahlreiche symbolträchtige Aspekte versammeln, die in verschiedenen Traditionen variiert werden.<sup>6</sup> Was zunächst den *Schöpfungsmodus* selber betrifft, so lassen sich die drei Haupttypen der *emersio* (Auftauchen aus dem Wasser oder Schlamm, Hervorspriessen aus der Erde), *formatio* (Bildung eines Körpers aus Stoff, Lehm, Blut) und *sacrificatio* (Opfer oder Selbstopfer eines Gottes) auseinanderhalten; dazu kommt die

<sup>6</sup> Luginbühl, a.a.O., Pettinato, a.a.O.

Vorstellung der körperlichen Emanation (Tränen, Samen). Fast alle Schöpfungserzählungen lassen sich einem oder mehreren dieser Modelle zuordnen. Es liegt auf der Hand, daß bereits damit Weichen gestellt sind für den Status und das künftige Schicksal der Menschen, daß die Art ihrer Entstehung auf die Bestimmung der Menschen abfärbt. Zur näheren Zeichnung der *Natur* des Menschen gehören sodann Aussagen zur *Gottesähnlichkeit* oder Gottesferne sowie zur *Sterblichkeit* der Menschen. Die Gottesebenbildlichkeit betonen das Alte Testament ebenso wie ägyptische Mythen, vor allem mit Bezug auf den Pharao, dessen Herrscherposition (wie dann auch die Herrschaftsposition des Menschen über die Natur) dadurch bekräftigt wird; die Sterblichkeit der Menschen wird teils als naturgegeben hingenommen (im sumerischen Epos), teils als Mangel empfunden, unter dem die Menschen leiden und den sie zu überwinden suchen, oder als Strafe für ein ursprüngliches Verbrechen, für den eigenen Sündenfall oder eine fremde Schuld vorgestellt (Altes Testament, Gilgamesch). Zur Wesensnatur des Menschen gehören ebenso seine ursprüngliche *Schuldhaftigkeit* oder Schuldlosigkeit, seine Schwäche und *Bedürftigkeit*, seine Grundeinstellung zur *Arbeit* als Frondienst oder als Weg der Selbstrealisierung und Kulturschöpfung. Es sind dies Bestimmungen, die teils den Göttern selber in verschiedener Gestalt zukommen, die mächtiger oder schwächer, souveräner oder bedürftiger, mehr oder weniger frei, gerecht oder schuldig sind. Wesentlich mitgeprägt ist das Los der Menschen nicht zuletzt durch die verschiedene *Haltung der Götter* ihnen gegenüber, die durch wohlwollende Fürsorge, autoritäre Herrschaft oder Neid und Konkurrenz, durch Gemeinschaftlichkeit oder schroffe Abgrenzung gekennzeichnet sein kann. Das Spiegelbild dazu, die Einstellung des Menschen zu den göttlichen Herrschern ist unmittelbarer Anlaß der weiteren Entwicklung: Gehorsam, Empörung, Herausforderung, Auflehnung bilden den Ausgangspunkt, von dem her der Mensch seine Selbstidentität im Ganzen des Universums zu erwerben hat. Damit hängt zusammen, ob er schließlich als Krone der Schöpfung, als Spielball der göttlichen Launen, als nichtige Kreatur oder als Herausforderer und Zerstörer der göttlichen Ordnung dastehen wird.

In auffallendem Gegensatz zu den Kulturen des Vorderen Orients besitzt die griechische Volkskultur keinen allgemeinen Mythos über die Entstehung der Menschen. Als Schöpfer der Menschen



wird im Volksglauben zuweilen Prometheus genannt – eine Funktion, die ihm in den überlieferten Texten allerdings weder bei Hesiod noch bei Aischylos, sondern erst in den *Metamorphosen* Ovids (1.82 f.) zugebracht wird (wahrscheinlich in Übernahme von Motiven aus orientalischen Mythen).<sup>7</sup> Daneben finden sich Mythen zur Herkunft bestimmter Stämme und Völker («Autochthonenmythen»), die aber nicht zu einer einheitlichen Menschheitsgenealogie zusammengefaßt werden; Mythologeme zur Entstehung der Menschen aus der Erde (so im goldenen Zeitalter, dem Zeitalter des Kronos in der Erzählung des platonischen *Politikos*); eine orphische Lehre läßt die Menschen aus der Asche der Titanen entstehen, die von Zeus, nachdem sie den jungen Dionysos zerstückelt und verzehrt haben, zur Strafe mit dem Blitz erschlagen werden – eine Adaptation des bei den Griechen sonst unbekannt, in Mesopotamien verbreiteten *sacrificatio*-Modells.<sup>8</sup>

Noch mit den anthropogonischen Mythen verwoben ist vielfach das Motiv der Selbstermächtigung und des darauf folgenden Sturzes: Wesentliche Züge der menschlichen Existenz entstammen der Strafe für die unrechtmäßige Selbsterhebung über den Stand der Menschen. Nicht nur die unteren Götter wehren sich gegen ihre Unterjochung, auch die Menschen widersetzen sich ihrer Subordination. Der Verführungsspruch der Schlange im Paradies – »ihr werdet sein wie Gott« – kehrt in vielen Varianten wieder. In der Bibel wird das Grundmotiv im Turmbau zu Babel erneuert, den Gott mit der Sprachenverwirrung bestraft; Augustinus wird die Eitelkeit des Seinwollens wie Gott als Lossagung der Kreatur von dem sie tragenden Grund und darin als Ursünde schlechthin begreifen. Platon läßt (im *Symposion*) Aristophanes den Mythos der ursprünglich androgyn-ganzhaften Kugelmenschen erzählen, welche stark und stolz waren und versuchten, die Götter anzugreifen und zur Strafe in zwei Hälften getrennt wurden; Freud läßt (in *Totem und Tabu*) Kultur aus der Ermordung des übermächtigen Urvaters durch die vertriebenen Brüder und aus der

7 Nach Ranke-Graves (*Griechische Mythologie*, Bd. 1, 28) ist die Figur des Prometheus als Menschenschöpfer »von den späten Griechen aus dem babylonischen Gilgamesch-Epos übernommen worden.«

8 Vgl. dazu auch die Spaltung der Tiāmat oder, in schwächerer Form, die Kastration des Uranos; vgl. Luginbühl, a.a.O., 234 ff.; Heinrich, *arbeiten mit ödipus*, 208; A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart <sup>2</sup>1949; Burkert, *Homo necans*.

daran erinnernden Totemmahlzeit hervorgehen. Im Weltaltermythos ist das Verlassen des Naturzustandes gleichbedeutend mit der Auflösung der ursprünglichen Einheit zwischen Göttern, Menschen und Natur. Das Werden des Menschen weist in einem Großteil der Schöpfungsmythologien von Beginn an voraus auf die Konfliktualität menschlicher Selbstbehauptung. In der klassischen Mythologie Griechenlands bildet sie den eigentlichen Brennpunkt der Anthropogonie, deren Held Prometheus ist.

### 7.3 Die Selbstbehauptung des Menschen, mit Hilfe eines Gottes (Prometheus)

Ovid verbindet unmittelbar die beiden Motive der Schöpfung und der Emanzipation:

»Diese [die Erde] mischte des Japetus' Sohn [Prometheus] mit dem Wasser und schuf sie  
nach den Ebenbildern der Götter, die alles regieren;  
während die anderen Geschöpfe gebeugt die Erde betrachten,  
gab er den Menschen erhobenen Blick, um den Himmel zu schauen  
und empor gerichtet das Auge zu den Sternen zu heben.« (*Metamorphosen* 1.82-88).

Der Mensch, Krone der Schöpfung, ist die aufrechtgehende Kreatur, die den Kosmos als Gegenstand der Betrachtung vor sich bringt, sich der Natur gegenüber als Subjekt behauptet. Weder als bloßes Element im Weltorganismus noch als Sklave der Götter tritt der Mensch auf, sondern als Herr der Natur, zumindest als Wesen mit eigenen Vermögen und eigenen Rechten; darin proklamiert er seine Unabhängigkeit auch von den Göttern, provoziert er ihre Rivalität und ihren Neid. Prometheus ist die Hauptfigur, in deren mythischer Ausgestaltung sowohl die Eigenständigkeit der Menschen wie der damit heraufbeschworene Konflikt mit den Göttern und der mythischen Rechtsordnung im ganzen vorgeführt werden. Figuriert er bei Ovid als Menschenschöpfer, so ist er im klassischen griechischen Mythos in erster Linie Förderer und Erzieher des Menschengeschlechts. Seine klassische Darstellung findet sich in den beiden Lehrgedichten Hesiods<sup>9</sup> sowie in

9 *Theogonie* 571-616; *Werke und Tage* (zit.: *Werke*) 47-195; zum Ver-

Aischylos' Drama »Der gefesselte Prometheus«<sup>10</sup>. Seine Rolle im Götterdrama ist die eines Anwalts der Menschen, der durch eben diese Rolle mit Zeus in Konflikt gerät; aufschlußreich ist sowohl die Beschreibung seines eigenen Handelns (bzw. der von ihm eingegangenen Konflikte und erlittenen Strafen) wie die Schilderung der von ihm geschützten und geförderten (und ihrerseits dafür bestraften) Menschen. Der Konflikt mit Zeus steht im weiteren Horizont des Kampfs der Göttergeschlechter: Prometheus, den Titanen verwandt, stellt sich zuerst, als Zeus seinen Vater Krónos vom Thron stürzt und ihn und die anderen Titanen in den Tartaros wirft, auf die Seite der neuen Götter; durch seine Parteinahme für die Menschen gerät er dann mit Zeus in einen Konflikt, der sich zugleich als Kampf gegen die neuen Götter und ihre willkürlich-tyrannische Weltherrschaft artikuliert.

### 7.3.1 Prometheus im Kampf gegen Zeus

Wenn die *Theogonie* in der Einsetzung der gerechten Herrschaft des Zeus ihren Ziel- und Höhepunkt hat, so stellt der Konflikt mit Prometheus darin einen bemerkenswerten Kontrastpunkt dar. Zumal in der Schilderung des Aischylos dominiert die Empörung über Willkür und Gewalt: Zeus erscheint als Tyrann, der »nach neuen Gesetzen, ohne Satzung« (*Prom.* 150) regiert und »nach eigener Willkür das Recht handhabt« (186 f.; vgl. 403 f.); er ist nicht der überparteiliche Richter, sondern der zornige Rächer, der auf den von Prometheus erlittenen Affront mit unverhältnismäßigen, grausamen Strafen reagiert, bzw. der schwache Herrscher, der die ebenso grausame Verfolgung der anderen Protagonistin der Tragödie, Io, zuläßt, die mit unsäglichen Leiden dafür büßen muß, seine Geliebte gewesen zu sein. Die ethische Fragwürdigkeit der Aktionen des Zeus, sein zwielichtiger Charakter zwischen Gewalt, Schwäche und Ressentiment kontrastieren eindrucksvoll mit dem leuchtenden Bild des in der *Theogonie* gepriesenen Vaters

gleich beider Fassungen siehe Vernant, *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*, 170-187.

10 Dieses Drama (zit.: *Prom.*) ist Teil einer Trilogie, ursprünglich gefolgt von *Die Erlösung des Prometheus* und *Prometheus Feuerträger*. Vom ersten sind Fragmente erhalten, der Inhalt des zweiten ist unbekannt; vgl. Aischylos, *Sämtliche Tragödien*, München 1977, 304 f.

der Götter und Menschen. Ebenso erscheint Zeus in der Promethee nicht mehr in gleicher Weise als der übermächtige, gegen jeden Umsturz gefeierte Herrschergott: Wie Uranos und Kronos in der steten Furcht lebten, von ihren Nachkommen entthront zu werden, so wird nun dem Zeus durch Prometheus höhnend sein Ende prophezeit: »Hab ich denn nicht von dort schon zwei der Herrscher aus der Höhe stürzen sehen? Auch vom dritten, der jetzt regiert, sehe ich den Fall, am schnellsten und schmachlichsten folgen« (956-959). Weder durch seine moralische Qualität noch seine Machtfülle ist er dem Schicksal der mythischen Götter entronnen. Durch Gewalt an die Macht gekommen, befestigt er seine Herrschaft durch Gewalt und ist er vom gewaltsamen Sturz bedroht: Dies ist der Bann der Herkunft, der er verhaftet bleibt, bis sich an ihm »der Fluch seines Vaters erfüllt, den dieser beim Sturz vom uralten Thron ausstieß« (910 ff.). So wird offenbar, daß im Götterstreit mit Prometheus nicht einfach Recht gegen Frevel steht, daß es nicht um die bloße Behebung einer internen Störung des Rechtssystems, sondern um dessen eigene und radikale Infra-gestellung geht.

Die Erzählung beginnt in allen drei Texten mit den Strafen, die Zeus teils den Menschen (*Werke* 47 ff.), teils Prometheus (*Theog.* 521; *Prom.*) widerfahren läßt. Was aber ist das Unrecht, dessen Prometheus sich schuldig gemacht hat; was steht im Streit mit Zeus auf dem Spiel? Offenkundig soll es kein bloßer Machtkampf, sondern ein Rechtsstreit sein – so zumindest stellt es sich für die beiden Protagonisten dar, auch wenn sich beides des öfteren vermengt und nicht nur Zeus seine Übermacht ausspielt, sondern ebenso Prometheus die Behauptung seines Rechts mit der drohenden Ankündigung des Göttersturzes verbindet (und ihm von der Gegenseite eher Eigensinn vorgehalten als Rechtssinn bezeugt wird). Es ist ein archaischer Rechtsstreit, wie er das Wesen der klassischen Tragödie ausmacht: eine unlösbare Kollision unver-söhnlicher Rechte, wo auch die faktisch vollzogene Strafe kein Beweis für die Einseitigkeit des Vergehens ist; Prometheus selber gibt seine Tat als Reaktion auf ein ursprüngliches Unrecht von Zeus aus (so daß seine Strafe ihrerseits als – verschärftes – Unrecht erscheint: *Prom.* 230-241). Worin aber besteht der Konflikt? Das ursprünglichste Vergehen, das sich Prometheus zuschulden kommen läßt, ist der Verstoß gegen die von Zeus festgelegte Seinsordnung, gegen die von ihm nach seinem Machtantritt vorgenom-

mene Neuverteilung der Ämter und Ehren. In dieser ist für die Menschen zunächst kein Platz vorgesehen; ja, Zeus hatte ursprünglich ihren Untergang geplant (228 ff.). Indem sich Prometheus zum Anwalt der Menschen macht, stellt er sich dieser von Zeus vertretenen Ordnung entgegen. Zugleich schimmert in diesem Konflikt das Unrecht durch, dessen sich Zeus schuldig macht und durch welches er sich gewissermaßen in den Schuldzusammenhang seiner Vorfahren verstrickt: Sofern Prometheus und die Menschen ein späteres und in bestimmter Hinsicht höheres Prinzip verkörpern, bedeutet Zeus' Haltung ein Beharren auf der Vormacht des Ursprungs und Sichversperren gegen den Fortgang. Allerdings geht es hier nicht um einen partikularen Sukzessionsstreit, sondern um eine Grenze des mythischen Weltbildes und seiner Seinsordnung als solcher.

Prometheus' Vergehen ist nicht die Verletzung eines Gesetzes, die innerhalb der geltenden, im Prinzip akzeptierten Rechtsordnung geahndet würde, sondern deren Infragestellung selber. Seine »Menschenfreundlichkeit« ist mehr als ein Verstoß gegen die einmal festgesetzte Zumessung der Ehren, sie ist ein Affront gegen Zeus' Herrschaft als solche (10 f.); die außerordentliche Härte der Strafe<sup>11</sup> belegt die Schwere des Vergehens. Auf dem Spiel steht die Emanzipation der Menschen, die die Herrschaft der Götter in Frage stellt: Prometheus, der die Partei der Menschen vertritt, ist zugleich derjenige, der vom künftigen Sturz des Zeus weiß. Er ist Sinnbild der Auflehnung gegen Willkürherrschaft und blinden Gehorsam: Spöttisch läßt er sich über den Frondienst des Götterboten Hermes aus und verkündet stolz: »Mit einem Wort: die Götter hass' ich allesamt, die mir für Gutes Böses tun wider das Recht« (975 f.). Die Insubordination ist nicht bloße Verweigerung der Anerkennung einer Machtposition, sondern Herausforderung der Macht durch das Wissen. Prometheus, der gegenüber Zeus ein höheres Wissen besitzt (indem er u. a. von dessen drohendem Untergang weiß), vertritt diesem gegenüber sozusagen eine höhere Seinsordnung.

Die Überlegenheit des Erkennens ist eine Provokation der Macht, die ihrerseits höchstes Wissen reklamiert: Die Täuschung ist die

11 Prometheus wird an einen Felsen geschmiedet, aufrechtstehend und schlaflos, wo ihm ein Adler täglich an der Leber frißt, welche sich immer wieder erneuert.

eigentliche Majestätsbeleidigung. Die Rivalität der Parteien wird zum Teil geradezu als Wettstreit gegenseitiger Überlistungen durchgeführt. Die Strafe soll Prometheus einsehen lassen, daß »seine Schlaueit vor Zeus eitel Nichts« ist (62); schon »daß er an Klugheit sich mit dem stärkeren Kronion gemessen hat«, den doch »keiner umgehen und täuschen kann«, ist bestrafenswert (*Theog.* 534, 613). List und Täuschung sind Ablösungen vom objektiven Sein, Selbstermächtigung des subjektiven Bewußtseins, ein erster Schritt zur Beherrschung der Welt. Der Listige rückt ab von den gegebenen Verhältnissen, er stellt sich über sie, beherrscht sie gegen ihr Wissen und Wollen. Solche Überlegenheit ist der Vorzug, in welchem die Götter wetteifern, ihr gilt die eigentliche Konkurrenz; teils wird der Machtkampf selber durch List und Täuschung bestimmt. Schon die beiden vorausgehenden Götterstürze kommen durch List zustande: ausgeführt durch den verschlagenen Kronos und den ratwissenden Zeus, ermöglicht durch die List von Gaia und Rheia.<sup>12</sup> Zweimal wendet Prometheus seine List gegen Zeus. Das erste Mal, bei der trügerischen Teilung des Opferstiers (535-560), geht es um ein regelrechtes Kräfteressen in Überlistung. Gleichsam aus Übermut arrangiert der »verschlagene«, »listige Prometheus« eine kunstvolle Täuschung, die aber von Zeus, »kundig ewigen Rates«, durchschaut wird; das zweite Mal wendet er List an, um den Göttern das Feuer zu stehlen und den Menschen zu bringen (565 ff., *Werke* 50 ff.). Umgekehrt operiert Zeus in seinen Vergeltungen mit List. Das eine Mal verbirgt er, als Reaktion auf den Opfertrug, den Menschen Nahrung und Feuer (47-50); vor allem aber vollstreckt er die Strafe für den Feuerraub durch eine Überlistung, die den Menschen alle Übel, Krankheit und Alter beschert: durch Anbieten eines Geschenks, das – bezeichnenderweise nicht von Prometheus, sondern seinem weniger weitsichtigen Bruder Epimetheus – in Unkenntnis der Folgen angenommen wird (59-105, *Theog.* 571-612).

So bestätigt der Streit in Form und Inhalt, was in ihm auf dem Spiel steht: die Überlegenheit des freien Geistes, die Macht des Wissens; allgemeiner ist damit die Frage nach einem höheren Regiment als dem des mächtigen Zeus gestellt. Dabei haben wir hier die durch Prometheus und die durch die Menschen verkörperten Motive (und erlittenen Strafen) noch zu unterscheiden. Bei Pro-

<sup>12</sup> *Theog.* 137, 160, 168, 471, 494.

metheus geht es nicht nur um den Wettkampf der Überlistung; in dieser Hinsicht soll die Strafe ihn vielmehr einsehen lassen, daß »keiner den Sinn des Zeus umgehen und täuschen kann«. <sup>13</sup> Zwar ist die Strafe – die Fesselung – Rückkehr zur rohen Gewalt (sie wird bei Aischylos durch Kratos und Bia [Kraft und Gewalt] ausgeführt) und gewissermaßen das Eingeständnis der Unterlegenheit im Wissen, doch ist die höchste Spitze des Wissens nicht die subjektive des Täuschenkönnens. Die eigentliche Größe des Prometheus liegt in einem Wissen anderer Art: im Wissen vom drohenden Untergang und vor allem: von der Möglichkeit, ihm zu entkommen. <sup>14</sup> Worum es geht, ist nicht einfach die prophetische Kenntnis künftiger Ereignisse. Es geht um das Wissen, wie der Kreislauf von Macht und Rache, die Verkettung von Aufstieg und Sturz aufzusprengen sei. Worin aber besteht das von Prometheus eifersüchtig gehütete Geheimnis? Im narrativen Duktus des Mythos geht es um einen weiteren Göttersturz nach dem Vorbild der vorausgehenden: Erst nach langer Überredung gibt Prometheus den Sinn der dunklen Vorhersage, wonach dem Götterherrscher durch eine neue Ehe das Verderben bestimmt sei, preis: daß nämlich die Gefahr von einem Sohn der Thetis drohe. <sup>15</sup> Von der Sache her aber ist, ohne daß es positiv ausgeführt (und im Mythos positiv ausführbar) wäre, das prinzipiellere Thema benannt: die höhere Seinsform, die allein zur Überwindung des Fatalismus des Vergehens in der Lage ist. Sofern Prometheus dieses Wissen verkörpert, ist er die Gegeninstanz zur Seins- und Ursprungsmacht, Vertreter des neuen, höheren Rechts. Seinem Gegenspieler, dessen Vorzug die Macht und dessen Richtschnur die Willkür ist, bleibt er überlegen, auch wenn er letztlich der Strafe erliegt und, ganz antiker Held, nicht umhin kann, die Unausweichlichkeit seiner Strafe zu erkennen (*Prom.* 105).

Bevor wir den Blick von Prometheus zu den von ihm beschützten Menschen wenden – und damit den Konflikt mit der Götterordnung prinzipieller fassen –, ist eine Grenze der bisherigen Betrachtung zu nennen, die sich teils aus der Textüberlieferung ergibt. *Der gefesselte Prometheus* ist nur das erste Stück einer Tri-

13 So das Fazit in der *Theogonie* (613, analog in den *Werken* 105).

14 *Prom.* 167-171, 760-770, 905-925.

15 Dies ist erst Thema der (nicht erhaltenen) *Befreiung des Prometheus*: Aischylos, *Sämtliche Tragödien*, 305.

logie; die Zentrierung auf diesen allein überlieferten Teil der Promethie blendet die Aussicht auf die Befreiung (das Thema des zweiten Teils) und auf die mögliche Versöhnung aus (wie sie demgegenüber in der *Theogonie* angesprochen wird: Prometheus wird durch Herakles befreit, »nicht ohne Willen des Zeus . . ., der seinem Zorn auf Prometheus entsagte«: *Theog.* 529 ff.). Mehrere Interpreten haben denn auch darauf hingewiesen, daß in der Tragödie des Aischylos noch nicht das endgültige Reich des Zeus in seiner Vollkommenheit geschildert wird: Der Gott, gegen den Prometheus sich auflehnt, ist noch jung, erst neu an der Macht (*Prom.* 310). Es ist der eifersüchtige, rachsüchtige Gott, der nur darauf sinnt, seinen Willen durchzusetzen und seine Herrschaft zu befestigen. In dieser Konstellierung der Ausgangslage kann man geradezu die Aufforderung zu einer Vervollkommnung des Gottesbildes sehen: Der Prometheus-Zyklus als ganzer erscheint als Scharnier in der Herausbildung des endgültigen Reichs des Zeus. »Wenn diese Weltordnung der Dike . . . in einer Trilogie entsteht, können wir gar nicht erwarten, daß Zeus schon im ersten Stück derselbe wäre wie am Ende. Es ist nicht so, daß er dem sonstigen Bild widerspricht, sondern das Zeusbild wird erst jetzt konstituiert.«<sup>16</sup> Die Anstößigkeit der Zeusfigur im ersten Teil kann geradezu als Ausdruck der religiösen Grundüberzeugung des Aischylos gelesen werden: Die einhellige Empörung, die Prometheus und Io äußern und für die auch Okeanos und der Chor der Okeaniden Partei ergreifen, ist eine Revolte im Namen der Gerechtigkeit, gleichsam ein Protest gegen einen schlechten Gott um dessen eigener Vollkommenheit willen. Denn Gott *muß* gerecht sein: »Gott in seiner Ungerechtigkeit zu denken – dazu kann sich Aischylos nicht entschließen. Dagegen empört er sich und schließt sich darin vollständig der Empörung des Prometheus an.«<sup>17</sup> Daß Aischylos den Konflikt bis zum Extrem zuspitzt, geschieht nicht um der Rechtfertigung des Menschen, sondern um der Entwicklung des Gottes willen: Ziel der Trilogie ist die Manifestation der gerechten Weltordnung unter der Herrschaft des Zeus. Allerdings, wie sehr auch diese Entwicklungslinie betont werde – Tatsache ist, daß der höhere Rechtsanspruch zunächst

16 W. Schadewaldt, *Die griechische Tragödie*, Frankfurt 1992, 158.

17 A. Bonnard, *La tragédie et l'homme. Etude sur le drame antique*, Lausanne 1992, 140f.



durch die Gegenseite, durch Prometheus als Anwalt der Menschen proklamiert wird.

### 7.3.2 Die zwiespältige Seinsweise des Menschen

Versuchen wir den Kern des Götterstreits näher zu bestimmen, so zeigt sich, daß nicht die Insubordination des Prometheus, sondern der Selbständigkeitsanspruch der Menschen den springenden Punkt ausmacht. Weil *diese* dem Zeus verhaßt sind, verfolgt er die Protektion, die Prometheus ihnen zukommen läßt, mit solcher Schärfe. *Ihre* Existenzform, nicht das von Prometheus gehütete Geheimnis, ist die eigentliche Herausforderung: eine Herausforderung nicht für den persönlichen Machterhalt von Zeus, sondern für den Herrschaftsanspruch der mythischen Götter. Diese Existenzform ist die Resultante zweier sich durchkreuzender göttlicher Interventionen: der Protektion durch Prometheus und der Strafe durch Zeus; sie ist gezeichnet durch die Verknüpfung von Größe und Elend, von Freiheit und Zwang.

Die eine Seite ist das von Prometheus vertretene Anliegen: die Subjektwerdung des Menschen, die sich durch Entwicklung der eigenen Fähigkeiten, durch Beherrschung der Natur, durch Befreiung von der Tyrannei der Götter vollzieht. Ausführlich reiht Prometheus seine Verdienste um die Entwicklung der Menschen auf, die, zuvor »Träumer und stumpfen Sinnes«, durch seine Hilfe »des Geistes mächtig und bewußt werden« (*Prom.* 443 f.). Ihm verdanken sie die Kenntnis aller Wissenschaften und Künste – Astronomie, Mathematik, Schrift, Reitkunst, Schifffahrt, Medizin, Seherkunst, Metallbearbeitung –, allem voran aber: den Umgang mit dem Feuer, »Lehrer aller Kunst« (110); der Feuerraub ist *der* Frevel, für den Prometheus Strafe erleidet.<sup>18</sup> Das Feuer ist Kennzeichen der neuen Daseinsweise des Menschen, vorausblickend Symbol der Perfektionierung und »tausendfacher Kunst« (254), rückblickend Indiz des Bruchs zwischen Tier und Mensch. Feuer

<sup>18</sup> Für die erste Überlistung (beim Opferstier) werden die Menschen gebüßt, denen Zeus das Feuer vorenthält; für die zweite Überlistung (den Raub des Feuers in einem Schilfrohr) werden Prometheus und die Menschen bestraft. – Der Feuerraub markiert direkt den Konflikt zwischen Göttern und Menschen: Den Göttern wird ihr Kleinod entwendet und den Sterblichen gegeben (*Prom.* 7f., 82f.).

ist Kennzeichen des Herdes, Sinnbild menschlicher Sozialität ebenso wie des neuen Verhältnisses zur äußeren Natur. Insgesamt ist zum Katalog der Vorzüge, die Prometheus den Menschen zukommen läßt, anzumerken, daß in ihnen nicht so sehr das Verhältnis der Menschen zu den Göttern als vielmehr ihre prinzipielle Unterschiedenheit gegenüber den Tieren zum Thema wird.<sup>19</sup> Es wird darin der Schritt expliziert, der allem zugrunde liegt: die Emanzipation aus der Naturalität, durch welche alle weitere Entwicklung freigesetzt, geschichtliches Dasein begründet wird.

Die Selbstbehauptung des Menschen läßt sich in zwei Dimensionen nachzeichnen: einerseits als moralischer Rechtsanspruch, als Behauptung eigener Geltungen und Forderungen gegenüber den etablierten Autoritäten; andererseits als Veränderung und Steigerung der Fähigkeiten und Machtbefugnisse, als Entstehung von Kultur, Erwerb von Wissen, Stiftung von Geschichte. In der Selbstermächtigung des Subjekts melden sich sowohl ein neues Verständnis der Prinzipien normativer Verbindlichkeit wie ein neues Bewußtsein menschlicher Wirk- und Handlungsmacht zu Wort. Diese Macht erstreckt sich zum einen auf den Umgang mit der Natur: die Besiegung der Meere in der Seefahrt, der Krankheit in der Arzneykunst, der Tiere in der Jagd. Seinen berühmten Ausdruck findet dieses Bewußtsein menschlichen Könnens im Chorlied in Sophokles' *Antigone*, welches beginnt: »Viel des Ungeheuren ist, doch nichts ist ungeheurer als der Mensch« (332 ff.). Zum anderen erstrecken sich Können und Macht auf die menschlichen Verhältnisse, die Gebräuche und Gesetze: Auch diese, nicht einfach naturgegeben, sind Produkt menschlichen Schaffens. Man kann in dem sich hier artikulierenden Bewußtsein eine Vorform des späteren historischen Bewußtseins sehen, ein Bewußtsein der Veränderbarkeit und Bestimmbarkeit der Verhältnisse durch menschliches Tun<sup>20</sup>; es ist das Bewußtsein eines Wandels, das auch der Entstehung der politisch-geschichtlichen Existenz, der Überwindung der mythischen Ursprungsbindung mit zugrunde liegt<sup>21</sup>.

19 Vernant, a.a.O., 184.

20 Vgl. C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, 435-499.

21 Vgl. E. Angehrn, *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart / Berlin / Köln 1991, 27 f., 32 ff.

Wichtig ist zu sehen, daß die Steigerung des menschlichen Könnens nicht nur ein neues Machtverhältnis über die Natur, sondern ein neues Selbstverhältnis des Menschen impliziert. Es geht darum, daß dieser in sich selber Orientierung und Halt findet. Die Depotenzierung der mythischen Ängste geschieht nicht durch Verschiebung der Balance zwischen den menschlichen Kräften und den ungebändigten Gewalten der fremden Realität; indem der Mensch in sich geht, höhere Freiheits- und Bewußtseinsformen erlangt, nimmt er dem ungleichen Machtkampf gleichsam die Spitze. Es ist dieser zweifache Prozeß von Selbstwerdung und Naturbeherrschung, den die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* als Leitfaden des Mythos wie der Aufklärung herausarbeiten und als dessen archaischen Protagonisten sie Odysseus, das »Urbild ... des bürgerlichen Individuums«, sehen.<sup>22</sup> Seine Abenteuer an fernen Meeren und Gestaden sind Etappen der großen Rückkehr ins eigene Land und Besitztum, narrative Inszenierung der Selbstwerdung des Subjekts; im Bezwingen der inneren Natur, im Erwachen des Geistes und der List, im Bestehen ungezählter Gefährdungen durch Naturelemente und dämonische Mächte wachsen Eigensinn und Kraft des Subjekts. Wenn Horkheimer und Adorno in dieser Figur zugleich die Zwiespältigkeit der Individuierung herausstellen, worin die Autonomie sich in Herrschaft verkehrt und in der Unterjochung von Natur letztlich selber der Naturwüchsigkeit verfällt, so unterstreicht Blumenberg im Prometheus-Motiv den ungebrochenen, doch nicht weniger aporetischen Willen der Selbstbehauptung. Selbstermächtigung als Selbsterschaffung erscheint als letzter Fluchtpunkt, auf den hin moderne Geschichtsphilosophie als hypostasierende Durchführung des Prometheus-Projekts abzielt. Es ist eine letzte Übersteigerung, die einer ursprünglichsten Not begegnen soll: der Erfahrung eigener Kontingenz.<sup>23</sup> Seinwollen wie Gott, die Selbsterhebung der Kreatur, ist Verleugnung eigener Endlichkeit und Abhängigkeit; die metaphysischen Figuren der Selbsterzeugung und substantiellen Autarkie sind Konzeptualisierungen dieser – ontologisch aporetischen, im Mythos als Frevel geahndeten – Versuche absoluter Emanzipation und Selbstwerdung. Der Ohnmacht und Haltlosigkeit will das Subjekt entgehen, indem es sich selber zum

22 Horkheimer / Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 58.

23 Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 298 ff., vgl. 325, 618.

Grund wird: Wie hohl der Anspruch auch sei, bildet er einen Affront gegen die feste Seinsordnung, innerhalb derer und gegen die er erhoben wird.

Indessen ist im Mythos nicht diese verabsolutierte Selbstbehauptung unmittelbares Thema. Daß sich das neue Bewußtsein der Fähigkeiten und Ansprüche nicht zur Idee einer ungebrochenen Höherentwicklung steigert, wird schon durch die von Zeus über die Menschen verhängten Strafen bewirkt. Sie bedingen die menschliche Mischnatur, deren Selbstaffirmation sich als fortwährendes Abkämpfen gegen die eigene Endlichkeit, als mühsame Arbeit vollzieht. Zwar kann die Strafe nicht die durch Prometheus gewährten Vorzüge zunichte machen: Zeus kann den Sterblichen das Feuer nicht wieder nehmen, das Herausgehen aus der Natur ist irreversibel. Zeus' Strafe besteht darin, die Fähigkeiten mit den Übeln der sterblichen Kreatur zu durchmischen, ihnen ihre Vollendung und Sicherheit zu nehmen: Gerade daraus aber resultiert die gegenüber den Tieren höhere Seinsweise der Menschen, die freie, doch bedrohte Existenz, das Dasein ohne metaphysische Absicherung. Die Strafe findet als Überlistung statt: Zeus schickt das Scheinbild einer schönen Jungfrau, Pandora, die den Menschen einen Krug mit Geschenken der Götter überreicht, aus dem in Wahrheit alle Übel herausströmen: Elend, mühselige Arbeit, Krankheit, Alter. Zu Ende ist damit das selige Wohlergehen ohne Mühe und Gebrechen. Ein einziges Gut ist im Krug, die Hoffnung, die aber Pandora nach Weisung des Zeus nicht herausläßt, sondern zuvor den Deckel wieder schließt.<sup>24</sup> In alledem werden Motive der zwiespältigen menschlichen Existenz versammelt. Von Bedeutung ist, die eigene Größe und Würde dieser freien und vorwärtsstrebenden, doch in sich gebrochenen Existenz wahrzunehmen, die nicht nur über das Animalische hinausgeht, sondern auch eine bestimmte, eigentümliche Überlegenheit gegenüber den Göttern beinhaltet, die letztlich den Kern des infragestehenden Konflikts mit ausmacht. Die Seite der Endlichkeit und Gebrechlichkeit, hier durch Pandoras Geschenk erwirkt, ist im Weltaltermythos als Merkmal des letzten, fünften Geschlechts

<sup>24</sup> *Theog.* 604, *Werke* 90 ff. Nach Aischylos hat Prometheus den Menschen die blinde Hoffnung ins Herz gelegt und ihnen damit die Voraussicht künftigen Schicksals genommen – ein »großes Gut« nach Meinung des Chors (*Prom.* 249 ff.).

gezeichnet<sup>25</sup>: Es ist das Zeitalter ohne natürliche Gottesfurcht, voll Mühsal, Leid und Sorgen – dennoch, meint Hesiod, »wird auch für sie zu den Übeln Gutes gemischt sein« (*Werke* 179). Im ganzen erscheint diese gebrochene Seinsweise, die nicht mit der Natur und der eigenen Wesensbestimmung in prästablierter Harmonie lebt, als etwas Höheres: Der emanzipatorische Impuls definiert die Quintessenz des menschlich-geschichtlichen Seins; in ihm kristallisiert sich die Ablösung vom Ursprung, die eigentlich antimetaphysische Verfassung menschlicher Existenz. Ohne Frage ist dies ein Verlust, der Verlust einer vollendeten Seinsweise: Zu erinnern ist an die von Hegel beschriebene Trauer der seligen Götter über ihren unausweichlichen Untergang. Doch ebenso ist der Verlust Gegenseite eines Gewinns: Der Verlust der Geborgenheit in der Natur wie der Vollendung im Schönen ist Voraussetzung für den Übergang zur höheren Seinsweise des Subjekts.

### 7.3.3 Der Einspruch der Freiheit – der Konflikt zwischen Menschen und Göttern

In bestimmter Hinsicht gewinnt der Mensch damit auch im Konkurrenzkampf mit den Göttern eine Vorzugsstellung. Bleibt er diesen an Macht und Wissen unterlegen, so übertrifft er sie an Freiheit. Auch Zeus' Souveränität ist nicht absolut, sondern einem nicht von ihm erlassenen Recht, einer ihn beherrschenden (durch die Moiren und Erinnyen verkörperten) Macht unterworfen. Die von ihm diktierte Rechtsordnung gilt gleichsam innerhalb des von ihm verwalteten Bezirks; doch ist er zugleich Sachwalter eines

25 In seinem Weltaltermythos (*Werke* 106-201) übernimmt Hesiod die als altiranisch nachgewiesene, von Indien bis China verbreitete Legende der durch Metalle charakterisierten Zeitalter, wobei die Reihenfolge der Metalle – Gold, Silber, Erz, Eisen – das Grundgerüst einer großangelegten natürlichen wie moralischen Verfallsgeschichte zeichnet. Zur Besonderheit bei Hesiod gehört, daß er zwischen dem vorletzten und letzten ein Zeitalter der Halbgötter und Heroen einschiebt und somit das archaische Geschichtsbild, die Reste historischer Erinnerung an die namentlich von Homer berichteten legendären großen Kriege in seinen Mythos integriert. Dieses vierte Geschlecht stellt gleichsam die Kontrastfolie zur Gegenwart dar, die im Vergleich mit der heroischen Vorzeit in ihrer Nichtigkeit offenbar wird.

nicht selbst gesetzten Rechts. Indes ist nicht dies die tiefste Irritation, die wirkliche Infragestellung seiner Allmacht. Herausgefordert wird diese durch den Einspruch von Subjekten, die nicht wie die seligen Götter innerhalb der von Zeus zugewiesenen Bezirke verharren, gleichsam in ihrem Wesen durch diese Zuteilung von Zuständigkeiten definiert sind. Es ist ein Einspruch, der diese Zuteilung unterläuft, sich gegen sie auflehnt: Als Beschützer der Menschen verkörpert Prometheus zugleich den Eigensinn gegen die vorgegebene Seinsordnung. Diese Fähigkeit der Distanznahme zeichnet auch die wie immer gebrochene menschliche Freiheit aus: Gegen diese höhere Freiheit richtet sich der Zorn und dann die Strafe der Götter, die bei aller Betonung von Rechtsansprüchen etwas von Neid und Rache an sich behält. Was gegenüber Prometheus als Strafe erscheint, nimmt sich gegenüber den Menschen – die ja keines Vergehens schuldig, eigentlich gar nicht direkte Konfliktpartner von Zeus, und doch Stein des Anstoßes sind – als Ressentiment aus. Der mythische wie der metaphysische Gott ermangelt der Freiheit. Darin liegt sein radikalster Mangel, seine tiefste Erniedrigung: Für sie rächt er sich an den Freien. Entweder er zeugt selber einen freien Helden, in dem er seine geheimste Sehnsucht versammelt, den er aber nicht unterstützen darf, sondern dem Untergang preisgeben muß<sup>26</sup>. Oder er muß den im Götterkreis aufstehenden Träger des Freiheitsmotivs der Strafe – bezeichnenderweise der Fesselung – unterwerfen. Im schillernden Wechselspiel zwischen Prometheus und den Menschen werden Aspekte der sich behauptenden Autonomie, der Auflehnung gegen vorgegebene Autoritäten, des zivilisatorischen und rechtlichen Fortschritts exponiert. Prometheus ist im Mythos die Figur der Selbstbehauptung schlechthin. In der Reprise durch die moderne Geschichtsphilosophie erstarkt die Figur bis zur Abstreifung ihrer Defizienzen; in Übernahme des metaphysischen Erbes (des Rationalismus und Monismus) transformiert Geschichtsphilosophie den Protagonisten der Freiheit zum allmächtigen Täter der Geschichte und kreierte damit einen neuen, den abschließenden Mythos: Die Erzählung vom menschlichen Subjekt und seiner Allmacht wird, so Blumenberg, zur letzten mythischen Form der Realitätsbewältigung.<sup>27</sup>

26 So das Verhältnis von Wotan zu Siegmund/Siegfried (»der freier als ich, der Gott«) in Wagners *Ring des Nibelungen*.

27 Blumenberg, a.a.O., 295 f.

Im Horizont des antiken Mythos selber bildet die Konfrontation von göttlicher und menschlicher Ordnung den zentralen Streitpunkt. Nicht nur das Aufbrechen der Freiheit findet darin statt; ebenso geht es um die Grenze der göttlichen Rechtsordnung und die Behauptung eines anderen, höheren Rechts. Zeus' Unrecht ist nicht nur, analog dem seiner Vorfahren, das Nichtzulassen des Fortgangs; die von ihm verwaltete Ordnung ist eine durch göttliche Vormacht sanktionierte Ordnung, deren Infragestellung identisch ist mit der Erhebung eines Anspruchs auf eine andere Vernunft, eine höhere Legitimität. Dieser Anspruch subjektiver Vernunft kann im Rahmen des Mythos sichtbar gemacht, doch nicht wirklich ausformuliert, noch weniger akzeptiert werden. Zwar enthält die *Theogonie* den Vorblick auf die Befreiung des Helden durch Herakles, auf ein Nachlassen von Zeus' Zorn (526 ff.) – doch gleichsam nur als Befriedung innerhalb der mythischen Göttererzählung. Ungleich essentieller ist die Strafe: Sie ist, wenn nicht die letzte Phase, so doch das letzte Wort. Zur vollständigen Zeichnung menschlicher Selbstbehauptung gehört im Mythos die Gegenseite der Strafe, allgemeiner: die Fragwürdigkeit der menschlich-geschichtlichen Ordnung. Für Aischylos zumal besteht deren Recht nicht einfachhin, sondern ist es bei aller implizit anerkannten Höherwertigkeit zutiefst in Schuld verstrickt. Das basale Unrecht emanzipatorischer Vernunft ist zunächst das Unrecht subjektiver Vernunft als solcher, die sich von der substantiellen Grundlage alles Seienden ablöst, sich in ihrer Eigenständigkeit gegen diese behauptet. In ihrer Spätformation steigert sich das Unrecht durch die reine Selbstbezüglichkeit dieses Subjektiven zum Subjektivismus, der polemisch gegen jedes ansich Geltende (Wahre, Richtige) die reine Setzung zum Absoluten erhebt. Solcher Nihilismus wird von Platon in Gestalt der Sophistik bekämpft; in der Tragödie sind der Witz und die List Indizien einer solchen, in ihrer Vereinseitigung schuldhaften Überlegenheit des Geistes, in der Komödie erscheint die sokratische Affirmation des Rechts subjektiver Vernunft selber in Gestalt der sophistischen Verzerrung<sup>28</sup>. Im Raum archaischer Rechtsordnung kann für sie kein Platz sein. So wird Prometheus' Eigensinn als Hybris und Stolz gebrandmarkt (*Prom.* 1011 f.). Der Versuch der Überli-

28 Bei Aristophanes tritt Sokrates selber als Sophist, als Wort- und Rechtsverdrehler auf: *Die Wolken*, 1040, 1421.

stung des Zeus ist nicht nur persönlicher Affront. Subjektives Bewußtsein ist nur legitim im Einklang mit der objektiven Seins-(Rechts-, Macht-)ordnung, nicht unabhängig von dieser oder gar gegen sie. Dies ist *auch* eine Wahrheit, die der Mythos, neben jener der Befreiung, hochhält; auch wenn sie dieser nicht notwendig wertmäßig übergeordnet ist, bildet sie den umfassenden Rahmen.

#### 7.4 Die Errichtung der menschlichen Welt: Die Begründung des Politisch-Geschichtlichen

Die Heraufkunft des Menschen vollzieht sich in mehreren Schüben, unter verschiedenen Aspekten, in variierenden Konstellationen. Wenn wir nach der Selbstbehauptung menschlicher Freiheit in der Promethie die Konstitution der politisch-geschichtlichen Welt ins Auge fassen und uns dabei u. a. auf die Orestie des Aischylos abstützen, so werfen wir in gewisser Hinsicht einen Blick zurück: Während die Promethie auf das Ende des Mythischen vorausdeutet, weist der Kampf mit den Erinnyen zurück auf die unterirdischen Mächte des Ursprungs; geschieht die Herausforderung des Zeus durch Prometheus um eines neuen, nach vorne gerichteten Prinzips willen, so repräsentiert die Wandlung der Rachegöttinnen in segensreiche Eumeniden eine Episode im Kampf der alten gegen die neuen Götter, der erst zur Befestigung der Herrschaft des Zeus führt. Nach anderer Hinsicht jedoch ist die Errichtung der menschlichen Welt die Vertiefung dessen, was durch Prometheus ermöglicht wird. Sie ist ein Drama jenseits der Schöpfungsmythologie, nicht mehr dem ursprünglichen mythischen Epos, sondern der Tragödie zugehörig. Der Schöpfungsbericht der *Theogonie* setzt bei den ursprünglichsten Seinspotenzen an und stößt über die Herrschaft des Zeus hinaus gleichsam bis zur Sichtbarmachung des subjektiven Prinzips menschlicher Freiheit vor, ohne dessen Ausgestaltung in der Welt zu thematisieren. In den Blick kommt gewissermaßen die dritte Stufe mythischer Genealogie: nach den basalen kosmogonischen Prozessen, in denen die ontologischen Urprinzipien Gestalt annehmen, und den klassischen polytheistischen Göttererzählungen nun die mythologische Einkleidung eigentlich geschichtlicher Prozesse bzw. solcher Stiftungen, die mit der Genese des Politisch-Geschichtlichen



→ zu tun haben. Die ersten beiden Stufen hat P. Philippson<sup>29</sup> als zeitlos-seinsmäßige Ordnung (die drei Götter des Anfangs) und zeitliche Ordnung des Werdens (die Herrscherfolgen) auseinandergelassen; ähnlich hat Eliade die kosmogonischen und die Ursprungsmythen den Denkkordnungen von Ontologie und Geschichte zugewiesen.<sup>30</sup> Gemeint ist die Differenz zwischen ursprünglicher Seinskonstitution und Geschehnissen innerhalb der geformten Welt, die allerdings ihrerseits prototypische Konstitutionen, Weltformierungen darstellen und Referenzpunkte für Wiederholungen abgeben können. Der Unterschied, der uns im vorliegenden Kontext primär beschäftigt, ist ein Unterschied innerhalb des zweiten Glieds dieser Dichotomie: In Frage steht die Differenz, die das Kriterium der spezifisch menschlichen Welt bildet und die sich als zweifache Differenz erweisen wird: als Ablösung der menschlichen Welt von den Göttern wie von der Natur.

Viele Theorien haben darauf hingewiesen, daß die politische und geschichtliche Existenz im Dasein der Menschheit keine Konstante, keine von jeher gegebene Existenzform bildet. Geschichtliche Existenz ist selber historisch entstanden. Sie entsteht in einem Prozeß, der gleichzeitig ein Prozeß der kulturellen Selbstverständigung und der realhistorischen, institutionellen Veränderung ist. Seine äußeren Anhaltspunkte bei den Griechen sind zum einen die politischen Wandlungen, in deren Verlauf die Demokratie entsteht: nicht nur als andere Staats- und Regierungsform, sondern als neues Bewußtsein des Gemeinwesens von sich; zum anderen die Geburt der Historiographie, die ihrerseits nicht einfach als literaturgeschichtliches Datum, sondern als Indiz eines neuen Verhältnisses zur menschlich-säkularen Welt zu werten ist.<sup>31</sup> Die Menschen gewinnen in diesem Wandlungsprozeß, dessen konzentrierteste Äußerung in das fünfte Jahrhundert fällt, einen neuen Bezugshorizont ihres Daseins. Abgelöst wird das archaische Bewußtsein, dessen politischer Rahmen die alte Feudalwelt, dessen historischer Bezug die in die mythische Vorzeit entrückte Heroenwelt ist. Genauer kristallisiert sich das Politisch-Geschicht-

29 Philippson, »Genealogie als mythische Form«.

30 Eliade, *Aspects du mythe*, 138-142.

31 Zu diesem Komplex vgl. die Untersuchungen von Meier, a.a.O.; vgl. Angehrn, a.a.O., 27-34.

liche<sup>32</sup> als Bewußtsein der Eigenständigkeit der von den Menschen in die Hand genommenen, von ihnen gelenkten Lebensverhältnisse heraus. Das Prinzip der subjektiven Selbstbehauptung wird ausgeweitet zu der vom Subjekt gestalteten Welt: Auch wenn diese noch weit entfernt bleibt vom neuzeitlichen Projekt einer durch die Menschen gemachten Geschichte, findet unverkennbar sowohl eine Aufwertung des Subjektiven wie eine Depotenziierung der bisher gültigen – sakralen, natürlichen, mythischen – Seinsordnung statt. Dabei schlägt sich die in der Prometheus-Figur ausgemachte doppelseitige Selbstbehauptung – als Macht- und Rechtsanspruch, als reale Autarkie und moralische Autonomie – auch hier nieder. Die menschlich-geschichtliche Welt bildet sich als Seinsbezirk wie als Geltungsdimension heraus: als Welt der Technik und Künste wie als Bereich des Polisrechts. Sie versteht sich als eine Welt, die nicht schon durch die Emergenz aus dem Chaos, sondern idealiter erst durch die Transzendenz des Mythischen, die vollendete Überwindung des Ursprungs eröffnet wird: Nicht die Kosmisierung des Formlosen, sondern die Affirmation von Freiheit und Recht sind ihre Konstitutionsprinzipien. Dieser Wandel läßt sich anhand des schon früher genannten Schlußstücks der Orestie, der *Eumeniden* exemplarisch illustrieren. Es bildet nach Chr. Meier die vielleicht »großartigste Manifestation« des politischen Denkens der Griechen im 5. Jahrhundert: »In ihm ist das Politische in dem Moment zur Sprache gebracht worden, in dem es sich in Athen zum ersten Mal ... voll verwirklichte.«<sup>33</sup> Zu fragen ist, was hier neu begründet wird, und wie es sich in der Thematik der *Eumeniden* zur Sprache bringt. Im Kern des Stücks steht der Konflikt zwischen Orestes, dem Mörder an seiner Mutter Klytaimnestra, der sich für sein Vergehen auf Apollo beruft, und den ihn verfolgenden Rachegöttinnen. Es mündet in die große Gerichtsverhandlung, in der über die Rechtmäßigkeit der Anklage befunden werden soll. Doch steht in Wahrheit nicht allein die Tat des Orestes, sondern die Rechtmä-

32 Zu diesem Ausdruck vgl. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975.

33 Meier, a.a.O., 144. Generell beginnt – so G. Sebba (»Die Tragödie«, in: P. Weber-Schäfer [Hg.], *Klassische Politik von der Tragödie bis zu Polybios*, München 1969, 17-47, 42) – »mit Aischylos ... das politische Verstehen der Welt, die – anders als die kosmologisch gesehene zyklische Welt – Geschichte hat.«

ſigkeit des geltenden, alten Rechts ſelber zur Verhandlung. Der Anklage auf Muttermord ſtellt Oreſt die Beſchuldigung ſeiner Mutter, die Anklage auf Gattenmord entgegen. Welches beider Verbrechen ſchwerer wiege, welches Recht – Ehe oder Verwandſchaft – heiliger ſei, iſt der Streitpunkt. Indem Apollon, Sohn des Zeus, und die Erinnyen als Anwälte beider Rechtspositionen auftreten, zeigt ſich als Hintergrund des Konflikts der alte Streit der Göttergenerationen – »uns greiſe Götter überrennſt du, junger Gott!«, klagen die Erinnyen (151). Eigentliches Thema iſt der Kampf des alten gegen das neue Recht (778 ff.); in den Augen des alten ſtellt er ſich naturgemäß als Kampf nackter Gewalt, Macht und Willkür gegen das Recht ſchlechthin und ſeine Heiligkeit dar (163, 498 ff.). Der bemerkenswerte Ausgang des Prozeſſes beſteht in einem Richterspruch mit Stimmgleichheit für beide Parteien, der aber durch das Votum Athenes zugunſten Oreſts ausfällt. Der Sieg bei Stimmgleichheit bedeutet die Höherſtellung des neuen Rechts und gleichzeitig ſeine Verſöhnung mit dem alten, deſſen Integration in die neue Ordnung; die Erinnyen erhalten Altäre in die Polis und wandeln ſich zu den wohlwollenden Eumeniden. Was ſteht in dieſer Gerichtsverhandlung zur Entſcheidung an? Und wofür ſteht die Tatsache der Gerichtsverhandlung ſelber? Zwei Aspekte vor allem ſind hier von Bedeutung. Zum einen iſt ſchon die Einſetzung des Gerichts durch Athene (483 ff.) – womit auf die Gründung des Areopags verwieſen wird – eine Wendung gegen die alten Mächte, ein Durchbrechen des alten Rechts. Die Inſtituierung der Entſcheidungs-inſtanz durchbricht die »urtümlich-unerbittliche Verkettung von Rache und Gegenrache«; gleichzeitig wird damit die Selbſtherrlichkeit der Träger dieſer Selbſtjuſtiz, der Häuſer und Geſchlechter gebrochen und über ihnen die Polis als höhere Herrſchafts-inſtanz errichtet: »Es geht um nicht weniger als um die Konſtituierung der Polis über allen partikularen Gewalten«<sup>34</sup>. Entſcheidend iſt zum anderen die inhaltliche Beſtimmung der in Konkurrenz ſtehenden Ansprüche: des Rechts der Blutsverwandſchaft, dem die Erinnyen Geltung verſchaffen, und des von Apollo vertretenen Rechts der Ehe – das Recht der natürlichen Bindung auf der einen Seite, der Bindung durch freiwilligen Entſchluß, Vertrag und Eid auf der anderen. Es iſt der Gegenſatz von Natur und Satzung, von *physis* und *nomos*,

34 Meier, a.a.O., 162.

wobei dieses Begriffspaar hier nicht für den späteren Gegensatz von natürlichem und positivem Recht steht, sondern elementarer den Gegensatz von Naturalität und menschlichem Gesetz meint. Es geht um die Überformung der Blutsbeziehungen durch eigentlich gesellschaftlich-politische Verhältnisse<sup>35</sup>. Gegenüber der natürlichen Beziehung hat die gesellschaftlich-politische sowohl die Überlegenheit der größeren Allgemeinheit wie auch den anderen Status dessen, was willentlich gesetzt ist. Ist die natürliche Ordnung in ihrer Bestimmtheit unverfügbar, so steht die Ordnung des Gesetzes von vornherein im Rahmen *möglicher* Ordnungen, die auf ihre Rechtmäßigkeit hin überprüfbar, auf ihre Vor- und Nachteile hin abwägbar sind; jene ist zu erkennen, diese zu legitimieren. Wichtig ist, daß sich der Ebenenwechsel nach dem Stück des Aischylos nicht als gänzliche Absorbierung des Alten durch das Neue vollzieht, sondern daß dem Überwundenen darin seine Eigengeltung erhalten bleibt. Es ist eine Versöhnung ohne Nivellierung der Hierarchie: Die alten Mächte bekommen ihre Ehre *innerhalb* der neuen Ordnung und werden gleichsam *von* dieser getragen und sanktioniert. Aufschlußreich ist die Rechtsfigur, um die der Streit geht: Die Überwindung des *ius talionis* ist Prototyp der Überwindung des Vorpolitisch-Naturalen: Der Ausgleich geschehenen Unrechts soll nicht mehr über eine dunkle Notwendigkeit, sondern über eine Norm, ein Prinzip der Gerechtigkeit verlaufen<sup>36</sup>. An die Stelle der zwanghaft-naturwüchsigen Vergeltung, die zugleich die Schuld perpetuiert, tritt die bewußte (Wieder-)Herstellung des Rechts.

In der Überwindung der Rache und des Ethos der Blutbande zeichnet sich die Konstitution des Politischen in jenen übergreifenden Gegensatz von Natur und Geist ein, der nach Hegel den Kern des mythischen Götterkampfes bildet und dessen zentralen

35 Ähnlich sieht z. B. A. Gehlen in der Entstehung des Tauschs eine der »ältesten und größten Kulturtaten«, welche eben darin besteht, »die Blutsbeziehungen biologischen Ursprungs durch ein soziologisches System von Bündnissen und Tauschverpflichtungen zu überformen« (*Moral und Hypermoral*, Wiesbaden 1986, 51).

36 Aristoteles verbindet damit die Differenz der beiden Arten der Gleichheit bzw. Gerechtigkeit, von denen nur die eine, die proportionale Gleichheit – und eben nicht die des Gleich um Gleich – soziale Einheit stiftet (*Nikomachische Ethik* v. 8). Vgl. Hegels Unterscheidung von rächender und strafender Gerechtigkeit (*Rechtsphilosophie* §§102 f.).

Stellenwert auch die neuere Mythenforschung bestätigt hat. Nach Lévi-Strauss bildet die Vermittlung von Natur und Kultur das eigentliche Leitthema mythischen Denkens. Aus den 813 Mythen der nord- und südamerikanischen Indianer, die er in seinem vierbändigen Werk *Mythologica* analysiert, schält er als durchgehendes Leitmotiv den Kampf zwischen den Menschen und den nicht-menschlichen Wesen um den Besitz des Küchenfeuers, die Menschwerdung als Selbstunterscheidung gegenüber der Tierwelt und der Naturalität des eigenen Lebens heraus; »das Rohe und das Gekochte« – so der Titel des ersten Bandes der *Mythologica* – indiziert die Stufendifferenz zwischen animalischer Reproduktion und menschlicher Sozialität. J.-P. Vernant und P. Vidal-Naquet haben dieses Spannungsverhältnis als Triebfeder des antiken Mythos herausgearbeitet.<sup>37</sup> Dieser hat nicht nur mit der Bildung von Gestalt und Ordnung, sondern wesentlich mit dem Anderen zur Ordnung zu tun, mit Phänomenen der Grenzüberschreitung, mit dem Einbruch, der Domestizierung und dem Ausschluß der wilden Natur: Jagd, Opfer, Initiationsriten, Kulthandlungen sind Orte solcher periodisch vollzogener, je begrenzter Überschreitung. Apollo ist der Gott der Trennung, Dionysos die Verkörperung der ekstatischen Aufhebung von Grenzen; erst im Zusammenspiel beider, so Nietzsches These, vollzieht sich menschliche Existenz in ihrer Ganzheit. Der Mythos führt sowohl das Niederreißen der Schranken wie die Transformation ursprünglicher Wildheit vor Augen: als Übergang von der Jagd zur Agrikultur, als Mutation der Natur von der ungastlichen Wildnis zur heimischen Erde (so in der abschließenden Versöhnung des *Philoktetet*).<sup>38</sup>

In einem spezifischen Sinn findet die Überwindung der Natur nicht nur als individuelle Befreiung, sondern als Mutation der kollektiven Lebensform statt: Gerade das Politische wird zu einem herausragenden Kriterium des Menschlichen. Die Kyklopen, die zwar in versöhnlicher Einheit mit der Natur und den Göttern leben, sind den Menschen feindlich gesinnt; sie leben in asozialer Wildheit, ohne Ackerbau und politische Versammlung.<sup>39</sup> Nicht schon die *techne*, das Feuer des Prometheus, sondern in einem

37 Vernant / Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, Vol. 3.

38 Vgl. ebd., 170f.; siehe 3.3.3.

39 *Odysee* IX. 109 ff.; vgl. Vernant / Vidal-Naquet, a.a.O., 21 ff.

grundlegenderen Sinn die durch Zeus den Menschen verliehene politische Kunst ermöglicht die Seinsweise des Menschen: So jedenfalls lautet das Fazit, das sich aus dem von Protagoras erzählten anthropogonischen Mythos (in Platons gleichnamigem Dialog) ziehen läßt. Nachdem die Götter aus Erde und Feuer die sterblichen Lebewesen geformt hatten, »übertrugen sie dem Prometheus und Epimetheus, sie auszustatten und die Kräfte unter sie, wie es jedem zukomme, zu verteilen« (*Protagoras* 320d). Epimetheus verteilt in umsichtigem Ausgleich die Kräfte und Fähigkeiten unter den Tierarten, wobei er unvermerkt alle Kräfte für die vernunftlosen Lebewesen ausgibt; der Mensch aber bleibt »nackt, unbeschuht, unbedeckt und unbewaffnet« (321c). Prometheus ersinnt ihm eine Rettung, indem er von Hephaistos und Athene das Feuer und die Künste stiehlt: »Die zum Leben nötige Wissenschaft also erhielt der Mensch auf diese Weise, die politische aber hatte er nicht, denn diese war beim Zeus«, dessen Gemächer Prometheus verschlossen sind (321d). So leben die Menschen zunächst behaglich von den Gütern der Natur, verehren sie die Götter, erfinden sie Kleidung, Wohnung und Lebensmittel. Doch bleiben sie verstreut, ohne Wohnsitz in Städten, wehrlos gegen wilde Tiere, »denn die politische Kunst hatten sie noch nicht, von welcher die kriegerische ein Teil ist« (322b). So läßt ihnen Zeus durch Hermes Scham und Recht als Grundlagen bürgerlicher Ordnung bringen – als Fähigkeiten, die jedoch nicht mehr funktionsteilig unter die Menschen aufzuteilen sind wie die Künste, sondern allen zukommen sollen: »denn es könnten keine Staaten bestehen, wenn auch hieran nur wenige Anteil hätten wie an anderen Künsten« (322d). Wichtig ist: Diese gleichmäßige Verteilung bildet nicht einfach eine anthropologische Grundausrüstung, sondern begründet ein basales Gleichheitspostulat: Anders als im Fachgespräch zwischen Experten sind bei der »Beratung über die politische Tugend, wo alles auf Gerechtigkeit und Besonnenheit ankommt«, alle als gleichberechtigte Gesprächspartner zuzulassen (322e). Gerade darin zeigt sich der Übergang zum Politischen als qualitativer Sprung: Durch ihn wird nicht einfach eine evolutionär komplexere, sondern eine grundsätzlich andere Seinsweise begründet, die auf der Freiheit der einzelnen und dem normativen Geltungsanspruch des Rechts beruht.

Wer ohne Polis ist, ist mehr oder weniger als ein Mensch: Diesem Satz der aristotelischen *Politik* (1253a 4) läßt sich die zweifache

Distanzierung in der Konstitution der menschlichen Welt entnehmen. Diese behauptet sich gegen das Vormenschliche und das Übermenschliche gleichermaßen: Deshalb ließ sich eingangs die doppelte Linie ziehen, wonach die Genese des Subjekts sowohl – als Überwindung der Natur – in die Geschichte der Herkunft des olympischen Reichs wie – als Einspruch gegen die Götter – in dessen Nachgeschichte fällt. Beide Bewegungen stehen in innerer Kontinuität, sie benennen zwei Stadien der Ursprungsemanzipation. Unter verschiedenen Aspekten ist auf der einen Seite die Entstehung des Geschichtlichen als Herausgehen aus der Natur beschrieben worden. In der betrachteten Periode beinhaltet sie den signifikanten äußeren Perspektivenwechsel vom Kosmos zur Polis, der nach Cicero die beginnende Philosophie charakterisiert, die Ablösung der zyklischen Naturzeit durch die historisch gerichtete Zeit; zugleich findet Entnaturalisierung im Binnenraum der menschlichen Welt, als Verrechtlichung des Sozialgefüges statt. Nach der anderen Stoßrichtung enthält die Genese des Politischen die Desakralisierung der archaisch-traditionalen Gesellschaftsform. Sie äußert sich in der entstehenden Historiographie etwa darin, daß sich als neues Prinzip der politischen Wirklichkeit das der Macht durchsetzt. In schonungslosester Weise wird dieses bei Thukydides offengelegt, so im berühmten Gespräch zwischen Athenern und Meliern: Gegen die Berufung der Melier auf das Recht ihrer Sache und den Beistand der Götter beharren die Athener auf dem Recht des Stärkeren, das »der Mensch ganz sicher alle Zeit nach dem Zwang der Natur« befolgt.<sup>40</sup> Man kann darin ein Zeichen der Rationalisierung und Entgötterung sehen, wie sie auch die entstehende Historie prägt; indem gegen das göttliche Gesetz und das Walten des Schicksals das Phänomen der Macht als bestimmender Faktor erkannt wird, wird ein archaisches Weltbild durch eine neue, von Subjekten bestimmte Seinsordnung abgelöst, welche zur Grundlage des Politischen wie des Geschichtlichen wird.

Diese Selbstaffirmation des Menschlichen läßt sich als Weiterführung des mythischen Kampfs der Göttergeschlechter lesen. Dieser stellt nicht einfach rivalisierende Mächte gegenüber, sondern ist in spezifischer Weise durch das Früher und Später qualifiziert. Wenn das Frühere als solches Herrschaft verkörpert, so wendet sich der

40 *Geschichte des Peloponnesischen Kriegs* v. 85-113, 105.

Einspruch des Späteren gegen die Geltung kraft Herkunft: Der Disput ist unmittelbar einer um die Geltungsgrundlage von Ansprüchen und Pflichten. Naturgemäß tritt diese Bestreitung unter einem Doppelgesicht auf: Was prospektiv Behauptung eines neuen Rechts ist, erscheint retrospektiv als Willkür und nackter Frevel.<sup>41</sup> Im Götterkonflikt ist eine Linie angelegt, die über die Götter hinaus zur menschlichen, zur geschichtlich-politischen Gesetzgebung und schließlich bis zu deren Verabsolutierung in der Willkür subjektiver Satzung führen kann. Allerdings löst sich der Rechtsanspruch subjektiver Vernunft in seiner Verabsolutierung selber auf; ja, die Überwindung der Naturalität wird selber zweifelhaft: Die desakralisierte Bekräftigung der Macht tendiert zur Konvergenz mit purer Naturwüchsigkeit. Der Prozeß des Sich-Losreißen vom Ursprung mündet dann in Selbstaufhebung. Diese selbstbezügliche Selbstverkehrung kennzeichnet nicht erst die Spätphase der Aufklärung, sondern ist auch schon am Anfang der Bewegung des subjektiven Prinzips präsent. Aristophanes, der in seiner Komödie *Die Wolken* den Kampf des neuen gegen das alte Recht inszeniert<sup>42</sup> (und dabei Sokrates selber unter die Sophisten einreihet), deutet das neue Recht als das der willkürlichen Satzung (1421), letztlich der sophistischen Rechtsverdrehung (1040).

Die Entstehung der selbstverantworteten, geschichtlich-politischen Existenz bestätigt den zweifachen Ursprungsbezug in der Selbstfindung des Subjekts: Zu schaffen ist der Raum des Menschlichen zwischen dem Natürlichen und dem Göttlichen. Das Natürliche und das Sakrale benennen einen genetisch-ontologischen und einen geltungsmäßig-normativen Grund, von dem sich die menschliche Welt ablöst und gegen den sie sich behauptet. Dabei unterliegt sie selber der Dialektik des Entspringens: Sie manifestiert das Recht der Selbstbehauptung wie die Gefahr des Selbstverlusts. Dies bedeutet auch, daß die Suche nach dem sicheren Halt, die von der Ursprungsbesinnung über Gestalt und Ordnung zum Subjekt führte, in diesem nicht schlicht zu seinem Abschluß kommt. Subjektive Selbstaffirmation verbleibt in einem zwiespältigen Spannungsverhältnis zu ihrer Herkunft, über die sie hinausgeht und in deren Negation sie sich gefährdet. Der Zwiespalt des

41 So die Klagen der Erinnyen gegen Apollo (*Eumeniden* 151, 162 f., 169 ff., 492 f.).

42 936 f., 1030, 1474.



Subjekts ist selber zweifach, entsprechend der doppelten Distanznahme und der doppelten – ontologischen und geltungsmäßigen – Dimensionalität des Selbst. In Frage gestellt ist das Ich in seiner Macht und in seiner Rechtmäßigkeit: Archaische Lyrik (7.5) und klassische Tragödie (7.6) enthüllen die innere Labilität und die ethische Aporetik des sich behauptenden Ich.

### 7.5 Schwäche und Selbstbehauptung des Ich: Archaische Lyrik

Wir haben im Ausgang vom Epos auf zwei klassische Tragödien (*Der gefesselte Prometheus*, *Die Eumeniden*) vorgegriffen, um darin einen Leitfaden: das Motiv der Affirmation des Subjekts weiter auszuziehen. Dieser Leitfaden bleibt darin in mythischer Einkleidung, die Errichtung der menschlichen Welt geschieht im Horizont des göttlichen Generationenkonflikts, unter göttlicher Protektion und Parteinahme. Bevor wir der Aporie dieser Selbstbehauptung und damit dem generellen Problem der Tragödie näher nachgehen, ist es aufschlußreich, in wenigen Zügen die Gestalt der erwachenden Subjektivität zu umreißen, wie sie sich in der Zwischenzeit artikuliert. Zwischen dem Epos, das am Ende des 8. Jahrhunderts in Vollendung dasteht, und der Tragödie, die am Ende des 6. Jahrhunderts heraufkommt und im 5. Jahrhundert zur beherrschenden Form wird, finden wir im 7. und 6. Jahrhundert die Hauptzeugnisse der dritten Hauptgattung der Dichtung neben Epos und Drama, der archaischen Lyrik. Die Lyrik (die mehrere Erscheinungsformen wie Elegie, Jamben, Lied, Chorlied umfaßt) ist der dichterische Ausdruck einer bestimmten Zeit, äußerlich der alten Adelswelt zugehörig, die den Raum des Epos abgibt, doch nicht mehr in gleich ungebrochener Form deren gültiger Ausdruck, und vorgelagert der Demokratie der attischen Polis, die den Hintergrund der Tragödie und dann der Politischen Philosophie bildet. Es ist eine neue Stellung zur Welt, ein neues Verständnis des Menschen, das sich in der Lyrik zu Wort meldet. Dieses neue Selbstverständnis soll hier nur stichwortartig anhand einiger Fragmente des ersten großen Dichters, Archilochos, vergewärtigt werden. Generell ist aus dieser Periode (mit Ausnahme von Pindar) nur ein dürftiger Textbestand überliefert, viel geringer als bei Homer, Hesiod, den Tragikern oder Platon. Of-

fenkundig hängt dies damit zusammen, daß im Übergang zur Tragödie erneut ein Zeitenwandel stattfindet, der Zeugnisse des Vorausgehenden inaktuell werden läßt und dem Vergessen preisgibt. Die Lyrik, Ausdruck der archaischen Welt des 8. bis 6. Jahrhunderts, verliert in der neuen athenischen Welt der politischen Ordnung, die vom Menschen gemacht und verantwortet ist, ihre Lebensgrundlage; sie wird regelrecht von der Tragödie verdrängt. In den *Wolken* illustriert Aristophanes den Generationenkonflikt auch mit Bezug auf die Literatur: Der Sohn kennt keine Lyriker mehr, vorgetragen wird jetzt beim Symposion Euripides<sup>43</sup>.

Generell gilt die Lyrik als jene dichterische Darstellungsform, in der das Ich zu seinem Selbstaussdruck kommt. Das heißt nicht, daß ihr Thema Innerlichkeit sei, daß das lyrische Ich nur sich selbst, seine Stimmungen und seine individuelle Verfassung zum Gegenstand habe. Im Gegenteil kann ihr Gegenstand durchaus die Welt, kann ihre Absicht Wirklichkeitserschließung sein, die aber aus dem Erleben und der Offenheit des Subjekts heraus artikuliert wird. Schematisch läßt sich sagen: Im Gegensatz zur objektivierenden Darstellung im Epos und der inszenierenden Vorstellung im Drama ist in der Lyrik das erschließende und darstellende Subjekt mit gegenwärtig. Man hat es als bezeichnenden Zug hervorgehoben, daß nun – in krassem Gegensatz etwa zu Homer, über dessen Identität und Autorschaft lange Debatten stattgefunden haben – die Dichter als solche in ihrer Dichtung hervortreten und dementsprechend literaturhistorisch bekannt sind. Symptomatisch ist in diesem Sinne der erste Vers des ersten Fragments von Archilochos<sup>44</sup>: »*eimi d'ego...*«: Ich bin Krieger und Dichter. . . Schon durch diese Eröffnung, so Schadewaldt, erscheint das Gedicht »als etwas ganz Neues in der Geschichte des griechischen Bewußtseins«<sup>45</sup>. Bei Homer tritt der Dichter allenfalls indirekt – im Dativ (»den Mann nenne *mir*, Muse. . .«) – auf<sup>46</sup>. Ist schon die

43 Vgl. W. Schadewaldt, *Die frühgriechische Lyrik*, Frankfurt am Main 1989, 60.

44 Fr. 1 nach der Ausgabe von E. Diehl, *Anthologia lyrica Graeca*, 2 Bde, Leipzig 1922-1925; Übersetzungen im folgenden z. T. nach Schadewaldt, a.a.O. – Der erste Vers kann nicht der Beginn des Gedichts gewesen sein (dagegen spricht das *de*); doch muß er ziemlich am Anfang gestanden haben.

45 Schadewaldt, a.a.O., 89.

46 Näher ist hier Hesiod, sowohl im Proömium der *Theogonie* wie im

Tatsache dieser Selbstaussage für den historischen Standort des Denkens signifikant, so ist ihre nähere inhaltlich-affektive Schattierung das eigentlich Bedeutsame. Zur Sprache kommen die beiden Seiten des sich herausbildenden Ich: sein Ausgeliefertsein und seine Schwäche einerseits, sein Widerstand und seine Selbstbehauptungskraft zum anderen. Dazu seien einige beispielhafte Fragmente genannt.

Fr. 68 beschreibt die Menschen als ephemere Wesen: »So ist der Mut der sterblichen Menschen, wie jedweder Tag beschaffen ist, den Zeus heraufführt, und sie denken so, wie die Dinge sind, mit denen sie zusammentreffen.« Der Mensch ist das wandelbare Produkt seiner Tage, der guten und schlechten Zeiten – ähnlich schon ein Gedanke Homers in der Odyssee:

»Nichts Armseligeres nährt die Erde als den Menschen unter allem was auf der Erde Atem hat und kriecht. Da meint er, niemals werde ihm hernach ein Übel widerfahren, solange die Götter Gedeihen geben und sich seine Knie regen. Jedoch wenn die Götter Bitteres vollenden, so trägt er auch dieses murrend in seinem duldemütigen Mute. Denn immer nur so ist der Sinn der Erdenmenschen, wie jeweils den Tag heraufführt der Vater der Menschen und Götter«<sup>47</sup>.

Die Haltlosigkeit in sich steigert sich zum Gefühl der Hilflosigkeit in Konfrontation mit der Übermacht und Unberechenbarkeit der äußeren Welt, wie sie die Fragmente 56 und 74 zeichnen; das erste schildert einen heraufziehenden Sturm:

»Glaukos, schau! Schon wird das tiefe Meer von der Woge aufgewühlt, auf den Felsspitzen von Gyrai ballt sich eine Wolke hoch, das Zeichen des Sturms! Und da wandelt uns Furcht an aus dem Unvorhersehbaren.« Wasser und Sturm sind Sinnbild des inneren Schwankens, aber auch des Ausgeliefertseins; das Unvorhersehbare, Ungewisse ist Grund von Angst. In Fr.74 wird die Erschütterung durch eine Sonnenfinsternis hervorgerufen:

»Unvorstellbar, unmöglich, verwunderlich ist hinfort nichts mehr, nachdem der Göttervater Zeus aus dem Mittag heraus das Licht der strahlenden Sonne bedeckt und in Nacht verwandelt hat. Die Menschen spürten

\* dialogischen Grundton der *Werke und Tage*; gleichwohl entfalten auch die *Werke* keine eigentlich subjektive Perspektive. Die späteren Prosaiker beginnen dann direkt mit der Nennung des Schriftstellers: so bei Herodot (»dies ist der Bericht der Erkundungen des Herodot von Halikarnass...«) und Thukydides.

47 XVIII. 130 ff., übers. nach Schadewaldt, a.a.O., 122.

plötzlich kalte Angst. Und seither ist den Menschen alles unverlässlich, alles zu erwarten.«

Ausgemalt wird die Schreckensvision eines Zusammenbrechens der Ordnung, einer Konfusion, in der die basalen Trennungen der Elemente, die gleichsam die festesten Grundlagen alles Seienden ausmachen, labil werden: »Und keiner mag sich noch wundern, wenn er sieht, wie die wilden Tiere mit den Delphinen die Weiden tauschen im Meer und ihnen die brausenden Wogen des Meeres lieber werden als das feste Land und der Fisch im Bergwald haust« (Fr. 74). Beschrieben wird das abgründige Gefühl der Haltlosigkeit und Wehrlosigkeit des Subjekts. Sie bildet die eine Grundstimmung, die in der archaischen Lyrik zum Ausdruck kommt und von mehreren Interpreten zu deren eigentlichen Kennzeichen gemacht worden ist<sup>48</sup>. *Amechania* (Haltlosigkeit) lautet das Stichwort<sup>49</sup>. Die stärkere Individuierung, Zuspitzung auf das Ich, gegenüber den Halbgöttern und Helden des Epos geht mit einer größeren Exponiertheit, inneren Schwäche einher. Die Entsubstantialisierung der Charaktere bedeutet mit der Zunahme an Freiheit zugleich einen Verlust an innerer Sicherheit und Festigkeit. Die innere Labilität und Unbestimmtheit, die äußere Bedrohtheit, das Bewußtsein der Übermacht der Götter und des Schicksals verbinden sich zu *einem* Syndrom.

Doch kommt, wie gesagt, zugleich das Komplementärmoment zur Sprache. Ja, man kann sagen, daß solche Schwäche überhaupt nur von einem Subjekt erfahren werden kann, das zugleich vom Bestreben nach innerem Halt und Selbstbestätigung getragen ist. Der Mut, der dem Tag anheimfällt (Fr.68), wird zugleich aufgerufen, standzuhalten, den Widrigkeiten Widerstand zu leisten. Ausdrucksstark kommt diese Haltung in den Fragmenten 67, 7 und 8 zu Wort:

Fr. 67: »Mut, Mut, der du in Sorgen, gegen die es kein Mittel gibt, umgetrieben wirst: Richte dich auf und erwehre dich deiner Gegner, ihnen die Brust entgegenwerfend, an die Lanze der Feinde nahe herantretend, ohne Wanken (*asphaleos*).«

Fr. 7 läßt einer Totenklage die Ermahnung folgen, sich nicht durch die Trauer niederdrücken zu lassen:

48 So die Tendenz bei H. Fränkel und B. Snell, am deutlichsten bei R. Pfeiffer; dagegen wendet sich Schadewaldt, a.a.O., 123 ff.

49 Z. B. in Fr. 67 a; vgl. auch Parmenides (DK 28 B 6.5); Schmitz, *System der Philosophie* 1, 40 ff.

»Aber die Götter schufen für alle unheilbaren Leiden, Freund, ein Mittel: die starke Fassung. Einmal wird dieser betroffen, dann jener: Eben sind wir so heimgesucht, und wund, blutend stöhnen wir auf, aber es trifft auch bald wieder andere. Eilends faßt euch dann und stößt von euch die weibische Trauer.«

Ähnlich der Ermahnung am Ende des Fr. 67a:

»Freue dich des Frohen, traure nie zu sehr um Leid: Erkenne das Auf und Ab (*rhythmos*), das die Menschen beherrscht.«

Und schließlich Fr. 8:

»Denn Zufall und Geschick geben, Perikles, alles den Menschen.«

Es ist bemerkenswert, wie stark die existentiellen Grunderfahrungen, die die Lyrik zur Sprache bringt, mit jenen übereinkommen, die im mythischen Umgang mit dem Chaos im Spiel waren. Verunsicherung, Haltlosigkeit, Angst, Festigkeit und Selbstermächtigung sind Motive, die die Situation des Menschen in einer undurchschauerten, bedrohlichen Welt, seine Schwäche, aber auch sein Bemühen, Stand zu gewinnen, verkörpern. Verändert ist die Darstellungsperspektive: Was dort gleichsam von außen, im Blick auf die Zerstörungskraft und Gestaltlosigkeit des Chaos anklang, kommt hier als Verlassensein und Schrecken aus dem Erlebnishorizont des Menschen in den Blick. Wie in der Schwäche sind im Syndrom der Stärke verschiedene Aspekte zusammengeschlossen. Das eine ist das Motiv des Widerstandes, der Fähigkeit, sich auch gegenüber dem mächtigeren Feind zu schützen, veranschaulicht im Bild des Igels und des Fuchses (Fr. 103). Das andere ist die innere Fassung, die Kraft, Leid zu tragen, es nicht indifferent abzudrängen, sondern auf sich zu nehmen; sie erst verleiht die Festigkeit im Widerstand. Fr. 8 nennt Tyche und Moira als die alles Gebenden: den unbeherrschbaren Zufall, dem menschliches Wollen und Sein immer ausgesetzt bleibt, und das zuteilende Geschick, zu dessen Gaben gerade die innere Fähigkeit des Subjekts, in sich Halt zu finden, gehört<sup>50</sup>. Von zentraler Bedeutung schließlich ist die Einsicht in das Auf und Ab aller Dinge, die gleichsam mit der Welt versöhnt. Wie Angst und Verwirrung in der Welt

50 Vgl. *Ilias* xxiv. 46 ff. (Apollo mißbilligt, daß sich Achill in seiner Trauer um den erschlagenen Patrokolos wie ein wildes Tier benehme): »Trauert doch mancher fürwahr um einen geliebten Toten, / dem sein leiblicher Bruder dahinsank oder ein Sohn auch; / dennoch hemmt er die Tränen und stillt die Klage des Jammers; / denn ausduldenden Mut haben die Moiren den Menschen verliehen.«

durch Erkenntnis gebannt werden, so herrscht in allem Menschlichen der ausgleichende Rhythmus zwischen Aufstieg und Fall, zwischen Freud und Leid. Es ist der Rhythmus, den die Historiographie als großen Kreislauf aller Geschehnisse erkennt, die Gesetzmäßigkeit, die dafür sorgt, daß Schuld gesühnt wird, daß in allem das Maß erhalten wird und keines über das andere einen ungebührlichen Vorrang erhält. Wie im Horizont des Mythos Seinssicherung und Selbstwerdung miteinander einhergehen, wie sich die Strukturierung des Wirklichen als Fundament subjektiver Orientierung erwies, so wird derselbe Zusammenhang hier aus der Sicht des Subjekts thematisch. Durch die Einsicht in die immanente Ordnung findet das Subjekt seinen Gleichklang mit der Welt. Die Ermunterung zu solcher Erkenntnis verbündet sich mit der Ermahnung zu Kraft und Gefäßtheit: Ebenso stark wie der Ausdruck von Leid und Ohnmacht ist in Archilochos' Gedichten der Appell an die Festigkeit und Widerstandskraft des Menschen. In dieser Gestimmtheit bringen diese Gedichte etwas von der neuen Selbstbesinnung des Subjekts zum Ausdruck, gehen sie über jene Präsenz des Subjektiven hinaus, die im Epos gegeben war. Der Perspektivenwechsel der Darstellung ist zugleich Indiz einer neuen Bewußtseinslage.

Der Abstand von der alten Welt manifestiert sich nicht nur in dieser Situierung des Selbst zum Wirklichen. Konkreter kommt sie in Werthaltungen zur Sprache, in denen sich Archilochos geradezu polemisch vom Ehrenkodex der Feudalwelt abhebt. Ungewöhnlich ist schon die starke Gegensätzlichkeit in der Selbstvorstellung in Fr. 1, wo er sich als Krieger und Dichter präsentiert: »Ich bin ein Diener des Herrn Enyalios, und das liebliche Geschenk der Musen ist mir vertraut«<sup>51</sup>. Das Kriegshandwerk des Söldners wird ganz prosaisch, desillusioniert dargestellt, plastisch in Fr. 6, wo er davon spricht, daß er in der Flucht seinen Schild zurückgelassen hat und dafür sein Leben gerettet hat: »Retten konnt ich mein Leben: was kümmert mich jener Schild noch länger! Kaufen will ich mir bald einen, der gerade ebensogut ist.« Unüberhörbar ist der offen provozierende Ton, mit dem tiefverankerte Überzeugungen weggewischt werden: Wenn man sich

51 Enyalios, neben Ares ein Kriegsgott, verkörpert gerade das Zerstörerische und Gräßliche des Kriegs – in schroffster Antithese zum lebenswerten (*eraton*) Bereich der Musen; vgl. Schadewaldt, a.a.O., 90 f.

den hohen Stellenwert der Waffe im episch-heroischen Weltbild vergegenwärtigt, so wird diese adlige Welt aus der Sicht des Berufssoldaten – aber auch aus der Position der selbstbewußten Innerlichkeit heraus – hier geradezu verspottet. Ähnlich ist der Ton in Fr. 60, wo er ein Bild des idealen Feldherrn ganz distanziert von den klassischen Zügen des Kriegshelden zeichnet, oder in Fr. 64, wo Archilochos den traditionellen Ruhm der Gefallenen dem Wert des Lebens kontrastiert – Diesseitigkeit und Leben als Gegenwert zu Ehre und Ruhm. Anfügen ließen sich andere Züge, die – nicht nur bei Archilochos – den Abstand vom Epos illustrieren. Dazu gehört z. B. der Realismus in der Schilderung der Alltagsdinge, der Gebrauchsgegenstände, der eigenen Erlebnisse. Dadurch, daß nicht mehr von Götterschicksalen und Heldentaten berichtet wird, sondern daß der Dichter seine Weltwahrnehmung mitteilt, wird Wirklichkeit in ein direkteres, säkulares Licht getaucht. Suspendiert wird die mythische Entrückung, die die Geschehnisse mit einer sakralen Aura umgibt. Schließlich ist die Expressivität als Medium des Lyrischen zu nennen. Auch wenn sie thematisch nicht auf den Selbstbezug eingeschränkt ist, enthält Lyrik an privilegierter Stelle den Ausdruck eigener Erfahrungen, das Sprechen über sich und seine Affekte (auch dies teils in bislang unbekannter Realistik<sup>52</sup>): über alle Schattierungen des Gefühlslebens, über Liebe und Eifersucht, Furcht und Enttäuschung, über alle Nuancen von Leiden und Freude. Die schönsten Zeugnisse antiker Lyrik, die uns solche Schilderungen des Seelenlebens nahebringen, sind die Gedichte Sapphos.

Der in unserem Zusammenhang wesentliche Beitrag der Lyrik zur frühen Denkentwicklung betrifft die grundsätzliche Stellung des Subjekts in der Welt. Zum ersten Mal nimmt das Subjekt hier selbst das Wort, um in dieser Weise seine Stellung im und zum Wirklichen, das Erwachen seiner Selbständigkeit und das Innewerden seiner Gebrechlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Das Wesentlichste sind insofern nicht das Zur-Schau-Bringen der emotionalen Tiefenschichten, der Bruch etablierter Konventionen oder der Realismus der Beschreibung; zentral ist die zweifache Grunderfahrung des Subjekts von sich: als Affirmation des eigenen Seins<sup>53</sup> und als Erfahrung von Schwäche und Hilflosigkeit.

52 Vgl. Fr. 72, Fr. 79.

53 Vgl. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*.

Das zweite widerlegt nicht das erste: Gerade die Schwäche ist auch eine Erfahrung der vereitelten Selbstbehauptung, des behinderten Eigenwillens. In zugespitzter Gestalt kommt dies als Konflikt zum Bewußtsein: Die Selbstbehauptung der menschlichen Welt und ihrer Werte gerät in ein Spannungsverhältnis zur mächtigeren Ordnung der Götter. Insofern markiert die Lyrik einen Zwischenschritt zwischen Epos und Tragödie: In der ursprünglichen epischen Weltsicht ist das Universum durch Seinsordnungen durchwaltet, in denen Sein und Sollen in Einklang sind und der Mensch sich in Übereinstimmung mit dem Ganzen befindet. Mit seiner – in der Lyrik dargestellten – Ablösung vom Ganzen bricht auch die Kluft zwischen Rechtsansprüchen und bestehenden Kräfteverhältnissen, zwischen Postulat und Realität auf. Die Tragödie ist die Austragung dieses Konflikts, der darin aber ungelöst bleibt; erst die Philosophie sucht die gebrochene Einheit wiederherzustellen. Der innere Zwiespalt des Menschlichen, der in der archaischen Lyrik zu Worte kommt, prägt diese im ganzen. Strukturverwandte Motive, wie sie beim ersten Repräsentanten, Archilochos (geb. ca. 690), auftreten, finden sich auch beim letzten großen Dichter, der den Abschluß dieser Epoche bildet, bei Pindar (518-446).

Es ist darauf hingewiesen worden, daß Pindar, Sänger des Adels, nicht das innere Schwanken eines Archilochos teilt, sondern – eigentlich schon unzeitgemäß – festen Stand in einer festgefügtten Welt adliger Werte hat. Seine Hauptwerke sind Preislieder für die Sieger bei Wettkämpfen: Er rühmt jene, die, durch edle Natur gefördert, gleichsam bis an die Grenzen des Menschlichen, in die Nähe der Götter gelangen. Rühmen und Preisen – noch in der entstehenden Historiographie als Leitziel aufgenommen – sind von solcher alter, feudaler Werthaltung getragen; höchster Gegenstand des Preises sind nicht moralische Verdienste, sondern werthafte Vorzüge, in letzter Instanz die Glückseligkeit der Götter.<sup>54</sup> Die große, übermenschliche Leistung hat ihr Anrecht auf erinnerndes Bewahren, einen »Durst nach Liedern«<sup>55</sup>. Indessen ist das Preislied immer mit der Ermahnung zur Selbstbescheidung

*Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*  
[1951], München 1962, 281.

54 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I. 12.

55 9. *Pythische Ode* 103 f.; 3. *Nemeische Ode* 6f.



verbunden, mit der Warnung vor Selbstüberhebung, die den Neid der Götter hervorruft; ebenso ist es vom tiefen Bewußtsein der Hinfälligkeit alles Menschlichen getragen, die gerade angesichts der durch die edle Geburt gewährten Götternähe sich deutlich profiliert. So ist es eben Pindar, von dem wir auch die eindringlichsten Beschreibungen der Nichtigkeit des Menschen besitzen – als Einsprengsel, Einleitungen, Zwischenbetrachtungen der Preislieder selber. Sie beleuchten das Ineinander-Umschlagen von Nichtigkeit und gottverliehenem Glanz ebenso wie den Abgrund zwischen menschlichem und göttlichem Sein:

»Tagwesen! Was ist – was ist man nicht? Eines Schattens Traum ist der Mensch! Sobald aber Glanz, gottgegebener, kommt, ist strahlend Licht bei den Menschen, freundlich ihr Dasein.«<sup>56</sup>

»Ein und dieselbe ist der Menschen und Götter Herkunft, von einer selben Mutter her atmen wir beide; doch Macht von ganz verschiedener Art trennt uns; denn hier ist ein Nichts, dort aber der eherne Himmel bleibt ein sicherer Sitz für ewig (*asphales aein bedos*).«<sup>57</sup>

Frappierend ist die wörtliche Übereinstimmung mit der bei Hesiod an exponierter Stelle zweimal wiederkehrenden Formulierung vom »sicheren Sitz für immer« (*Theog.* 117, 128). Gegenüber dem, was dort als Ort alles Seienden und aller Götter beschrieben wurde (die breitbrüstige Erde und der gestirnte Himmel) und sich durch die primären Seinsgarantien: Festigkeit und Überzeitlichkeit auszeichnet, ist der Mensch ein Nichts. Krasser kann der Gegensatz nicht zum Ausdruck kommen. Von einer Ablösung der metaphysischen Seinsbegründung durch das Subjekt sind wir noch um Welten entfernt. Doch auch unabhängig von diesem ontologischen Gefälle ist die Unzuverlässigkeit und Verwundbarkeit des Menschen das bestimmende Grundgefühl, das mit jener Aura des Ruhms eindrucksvoll kontrastiert. Keiner verfügt über das Schicksal und die Bedingungen seines Tuns. Alles, Gutes und Schlechtes gibt Zeus<sup>58</sup>, wobei die schwankende Natur des Gottes

56 8. *Pythische Ode* 94 ff.; die vorausgehenden Verse (87 ff.) lauten: »Wer aber frisch sich den Sieg geholt, jung und zart noch, der schwingt sich, erfüllt von großer Hoffnung empor in flügelverleihendem Mannestum, Besseres als Reichtum im Sinn. Für kurz nur wächst Sterblichen empor die Freude; und so stürzt sie auch zu Boden, wenn ein widrig Urteil sie erschüttert hat.«

57 6. *Nemeische Ode* 1 ff.

58 5. *Isthmische Ode* 46; 5. *Pythische Ode* 25.

das Gefühl der Ausgeliefertheit noch verstärkt.<sup>59</sup> Verglichen mit der Ordnungsleistung des Zeus in der Theogonie, die einer Gerechtigkeitsidee als Regulativ unterstellt ist, wird hier die göttliche Allmacht entrationalisiert; ihre Wesenseinheit mit Recht und Ordnung verblaßt angesichts der primär interessierenden Abständigkeit von Gott und Mensch. Die Verschiebung des Blickwinkels hin zum Menschen bedeutet auch, daß die Götterlehre, die als Hintergrund der Lyrik bestehen bleibt, nicht von einem vergleichbaren spekulativen Interesse getragen ist wie bei Hesiod. Dadurch spitzt sich die Konflikthaftigkeit des Verhältnisses von menschlicher und göttlicher Welt zu. Die – hier noch nicht vollzogene, doch im Ausblick sichtbare – Verlagerung des Vernunft- und Geltungsanspruchs in die Zuständigkeit des Menschen geht mit einer entsprechenden Umdeutung des Göttlichen einher. Für das Stadium der Lyrik bedeutet dies, daß sich die Kluft zwischen Anspruch und Leistungskraft auftut, zwischen dem, was das Subjekt will, und dem, was es als Ordnungsleistung – Weltkonstitution, Wirklichkeitsprägung, Geltungsbegründung – wirklich zu erbringen vermag. Hermann Fränkel zögert nicht, hier von einer »tragischen Spannung« zu sprechen<sup>60</sup>. Damit ist das Stichwort für eine ganz andere Thematisierung des Menschlichen gegeben.

## 7.6 Die Aporie der Subjektwerdung: Tragödie

### 7.6.1 Individualität und Subjektivität – Ohnmacht und Schuld

Die Unzulänglichkeit alles Menschlichen erscheint unter zwei Gesichtern: als unüberwindbare Ohnmacht und als unhintergehbare Schuld. Der Mensch scheitert im Bemühen, seine Selbständigkeit zu erlangen und ein gelingendes Leben zu führen; er ist nicht Meister seines Geschicks, er kommt nicht zur wahren Einheit mit sich, sein Dasein bleibt unvollendet. Bedingt ist sein Scheitern einerseits durch die Beschränktheit seiner Mittel, die Bedingtheit durch die Umwelt, die Ohnmacht seiner Kräfte, die ihm die restlose Erfüllung versagen, andererseits durch eine ab-

59 2. *Pythische Ode* 88.

60 Fränkel, a.a.O., 606.

gründigere, innere Defizienz seines Seins und Wollens. Sind beide Seiten Momente des Tragischen, so bildet die zweite dessen spezifisches Kennzeichen. Nicht das unbeugsame Schicksal, sondern das notwendige Scheitern, nicht eine äußere Unzulänglichkeit, sondern eine innere Aporie bildet die tiefste Herausforderung für die Subjektwerdung des Menschen. Wir können die Differenz, um die es hier geht, ihrer Tendenz nach durch die Unterscheidung von Individualität und Subjektivität charakterisieren und sie dem Übergang von der Lyrik zur Tragödie zuordnen. Individualität und Subjektivität benennen zwei Aspekte, sozusagen die negative und die positive Seite in der Selbständigkeit des einzelnen: Der Mensch behauptet sich in seiner Selbständigkeit, indem er einerseits die Unterschiedenheit von anderen und vom Ganzen betont, andererseits in sich selber den Grund seines Seins besitzt. Er ist einerseits anders als die anderen, unabhängig von ihnen und von der Einheit aller; und er versichert sich andererseits in sich selber der Prinzipien seines Seins und Wollens. Vorherrschend ist das eine Mal die Differenz gegen andere, das andere Mal die Selbstbezüglichkeit; dem steht nicht entgegen, daß sich Individualität im personalen Sinn letztlich gerade über die Subjektivität, über Autonomie und Freiheit (und nicht über die reale Getrenntheit der Substanzen) definieren kann. Ersichtlich artikuliert die zweite Figur einen radikaleren Anspruch auf Selbstheit, der im Gedanken der Selbstermächtigung und Selbstbegründung kulminiert. Das Subjekt will nicht nur de facto individuiert und eigenständig sein, sondern die Geltung seiner Rechte und Forderungen aus sich selbst verantworten.

Lyrisches Ich und tragisches Subjekt gehen über die Stellung des Menschen im mythischen Epos hinaus, doch auf verschiedenen Wegen. In der Lyrik meldet sich das Individuum zu Wort, das sich im Privaten herausbildet, gleichsam eine Sphäre der Privatheit als Gegeninstanz zur Öffentlichkeit konstituiert. Demgegenüber findet die tragische Selbstfindung des Subjekts im Raum der Öffentlichkeit, doch zugleich als dessen Problematisierung statt. Das Öffentliche und Gemeinsame wird durch das Subjekt nicht nur auf Distanz gesetzt, sondern in Frage gestellt; der Einspruch des einzelnen tritt mit der Behauptung eigenen Rechts auf, er »wird gleichsam prinzipiell, schreibt sich ins Allgemeine ein und hört so,

bei Licht besehen, auf, einfach individuell zu sein.«<sup>61</sup> In beiden Äußerungsformen nimmt das Subjekt Abstand von der Welt der herrschenden Ordnung, konstituiert es sich unabhängig von ihr und gegen sie, tendenziell gegen die mythische Welt mit ihrer fraglosen Gültigkeit. Wenn das lyrische Ich diesen Rückzug direkter und eigenständiger antritt, so geht das tragische Subjekt darin weiter: Seine Selbstheit bildet sich nicht zunächst aus eigener Initiative und Selbstaffirmation, sondern aus der Opferrolle, der Erfahrung von Leiden und Ohnmacht heraus: In dieser entsteht ihm der Widerstand und die Problematisierung, über die es sich findet. Es gerät gleichsam aus einer nicht selbst gewählten Gegenposition zur Welt in einen um so entschiedeneren Gegensatz zu dieser; aus dem Fragwürdigwerden der Welt resultiert ein um so tieferer Selbstbezug.

So finden wir in beiden Figuren eine analoge Doppelseitigkeit zwischen der Selbstaffirmation und dem Scheitern des Selbstsein. Beide Figuren zeichnen die Genese eines Subjekts nach, das seiner noch nicht mächtig ist, das aber gerade in der Erfahrung von Ohnmacht und Leiden sich seiner selbst vergewissert. Schematisch ist das Verhältnis beider Figuren spiegelbildlich: Geht das lyrische Ich aus dem Rückzug aus der Welt und der Selbstbegründung hervor und begegnet es sich darin in seiner Hilflosigkeit und Schwäche, so erfährt sich der tragische Held umgekehrt zunächst in seinem Ausgeliefertsein, in der Konfliktualität seines Wollens, als Opfer des Schicksals oder göttlicher Mißgunst, und gelangt er dann, über das Leiden, auf den Weg der Selbstwerdung.

Zwei Titel lassen sich mit diesen beiden Formen von negativer Selbsterfahrung verbinden: Ohnmacht und Schuld; sie bilden die Gegenseite zur zweifachen Selbstbehauptung als Macht- und Rechtsanspruch. Indessen gehören sie nicht nur getrennten Figuren der Selbstbehauptung zu und sind sie unter sich nicht ohne Verbindung. Beide Erfahrungen kommen innerhalb des Tragischen zum Austrag. Für das tragische Subjekt sind seine Ohnmacht und seine schuldhafte Verstrickung gleichermaßen basal. Und beide Erfahrungen verweisen aufeinander, können in bestimmten Konstellationen direkt zusammenführen: Was die Zer-

61 H.-T. Lehmann, *Theater und Mythos. Die Konstitution des Subjekts im Diskurs der antiken Tragödie*, Stuttgart 1991, 8.

brechlichkeit des isolierten Individuums ausmacht, seine Sezession vom Ganzen, kann zugleich ein Kern des Schuldigwerdens sein; umgekehrt kann die Auflehnung gegen die Götter das eigentliche Vergehen des Menschen und zugleich Grund seiner Verlassenheit und Ohnmacht sein. Schwäche und Schuld haben einen gemeinsamen Brennpunkt im Erlebnis der Angst. Angst entsteht in der Erfahrung der Bedrohtheit, des Ausgeliefertseins an feindliche Mächte, aber auch im Konfrontiertsein mit der eigenen Unsicherheit und Grundlosigkeit, in der existentiellen Bedrängnis durch Krankheit und Tod. Wie der Mythos, kann die Tragödie als Medium der Angstbewältigung erscheinen, als Versuch, mit den Kontingenzen der Welt und des eigenen Selbst zurechtzukommen. Solchen Beistand bietet der Mythos teils über das Ritual, über die Rückkehr zum Ursprung, die Vereinigung mit dem Ganzen, die Verheißungen der Mysterien; teils im Aufbau eines mythischen Kosmos, dessen narrative Rekonstruktion die Überwältigung der Zerstörungsgewalten durch die Kräfte der Formung vor Augen führt. Gegenläufig dazu geht es in der Tragödie um Bestrebungen des Subjekts, in sich selber Stand zu gewinnen, der Bedrohung aus sich heraus zu widerstehen, Angst aus eigener Souveränität zu bannen. Es ist eine Anstrengung, die nur partiell gelingt und teils in Verunsicherung umschlägt. Die Ambivalenz der mythischen Angstbewältigung, die sich im Zwiespalt der Ursprungsbesinnung manifestierte, verstärkt sich im Selbstbezug des Subjekts: Es kann in sich Halt finden oder sich entgleiten, es kann sich als Stütze oder als Bedrohung erfahren. Ambivalent wird schließlich nicht nur die Fundierung in der objektiven Ordnung oder im Selbst, sondern das eigene Verhältnis des Subjekts zur mythischen Welt. Sucht es einerseits, sich von ihr zu emanzipieren und seine Eigenständigkeit in Auflehnung gegen die mythischen Autoritäten zu erlangen, so kehrt es andererseits zu ihr zurück, sucht es Versöhnung in ihr.

Ohne Zweifel liegt der exemplarische Wert der Tragödie in der Tiefe, in der hier das menschliche Selbstsein ausgelotet wird, der Eindringlichkeit, mit welcher dessen innerer Zwiespalt, seine Größe und sein Elend beschrieben werden, mit der letztlich die Stellung des Menschen im Seienden erfaßt wird. Wenn wir im Horizont einer Vorgeschichte der Metaphysik neben den Schöpfungsmythen auch die Tragödie zur Sprache bringen, so deshalb, weil sie eine Grunderfahrung des Menschlichen zum Ausdruck

bringt, die sich gleichzeitig in den Horizont der älteren Formen der Seinsvergewisserung stellt. Es ist ein Ausdruck, der hier zum ersten Male so möglich ist, doch auch unabhängig von seiner Zeit Gültigkeit bewahrt. Indem die Tragödie nicht nur die Artikulation des Subjektiven, sondern auch die Reflexion auf den Standort des Menschen im ganzen des Seins enthält, erweist sie sich als ein Stadium jener umfassenden Selbstverständigung des Denkens, die als Vorgeschichte der Metaphysik in deren Formierung eingeht. Für die Skizze einiger Grundzüge beschränke ich mich im folgenden, neben den bereits angeführten Dramen von Aischylos (*Der gefesselte Prometheus*, *Eumeniden*), im wesentlichen auf drei Werke von Sophokles, in denen nach Meinung vieler die griechische Tragödie ihre Vollendung findet: *Antigone* (zit. *Ant.*), *König Ödipus* (*O. T.*) und *Ödipus auf Kolonos* (*O. K.*).

#### 7.6.2 Die tragische Schuld – Verhängnis und Konflikt

##### a) *Die Nichtigkeit des Menschen*

Verschiedene Schichten lassen sich in der existentiellen Erfahrung des Tragischen abtragen. Eine erste ist die Erfahrung der Ohnmacht, der Nichtigkeit alles Menschlichen. Wehrlos ist der Mensch der Allmacht der Götter und den Schlägen des Schicksals ausgeliefert. Er ist nicht Herr seines Tuns; seine Werke entziehen sich seinem Willen, die menschliche Welt zerbricht, vergeht. Zum einen zeigt sich die Unzulänglichkeit alles Menschlichen in der Schwäche menschlicher Vernunft, im Unvermögen zur Setzung einer rationalen und stabilen Ordnung, welche das opake Gegebensein der Dinge ablöst. Daß der Mensch für die Regeln und die Transparenz der Ordnung selber einzustehen habe, ist *der* Anspruch, dessen Einlösung mißlingt – nicht nur wegen der Konkurrenz anderer, etwa göttlicher Autoritätsansprüche, sondern aufgrund eigenen Unvermögens, weil der Mensch in sich nicht über die erforderliche Bestimmtheit und Begründetheit verfügt. Zum anderen ist menschliche Ohnmacht reale Nichtautarkie, Nichtbeherrschung der Voraussetzungen, Ursachen und Folgen seines Tuns. Manifest wird sie vor allem in der Konfrontation mit der

Übermacht und Willkür der Götter, der Unerbittlichkeit des Schicksals. Und Ohnmacht bedeutet letztlich auch das Nichtverfügen über das eigene Sein, Krankheit, Alter und Vergehen: Die »Sterblichen« (*brotoi*) – so lautet das immer wiederkehrende erste Attribut, das die Menschen von den Göttern unterscheidet.<sup>62</sup> Die Herrschaft der Zeit ist die elementarste und zugleich unnachgiebigste Fremdherrschaft über den Menschen: »Allein die Götter sind vom Alter alle Zeit verschont und auch vom Tod. Das Übrige zerstört die Allgewalt der Zeit« (O. K. 607 ff.). Antigones Gegenüberstellung von menschlichem und göttlichem Gesetz kennzeichnet das letztere durch eminente metaphysische Prädikate, Festigkeit und Ewigkeit: Es sind die »ungeschriebenen, unverrückbaren Gesetze der Götter, die nicht von heute und gestern, sondern immerdar bestehen« (Ant. 454 ff.). Festigkeit und Unvergänglichkeit hatten sich als Merkmale des wahrhaften Seins gezeigt, auf welches Metaphysik seit ihren mythischen Vorstadien abzielt: Hier erweisen sie sich als Charaktere dessen, was dem Menschen als das Andere gegenübersteht, und illustrieren dadurch dessen Haltlosigkeit. Vor allem im Ödipus-Drama kommt die Einsicht in das menschliche Elend in beklemmender Weise zum Ausdruck. »Ihr Menschengeschlechter, wie muß ich doch euer Leben gleich dem Nichts erachten« (O. T. 1186 ff.) klagt der Chor nach der Offenbarung der Tat des Ödipus, und in *Ödipus auf Kolonos* steigert er sich zum Bekenntnis: »Nicht geboren zu sein, ist das Beste; doch wenn du lebst ist das Zweitbeste, so schnell du kannst, hinzugelangen, woher du kamst« (O. K. 1224 ff.). Die Tragödie ist der Ort der Offenbarung des Menschen in seinem Elend und seiner absoluten Ohnmacht.

### b) Schuldlose Schuld

Indessen geht diese Offenbarung über das Gewährwerden der Schwäche und Vergänglichkeit hinaus. Das Bewußtsein des Scheiterns und des Vergehens ist noch nicht das tragische Bewußtsein.<sup>63</sup> Es ist ein Bewußtsein der menschlichen Endlichkeit, das in irre-

62 Verdoppelt in *Antigone*, 835: »Wir aber sind Menschen (*brotoi*), sind sterblich gezeugt (*thanatogeneis*).«

63 K. Jaspers, *Über das Tragische*, München 1952, 18.

duzibler Spannung zu dem verbleibt, als was Menschen sich *auch* verstehen: zu ihrem Streben nach Vollendung, nach absoluter Selbstidentität, nach Glück und nichtvergehender Dauer; es ist dies eine Spannung, die auszuhalten uns zugemutet wird, ja, deren Ernstnehmen – gegen die zerstörerische Verabsolutierung menschlicher Allmacht – geradezu Bedingung der Humanität ist. Demgegenüber bedeutet die im Tragischen liegende Spannung eine Verschärfung, die auszuhalten höhere Kraft verlangt. Erfahren wird hier nicht die Unerbittlichkeit einer Grenze, sondern die unvermeidliche Verstrickung in einen Selbstwiderspruch, worin das Leiden als Resultat des eigenen Tuns und Wollens erscheint. Tragisch ist nicht, daß die *Durchsetzung* unserer ernsthaftesten Vorhaben und die Erfüllung unserer bestgemeinten Intentionen immer beschränkt und unzulänglich bleiben, sondern, daß das *Wollen* sich in sich selber verkehrt, daß das Tun zur Zerstörung wird, daß Dasein unausweichlich Schuld auf sich lädt. Das Leiden des Helden, das nach Aristoteles Furcht und Jammer erregt, ist nicht ein von außen zugefügtes Unheil – nicht das Leiden des Schuldlosen, sondern das Büßen für ein Vergehen, das Abtragen einer Schuld: doch einer Schuld, die wie ein Verhängnis am Handelnden haftet, die er unwissentlich-unfreiwillig auf sich geladen und für die er doch einzustehen hat. Nicht das schuldlose Leiden, sondern die schuldlose Schuld macht den Kern jener Aporetik des Subjekts aus, die sich im Tragischen offenbart. Sie ist nicht nur ein Paradox für ein modernes Moralverständnis (nach welchem es Schuld nur nach Maßgabe des Wissens und Wollens geben kann), sondern schon Stein des Anstoßes für das antike Bewußtsein – das aber den Tatbestand nicht durch Verweis auf seine Inkonsistenz aus dem Weg räumt, sondern *als* Aporie vor Augen hält. Zumal ist dies die Haltung der Tragödie, die die Unausweichlichkeit des Schuldigwerdens inszeniert: einer Schuld, die dem Menschen ebenso unausweichlich ist, wie ihm die Selbstwerdung unverzichtbar ist – wobei zunächst die Akzentuierung in der Schwebe bleibt: ob es eine Schuld ist, die in der Selbstwerdung liegt, oder ob die Selbstwerdung eine ist, die sich erst über das Schuldigwerden vollzieht. Offenkundig ist, daß die Schuld, von der die Tragödie handelt, zum einen keine subjektiv-moralische, zum andern keine kontingente und verzichtbare ist. Sie ist nicht eine Schuld, die das Subjekt auf sich lädt, indem es etwas tut, was ihm nach moralischen Normen untersagt wäre: In aller Deutlich-



keit hebt Aristoteles das Nichtmoralische des leidenden Helden in der Tragödie hervor, der »nicht wegen seiner Schlechtigkeit und Gemeinheit einen Umschlag ins Unglück erlebt« (*Poetik* 1453a 9-10). Ebenso wenig ist die Tat ein Willkürakt oder eine Handlung, die der Held besser unterlassen hätte, um seine Integrität zu wahren. Es ist ein Tun und Erleiden, durch welches der Held, Sinnbild des werdenden Subjekts, hindurch muß, eine Schuld, die ihm vorgezeichnet ist, die der Preis seiner Selbstwerdung ist. In direktester Form bringt die Tragödie dieses zweifache Ausgeliefertsein, worin die Tat nicht gewählt und die Schuld nicht verschuldet ist, als mythisches Schicksal zur Sprache.

### c) *Schicksal und Verhängnis*

Die Aporie der schuldlosen Schuld nimmt im Mythos als erstes die Gestalt der ererbten Schuld an. Nachkommen büßen für Vergehen ihrer Vorfahren. Dieses Übergehen der Schuld vom Täter auf seine Nachfahren entspricht einem bestimmten archaischen Rechtsverständnis; impliziert ist darin die Ablösung der Schuld von der Verantwortung, genauer das Voneinander-Abkoppeln der beiden Bedeutungsmomente von »Schuld« bzw. »Verantwortung«, welche einerseits das Ursachesein, andererseits das Einstehenmüssen für die Folgen bezeichnet. Diese dem modernen Menschen anstößige Abkoppelung wird auch im mythischen Bewußtsein gewissermaßen als Unrecht erlitten, doch gleichzeitig als höheres, dem Menschen nicht zur Disposition stehendes Recht anerkannt. Die Ausweitung der Schuld auf andere verhärtet sich, wo sie einem Fluch entstammt: Die Verwünschung des durch den Frevel Verletzten will den Täter und dessen ganzes Geschlecht treffen. In gewissen Fällen ist ein solcher Fluch in seiner Genese gar nicht rekonstruierbar, steht er als ursprüngliche göttliche Willkür da. So ist Antigone die schuldlose Teilhaberin an einer unlösbaren Verkettung von Schuld, trägt sie durch ihre inzestuöse Herkunft eine unlösliche Erblast (*Ant.* 2 f., 856); Ödipus aber trägt den Fluch seines Geschlechts aus und erfüllt darin eine an seine Eltern ergangene Weissagung, die als durch nichts mehr begründete, ursprüngliche Feindseligkeit der Götter erscheint (*O. K.* 962 ff., 969 ff.). Von seinem ganzen Tun kann er sagen, daß es mehr Erleiden als Handeln war (266 f., 521 ff.), und die große

Apologie in den Versen 960-1013 legt mit beharrlichem Nachdruck die Unfreiwilligkeit, Ahnungslosigkeit, Schuldlosigkeit der verhängnisvollen Handlungsverkettung dar. Und wie er sein Tun als Erleiden erfährt, so bleibt ihm nichts übrig, als die vom Gott über ihn verhängten Leiden zu erdulden, wobei der vorbestimmte Irrweg und die zur Buße erlittene Strafe in *ein* großes auswegloses Leid zusammengehen, das der Mensch würdig zu tragen hat (1694). Und wenn er schließlich seinen eigenen Sohn Polyneikes verflucht, so wird von diesem der ihm prophezeite Untergang als schlechthin unausweichlich aufgefaßt (1424 ff., 1433 f.). Das von Göttern verhängte Schicksal ist nicht nur die Unausweichlichkeit dessen, was wir von außen erleiden, sondern des eigenen Tuns und Schuldigwerdens: Das Verhängnis ist eines der Schuld, nicht nur der Strafe. Wenn die Verknüpfung von Vergehen und Bestrafung eines der Urbilder gesetzmäßiger Verbindung ist, so liegt eine noch abgründigere Unentrinnbarkeit in der Verknüpfung von Schuld und Schuld: Ursprüngliche Schuld erzeugt neue Schuld, wird gleichsam durch neue Schuld bestraft. So schließt sich der Kreis, wird Handeln zur fatalen Verstrickung, zur Ausweglosigkeit. Der Chor, der den greisen Ödipus zum Bericht über sein unheilvolles Schicksal auffordert, nennt dieses »die schlimme Qual, die sich als ausweglos erwies, mit der du kämpftest« (513 f.). Aporetisch ist zuerst das Tun, das sich nicht aus dem Verhängnis der Schuld und Zerstörung zu befreien vermag.

#### d) *Der tragische Konflikt*

In anderer Weise wird schuldlose Schuld dort erfahren, wo sie einem moralischen Dilemma entstammt. Es ist der Aspekt, der in klassischen Tragödientheorien – exemplarisch bei Hegel – in den Vordergrund rückt und das bestimmende Moment im tragischen Konflikt ausmacht. Es ist die Schuld der unausweichlichen Einseitigkeit allen Handelns. Wie jedes tatsächliche Handeln ein Ausschließen anderer Möglichkeiten ist, so ist jede bestimmte Werthaltung eine einseitige Affirmation, die anderen Werten nicht in gleicher Weise Gerechtigkeit widerfahren läßt, teils mit diesen in Kollision gerät. Tragisch ist die Kollision von Werten, Zwecken, Intentionen, die in sich gleichermaßen berechtigt sind, aber in ihrer Einseitigkeit nicht nebeneinander bestehen können; tragisch

ist das Handeln, sofern es in der Behauptung eines Werts, der Realisierung eines Gutes, notwendig einen anderen Wert oder Anspruch verletzt. Tragisch ist das Handeln in seiner Unfähigkeit, schlechthin das Gute zu tun. Die schlichte Normverletzung ist eine Schuld anderer Art, in keiner Weise tragisch; auch die durch göttliche Bestimmung, durch das Schicksal oder durch unbezwingbare Leidenschaft herbeigeführte Kollision, selbst wo sie dem einzelnen als unentrinnbares Fatum begegnet, ist nicht im gleichen Sinne tragisch<sup>64</sup>; tragisch ist jene Schuld, die das *wert-hafte* Handeln durch seine Bestimmtheit, d. h. seine unvermeidliche Partialität im Sittlichen auf sich lädt. Die Kollision ist die gegenseitige »Verletzung an und für sich berechtigter Interessen und Mächte.«<sup>65</sup> Der Polytheismus der Götter ist Anzeichen dieser nicht koordinierten Einheit, die M. Weber, nach dem Verblassen der metaphysisch-monotheistischen Orientierung, analog im »unlöslichen Kampf« der pluralen Wertordnungen wahrnimmt.<sup>66</sup> Im Mythos wird nach Jaspers »die Grundunstimmigkeit der Welt angeschaut in der Vielfachheit der Götter.«<sup>67</sup> Worin die Postmoderne das Heil sieht<sup>68</sup>, wozu sie zumindest Gelassenheit einklagt, dies ist zunächst Signum der Unversöhntheit und der Tragik: Die irreduzible Pluralität läßt keine Befriedung zu. Auch hier ist wichtig, daß dies für den einzelnen nicht nur eine äußere Notlage, eine unvermeidliche Konflikthaftigkeit im Zusammenleben der Menschen, sondern Schuldhaftigkeit durch sich selber bedeutet. Sie willentlich auf sich zu nehmen, zeichnet nach Hegel die tragischen Charaktere aus, die »nicht wählen, sondern durch und durch von Hause aus das sind, was sie wollen und vollbringen.« Ihr Nicht-Wählen erwirkt keine Diskulpation, im Gegenteil: »Es ist die Ehre der großen Charaktere, schuldig zu sein.«<sup>69</sup> Schuld durch Partialität kann in vielfachen Konstellationen zum Tragen kommen, überall dort, wo sich verschiedene Zwecke und Werthaltungen – Freundschaft, familiäre oder religiöse Bindun-

64 Hegel nennt als Beispiel die Leidenschaft der Phèdre bei Racine.

65 *Vorlesungen über die Ästhetik* I, in: *Werke*, Bd. 13, 278.

66 Weber, »Wissenschaft als Beruf«, 603 ff.; siehe 6.3.2.

67 Jaspers, a.a.O., 13.

68 Vgl. O. Marquards »Lob des Polytheismus« und die Replik von J. Taubes, »Zur Konjunktur des Polytheismus«, in: Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne*, 437-470.

69 *Vorlesungen über die Ästhetik* III, in: *Werke*, Bd. 15, 546.

gen, Gruppensolidarität, Ehre, Mitleid, Pflichtbewußtsein – gegenüberstehen. Nun gibt es gewissermaßen klassische Kollisionen, die in spezifischer Weise die Quintessenz des Tragischen zu tangieren scheinen. Als eine paradigmatische Kollision gilt der Gegensatz zwischen der natürlichen Sittlichkeit der Familie und der Allgemeinheit des Staats: Nach Hegel sind dies »die reinsten Mächte der tragischen Darstellung, indem die Harmonie dieser Sphären und das einklangsvolle Handeln innerhalb ihrer Wirklichkeit die vollständige Realität des sittlichen Daseins ausmacht«<sup>70</sup>. Dieser Konflikt bestimmt die *Orestie* des Aischylos wie die *Elektra* und *Iphigenie in Aulis* des Euripides; seine vielleicht ergreifendste Darstellung hat er in Sophokles' *Antigone* gefunden. In aller Härte und Unversöhnlichkeit wird der Streit zwischen Kreon, dem Herrscher von Theben, und Antigone ausgetragen: der Streit zwischen dem durch Kreon vertretenen staatlichen Gesetz, welches die Bestattung des Polyneikes (der die vom jüngeren Bruder Eteokles regierte Stadt einnehmen wollte) verbietet, und der durch Antigone verkörperten Geschwisterliebe, die den Bruder trotz des Verbots bestattet und dafür schließlich selber mit dem Tode büßt. Wichtig ist die verschiedene Beleuchtung der in Kollision geratenden Mächte. Der Gegensatz von natürlicher Bindung und Polisrecht wird gleichzeitig als Konflikt von menschlichem und göttlichem Gesetz – nach Hegel zugleich als Konflikt des männlichen und des weiblichen Prinzips – präsentiert. Wenn die erste Hinsicht einen Aspekt der Genese des Subjekts, die Überwindung der Naturalität aufnimmt, so wird die darin unterstellte Höherwertigkeit des Nomos gegenüber der Blutbande ebenso hinterfragt und die Familienpietät, hier in Gestalt der Geschwisterliebe, in ihrem nicht-relativierbaren Eigenwert gerechtfertigt. Die Unerbittlichkeit, mit der Antigone an diesem Eigenwert festhält, nimmt einen ganz anderen ethischen Rang ein, sobald sie sich in die Konfrontation von menschlicher Satzung und göttlichem Gesetz einschreibt. Die berühmte Stelle, auf die sich Hegel mehrfach bezieht, lautet:

70 Ebd., 544. Was in der *Rechtsphilosophie* – als Zeichen der Moderne – als Zwischenebene fungiert, die bürgerliche Gesellschaft, ist hier noch nicht in die Kollision aufgenommen. Anders bestimmt Hegel im Naturrechtsaufsatz (1802/03) die »Tragödie im Sittlichen« über das notwendige Freilassen des Bereichs der Privatinteressen aus der Sittlichkeit.

»Es war ja nicht Zeus, der es [Kreons Verbot] mir verkündet hat, noch hat die Gottheit, die den Toten Recht erteilt, je für die Menschen solche Satzungen bestimmt.

Auch glaubte ich, so viel vermöchte kein Befehl von dir, um ungeschriebene, ewige, göttliche Gesetze zu überrennen als ein Sterblicher.

Denn nicht von heut und gestern, sondern immerdar bestehen sie: niemand weiß, woher sie kommen sind.

Aus Furcht vor eines Menschen Willen wollte ich mich am Recht der Götter nicht vergehen« (*Ant.* 450-460).

Mehrfach wird der Gegensatz von Familienpietät und staatlichem Gesetz herausgestellt, und mehrfach wird die erstere als Befolgung einer göttlichen Vorschrift beschworen (743 ff., 891-943); die dem Blutsverwandten geschuldete Ehre wird gleichzeitig als Pflicht der Totenwelt, als Gebot des Hades vorgestellt (519), womit implizit der Gegensatz zwischen den Göttern der Unterwelt und den himmlischen Mächten zur Debatte steht. Das ganze Spektrum der Potenzen, die in der Konstitution des Subjekts im Spiel sind, kommt in den Blick: die Emanzipation des Subjekts von der Natur, die Selbstbehauptung gegen das Göttliche, der Reflex dieses Übergangs innerhalb der göttlichen Geschlechterfolge. Dabei gehört zur tragischen Kollision, daß beide Seiten Schuld auf sich laden und dem Verhängnis unterliegen. Unheil ereilt nicht nur Antigone, sondern auch Kreon, der sich in unlösbare Schuld verstrickt (1316), der unwillentlich den Tod seiner Frau und seines Sohnes bewirkt (1339 ff.) und zuletzt ganz vernichtet ist, »nicht mehr als ein Nichts« (1325).

Tragisches Dasein ist Dasein in Zerrissenheit und Konflikt. Die Konflikthaftigkeit, die der menschlichen Existenz durch ihre Endlichkeit und Partialität unausweichlich anhaftet, findet sich unverhüllt gespiegelt im mythologischen Götterstreit; die große Verdrängung, die in der heraufkommenden Philosophie gegenüber der Abgründigkeit des Mythos sichtbar wurde, zielt zentral auf die Eindämmung dieses Konflikts, die Abwehr der auseinanderbrechenden Pluralität. Um den Idealstaat auf solide Grundlagen zu stellen, will Sokrates die alte Dichtung aus der Erziehung der Wächter verbannen und insbesondere alle Mythen verbieten, »in denen die Götter gegeneinander Krieg führen und einander nachstellen und bekämpfen« (*Politeia* 378b). Vorbild kann nur der starke Held, nicht das im Zwiespalt zerrissene, zweifelnde, sich ängstigende Individuum sein; noch weniger darf der unversöhn-

liche Zwist legitimer Forderungen als Orientierung Bestand haben. Die Bemühungen der Metaphysik um die Wiederherstellung von Harmonie und Einheit legen Zeugnis von der Bedrohlichkeit, womöglich aber auch der Authentizität des zu unterdrückenden Konflikts ab. Rückgängig gemacht werden soll eine Einsicht in die Bedingungen menschlichen Selbstseins. Nicht zufällig bricht die fundamentale Disharmonie im Seienden in derselben Bewegung auf, in welcher das Subjekt seine Sicherheit in sich gewinnen will und sich darin seiner inneren Brüchigkeit aussetzt: Die Forderung der Tragödie ist, dies nicht nur als zu vermeidende Aporie, sondern als eine Wahrheit über den Menschen und seine Stellung im Sein zu begreifen.

Die Konfliktualität des Menschen resultiert nicht nur daraus, daß er sich immer anderen Mächten und Forderungen gegenüber sieht, sie ist nicht nur die negative und äußerliche Folge seiner Endlichkeit. Sie ist positiv damit gesetzt, daß das Individuum einen Standpunkt bezieht, der als partikularer kontingent ist und prinzipiell in Frage steht; nach der Überwindung äußerer Kontingenz wird das Subjekt der Grundlosigkeit seiner selbst gewahr. Dieser Erfahrung nicht auszuweichen, sich in ungesicherter Eigenständigkeit zu behaupten, macht die Stärke des tragischen Helden aus. Die Seite dieser Selbstbehauptung kommt in anderen Momenten des Tragischen zum Ausdruck, in denen es weniger um das schicksalhafte Verstricktsein und passive Erleiden als um den Widerstand und das Tun des Subjekts geht. Es gilt zu verdeutlichen, inwiefern das Tragische nicht nur Ort existentieller Erfahrung, sondern Medium subjektiver Selbstwerdung ist.

### 7.6.3 Schuld und Selbstbehauptung

#### a) Individuation

Losgelöst von einer besonderen moralischen Verfehlung – der Verletzung eines Rechts, dem Verstoß gegen ein Gesetz – ist die tragische Schuld dort, wo sie in die Individuation als solche gelegt wird. Die eigentliche Schuld, die das Individuum auf sich lädt, für die es einzustehen und zu büßen hat, besteht hier im Abfall von der ursprünglichen Einheit. Nietzsche hat diesen Gedanken als

allgemeines ontologisches Gesetz gefaßt, den er schon im Anaximander-Fragment niedergelegt sieht: Individuation gilt danach als »eine strafwürdige Emanzipation vom ewigen Sein«, die »mit dem Untergang zu büßen ist.«<sup>71</sup> Es ist dieselbe Figur, die nach Nietzsche ein Moment des Tragischen definiert. Was die Tragödie im Zusammenspiel des Apollinischen und Dionysischen, der trennenden Gestaltung und der rauschhaften Verschmelzung zum Ausdruck bringt, ist »die Grunderkenntnis von der Einheit alles Vorhandenen, die Betrachtung der Individuation als des Urgrundes des Übels, die Kunst als die freudige Hoffnung, daß der Bann der Individuation zu zerbrechen sei, als die Ahnung der wiederhergestellten Einheit.«<sup>72</sup> Ich habe an früherer Stelle die tiefe Ambivalenz in Nietzsches Charakterisierung der entgegengesetzten Potenzen vermerkt. Auf der einen Seite ist Apollo »das herrliche Götterbild des principii individuationis«, Sinnbild der Schönheit und vollendeten Gestalt, auf der anderen Seite ist Individuation, wie im Mythos des von den Titanen zerrissenen Dionysos, »Zerstückelung« und »Urgrund alles Leidens«; umgekehrt ruft die Auflösung der Form und Versenkung ins All-Eine sowohl Entsetzen und »ungeheures Grausen« wie »wonnevolle Verzückung« hervor.<sup>73</sup> Trauer über den Verlust und Hoffnung auf die Wiederherstellung der Einheit – Zerstückelung und Wiedergeburt des Dionysos (des »kommenden Gottes«) – fügen sich zum Ganzen des tragischen Erlebnisses zusammen. Das Spätwerk des Euripides *Die Bakchen*, das den Einzug des Gottes Dionysos in Theben (gegen den anfänglichen Widerstand der Thebaner und ihres Herrschers Pentheus) schildert, rückt die griechische Tragödie symbolhaft in diese abschließende Perspektive.

Individuation als Urgrund des Übels: Darin verbindet sich die moralische mit der nicht-moralischen Betrachtung zur unlösbaren Einheit. Individuation ist sowohl Ursünde wie Quelle des Leidens – des Leidens als Strafe wie als Erfahrung der Getrenntheit selber. Sofern Individuation als Unrecht erscheint, ist sie eine Explikation der tragischen Schuld<sup>74</sup>; vorrangig aber interessiert sie nicht als moralischer Fehler, sondern als ontologischer Mangel, als Un-

71 *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 819.

72 *Geburt der Tragödie*, 73.

73 Ebd., 28, 33, 72.

74 Noch radikalisiert wird der Gedanke dort, wo der Gegensatz der von

vollendetheit und Leiden. Der Sündenfallmythos enthält diese ontologische Grundsicht des Heraustretens aus der schützenden Einheit, des Sich-Ablösens von seinem Grund, worin sich Selbstbehauptung unmittelbar in Seinsminderung verkehrt<sup>75</sup>: Nicht das Übertreten einer Norm, sondern die Abtrennung des Teils vom Ganzen läßt den Teil in sich defizient werden, so daß er der Ganzheit ermangelt, in sich nicht mehr »heil« ist. In der ungebrochenen Einheit ist keine Vielheit und keine Sünde, damit aber auch kein Ich.<sup>76</sup> Gerade indem dieser Abfall in seinem Zusammenhang mit der Ausbildung des Ich gesehen, Individuation als affirmative Differenzierung gelesen wird, über welche der einzelne seine besondere Gestalt, ja Ganzheit aufbaut<sup>77</sup>, verliert der Begriff die einseitig negative Färbung von Schuld und Leid. Individuation ist die unumgängliche Trennung, das Herausgehen aus der Ursymbiose, aus dem Stand der Unschuld und der ursprünglichen Harmonie. Der ontologische Mangel, der Ganzheitsverlust sind Vorbedingungen der Gewinnung des wahren Selbst, der Ausformung eigener Gestalt und Individualität.

### b) Eigensinn

Die Wandlung vom Opfer zum Täter im Tragischen enthält eine Facette, die direkt an das Schuldigwerden anschließt und dieses nicht mehr als objektives Verhängnis oder unhintergehbare Kollision, sondern als selbstgewollt erscheinen läßt: dort nämlich, wo sich die unvermeidliche Partialität des Besonderen zum *Eigensinn* (*anthadia*) versteift. Eigenwilligkeit, Unnachgiebigkeit, Starrsinn sind Negativmerkmale, die mit vielen tragischen Charakteren verbunden sind und ihnen von der Gegenseite oft genug vorgehalten werden (z. B. Prometheus, aber auch Ödipus und Antigone); in

Sein und Nichtsein, nicht von Einheit und Trennung ist; so der Spruch des islamischen Mystikers Gunaid: »Ich fragte, wo ist meine Sünde? Da gab mir eine Stimme Antwort: Sünde ist, daß du da bist – eine schwerere gibt es nicht« (zitiert bei T. Dethlefsen, *Ödipus der Rätsellöser. Der Mensch zwischen Schuld und Erlösung*, München 1990, 63).

75 Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XII. 6; XIV. 15.

76 Dethlefsen, a.a.O., 72 ff.

77 In diesem Sinn kommt der Begriff u. a. bei C. G. Jung vor.



besonderer Form wird diese Seite als Fehler des Kreon deutlich. Wo sein Sohn Haimon ihn zur Einsicht in sein Unrecht bringen will, versucht er ihn von seinem Eigensinn abzubringen:

»Drum hege nicht die eine Meinung nur in dir, was du gesprochen hast, nichts andres sonst, sei recht! Denn wer da glaubt, daß er allein Besonnenheit und Redegabe und Geist wie kein anderer hat, der wird, genau betrachtet, oft als leer erkannt.« (*Antigone* 705-709)

Ebenso wird Kreon vom Chorführer (724 f.) und schließlich vom Seher Teiresias ermahnt: »Denn den Menschen ist gemeinsam allen, daß sie manchmal irregehen. Doch irrt er schon, so ist der Mann doch nicht von Rat und Glück verlassen, der, falls er auf Schlimmes kam, dem Übel abhilft und nicht unbewegt beharrt. Nur Eigensinn verfällt der Schuld des Unverstands« (1023-28).

Als Vergehen erscheint die Absonderung aus der Gemeinsamkeit der Vernunft, der Sprache, des Sich-Beratschlagens: Im Unrecht ist, wer allein Verständigkeit haben will. Praktische Vernünftigkeit ist keine solipsistisch verfügbare Kompetenz. Ausdrücklich wird die Wohlberatenheit als höchstes der Güter, die Unberatenheit als schlimmstes der Übel, die Unverständigkeit als Ursprung aller Schuld und allen Leidens hingestellt<sup>78</sup>. Wenn das schuldhafte Vergehen seinem Wesen nach Hybris ist, so zeigt sich diese Vermessenheit nicht nur in der Auflehnung gegen die Götter, sondern desgleichen im Sich-auf-sich-Stellen des einzelnen, im Ausbrechen aus der zwischenmenschlich-gemeinsamen Vernunft. Der Eigensinn ist die Übersteigerung jener Selbstbehauptung und Selbständigkeit, welche konstitutiv zur Genese des Subjekts gehört. Das Zurückgeworfensein des Individuums auf sich bildet einen Zug der Tragik der Existenz, wie sie in der Kollision der Zwecke zum Ausbruch kommt; zugleich rückt es die Subjektwerdung in die Nähe der späteren Potenzierung zur subjektivistischen Willkür, welche die Distanzierung vom Gemeinsamen zum Inhalt und Kriterium macht und erst recht in die Aporie führt. Insofern verweist auch die Betonung des Eigensinns auf eine Grenze subjektiver Mächtigkeit, eine Aporie des menschlichen Subjekts.

Indes erscheint der Eigensinn bei anderen Figuren in anderer Beleuchtung, worin nicht so sehr die Verhärtung als vielmehr die Charakterstärke, ja ethische Größe hervortritt. Ein großartiges

<sup>78</sup> 947, 1050, 1261, 1269, 1346.

Beispiel ist Elektra im gleichnamigen Drama des Sophokles. Elektra, Schwester des Orestes, geht ganz auf in der Trauer um den ermordeten Vater und der Erwartung auf den zurückkehrenden, rächenden Bruder. Die Kompromißlosigkeit, mit der sie sich ihrem Affekt hingibt, und die wilde Entschlossenheit zur Vergeltung werden noch verschärft durch den Kontrast mit ihrer Schwester Chrysothemis, die ihre Trauer verinnerlicht hat und ihr zur Besonnenheit rät. Beschwörend wird dieser Rat zu wiederholten Malen auch vom Chor gegeben, der Elektra anfleht, von der Maßlosigkeit ihres Zorns und ihrer Klagen abzulassen, mit denen sie nur ihr eigenes Leid verschlimmere:

»Du rufst den Vater nicht her von Hades' Wassern, den allschlingenden, nicht durch Wehruf noch durch Gebete. Doch unablässig beweinand versinkst du aus maßvollem Kummer in heillose Bitternis, wo es doch keinerlei Ausweg je aus dem Leide gibt.« (*Elektra* 137 ff.; vgl. 217 ff.)

»Bedenke Elektra: Von einem sterblichen Vater stammst du ab wie Orestes; drum klage nicht zu sehr! Dies zu erdulden ist uns allen ja verhängt.« (1171 ff.).

Doch geht der Aufruf nicht nur dahin, sich ins Unvermeidliche zu schicken und die Strafe den Göttern zu überlassen, sondern den eigenen Sinn zu ändern, die Unbelehrbarkeit aufzugeben, Vernunft und Besonnenheit anzunehmen.<sup>79</sup> Es ist, ähnlich wie bei Kreon, der Appell, jenen Stolz zu brechen, in welchem der einzelne sich gegen die Welt stellt und sich gegen alles Zureden und alle Belehrung verschließt. Und doch erscheint die Situation grundlegend gewandelt, wird der Eigensinn in anderer Weise gerechtfertigt. Die gänzliche Vereinsamung, in welcher Elektra verharrt, ist nicht die der Unbelehrbaren, die untergeht, sondern die der letztlich siegreichen Heldin. Ihr Verhalten ist Reaktion, erzwungen durch erlittenes Unrecht: »Nur Härte zwang mich, hart zu sein« (221); »in solcher Not, ihr Lieben, ist nicht Mäßigung, nicht Ergebenheit erlaubt« (307 ff.). Es ist ein Verhalten, das ganz von der Überzeugung des eigenen Rechts getragen ist, die keinerlei Kompromisse mit dem Bestehenden, keinen faulen Frieden mit der Welt duldet. Es ist die Exklusivität der eigenen Wahrheit gegen die Welt – ein weder sozial noch moralisch verallgemeinerbarer Standpunkt, der doch im Zeichen der tragischen Größe und gewissermaßen der höheren Legitimität erscheint: Auch wenn Elek-

79 369 ff., 398, 429, 1015, 1032.

tras Kompromißlosigkeit in der Verallgemeinerung zur Katastrophe führte, erscheint sie hier nicht als Starrsinn und Rachsucht, sondern als Zeugnis menschlicher Kraft und Würde.

Verwandt ist Elektra hierin der Gegenspielerin Kreons, Antigone. Auch sie besitzt die gleiche Charakterstärke, auch sie ist von der Familien- und Geschwisterliebe bestimmt; an ihr zeigt sich beispielhaft, wie der Eigensinn jenseits moralischen Verschuldens ist: Sie, »die von allen Frauen schuldloseste, kommt aufs Schlimmste um, für höchst rühmenswerte Tat« (*Ant.* 694 f.). Zugleich bestätigt sich die Tiefe des tragischen Zwiespalts, dessen Härte nicht im schuldlosen Leid, sondern der selbstgewählten und dennoch unverschuldeten Schuld besteht. Indem der Heros in sein Schicksal einwilligt, steht er zu seiner Tat als einer, die zurecht und unausweichlich jenes Leiden hervorruft: So steht er zu seiner Schuld. Nicht ist in diesem Punkt das Vergehen der reale Grund – Kausalursache *und* Rechtsgrund – für Strafe und Leid; vielmehr ist umgekehrt erlittenes Leiden Grund für die Anerkennung von Schuld. Der große Schlußmonolog der Antigone endet mit dem Eingeständnis: Wenn die Götter in die Bestrafung des gottesfürchtigen Tuns einwilligen, »so muß ich duldend wohl gestehen: ich frevelte« (922-926). Auch der »höhere«, gerechtfertigte Eigensinn kann diesem Widerspruch nicht entgehen. Zum Verhängnis gehört nicht nur die Unausweichlichkeit der nicht-intendierten Folgen des Handelns, sondern dessen eigene Umdefinition gegen die ursprüngliche Intention, die Umwandlung des schuldlosen zum schuldhaften Tun. Und in dem Maße, wie der Handelnde die Verantwortung seiner Tat auf sich nimmt, wird er selber Urheber des ihm zugefügten Leides: »Von allem Leid aber schmerzt am meisten das, was sich als selbstgewählt erweist« (*O. T.* 1230). Das Selbst-Gewählthaben des Nicht-Gewollten ist der Kern des tragischen Handelns, von dem ein Schatten auch normales Handeln trifft. Dieses Selbst-Gewollthaben ist eine Verstärkung nicht nur des Leidens, sondern der Schuld. Dazu stehen zu können, macht die menschliche, fast übermenschliche Größe des tragischen Helden in seinem Eigensinn aus.

### c) Auflehnung

Eine weitere Vertiefung, die zugleich an die Grenze des Mythos rührt, erhält die tragische Konfliktualität, wenn sie nicht mehr allein als Kollision heterogener Werte, sondern pointiert als Streit zwischen Menschen und Göttern aufbricht. Von seiten des Subjekts bedeutet dies, daß der Mensch weder nur passiv das auferlegte Schicksal zu erleiden noch seinen Eigensinn gegen die weltlichen Mächte zu behaupten hat; das Unrecht, dem sein Widerstand gilt, ist von den Göttern an ihm verübt, seine Selbständigkeit erwirbt er in Auflehnung gegen die Götter. Prometheus ist der Held, der diesen Konflikt exemplarisch austrägt, indem er stellvertretend die Partei der Menschen gegen die etablierte Göttermacht ergreift. Es ist ein Zwist, der als ungeschlichteter Widerspruch zur tragischen Genese des Selbst gehört, wie Schelling bemerkt:

»Prometheus ist also in seinem Recht, und doch wird er von Zeus für seine Tat durch unsägliche Qualen, auf unabsehbare Zeit verhängt, heimgesucht. Aber auch Zeus ist in seinem Recht, denn nur um solchen Preis erkaufte sich die Freiheit und Unabhängigkeit von Gott.«<sup>80</sup>

Es geht nicht nur um die objektive Unvereinbarkeit kollidierender Rechte; die Unversöhnlichkeit ist direkter Ausdruck eines Machtkampfes, genauer einer göttlichen Überlegenheit, die dem Menschen keine Eigenständigkeit zugestehen will. Dem bei archaischen Schriftstellern wie Pindar, Sophokles oder Herodot zum Ausdruck gebrachten Gefühl der menschlichen Hilflosigkeit entspricht »im religiösen Bereich das Empfinden göttlicher Feindseligkeit . . ., – nicht in dem Sinne, daß die Gottheit als das Böse angesehen wird, wohl aber als übermächtige Gewalt und Weisheit, die den Menschen für immer niederhalten und hindern, sich über seinen Stand zu erheben.«<sup>81</sup> Ins Spiel kommt das in der griechischen Literatur mehrfach wiederkehrende Motiv des Neids der Götter, eines Neids, der nicht einer vorgegebenen Animosität entstammt, sondern vor allem auf die Einhaltung der Grenzen des Menschlichen bedacht ist; zu großer Erfolg oder zu großes Glück der Menschen ruft den Neid hervor und zieht die Strafe durch die

80 F. W. J. Schelling, »Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie«, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, 495.

81 E. R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale* [1951], Darmstadt 1970, 17f.

höheren Mächte nach sich. Nach E. R. Dodds ist diese Vorstellung nicht ursprünglich, z. B. in der Ilias noch nicht präsent, wo sich die Helden ganz ungehemmt ihrer Leistungen und Vorzüge rühmen<sup>82</sup>; erst wo der Mensch zum Bewußtsein seiner Autarkie erwacht, wo er in Versuchung steht, sich über die Bedingungen des Menschlichen zu erheben, wird auch der Konflikt mit den Göttern direkt virulent.

Dieser Konflikt nimmt bei Prometheus und verwandten Figuren die Züge der Auflehnung und des Widerstands an. Es ist der Protest gegen die Willkür und das Unrecht der Götter, ein Protest, der aus der Ohnmacht gegen gewalttätige und feindselige Mächte entsteht und der sich in lauten Klagen und Schmähungen äußert.<sup>83</sup> Keine Versöhnung steht in Aussicht, abgrundtiefer Haß trennt die Parteien: Prometheus, selber der »gottverhaßte Gott« (*Prom.* 37), ruft seinen Haß hinaus: »Die Götter hass' ich allesamt, die mir für Gutes Böses tun wider das Recht!« (975 f.). Nicht irgendwelche partikularen Gottheiten mit ihren Leidenschaften und parteilichen Bevorzugen, sondern die Götter insgesamt und ihr Herrscher, Zeus, werden vor Gericht gebracht: Ihre Mißgunst, ihre Ungerührtheit angesichts des Leidens, ihre Feindseligkeit gegen die Menschen werden angeklagt. »Längst schon bin ich den Göttern gleichgültig, nur meines Todes Opferblut erfreuet sie«, klagt Eteokles<sup>84</sup>; ihre Unerbittlichkeit und Mitleidlosigkeit gereichen ihnen zur Schmach<sup>85</sup> – in »all den gewaltsamen Toden, den vielfältigen und unerhörten Qualen, ist nichts, was nicht Zeus gewollt hätte.«<sup>86</sup> Die ausgesuchte Grausamkeit, mit der nicht nur Prometheus für sein Verbrechen, sondern auch Io für ihr nicht selbst gewähltes Schicksal verfolgt werden, die offensichtliche Unverhältnismäßigkeit zwischen Schuld und Strafe lassen die Herrschaft der Götter zum unerträglichen Willkürregime werden. Damit tut sich ein Bruch im geschlossenen mythischen Weltbild auf, wird das grundlegende Einverständnis, das dieses trägt, brüchig; die stumme Einwilligung in die Verfügungen des Gottes weicht einer grundlegenden Infragestellung.

82 Ebd., 19.

83 Zum folgenden vgl. Lehmann, a.a.O.

84 Aischylos, *Sieben gegen Theben*, 702 f.

85 Sophokles, *Die Trachinierinnen*, 1264 ff.

86 Ebd., 1275 ff.

Der Ort dieser Brüchigkeit der mythischen Welt ist die Einbruchsstelle für die Genese des Subjekts. Dieses kommt zu sich in der Gegenwehr gegen seine Erniedrigung und Vernichtung. Die Perspektive der Tragödie ist der Blick auf die mythische Welt »vom Ort des Opfers aus« – allerdings nicht des stummen Opfers, sondern des in seinem Leiden und seiner Unfreiheit sich bewußt werdenden Opfers: »Der Blick des Subjekts auf seine Lage« bildet den Angelpunkt der tragischen Weltkonstitution.<sup>87</sup> Nicht aus seiner Stärke, sondern seiner Ohnmacht heraus entdeckt sich das Subjekt, nicht als Täter, sondern als Untertan und Opfer kommt es zu sich.<sup>88</sup> Diese paradoxe Kraft wächst ihm zu, weil ihm als Opfer die Ordnung notwendig zweifelhaft wird, weil ihm das Schicksal nicht nur Not und Leiden, sondern zugleich damit die Kraft (und Nötigung) zum Widerstand zugeteilt hat. Indem das Leiden gleichsam von innen her ausgeleuchtet und der Welt als Anklage entgegengehalten wird, findet das Subjekt Stand in sich. Das leidende Subjekt ist das eigentlich sehende, zur Erkenntnis befähigte Subjekt, die Erschließungskraft des Tragischen liegt in der Negativität seiner Welt- und Selbsterfahrung. Die Feindseligkeit der Welt und der Götter wirft das Subjekt auf sich selber zurück: In seinen Klagen und Schmähungen, so wirkungslos sie seien, bezeugt der Mensch seinen Anspruch auf Selbstbestimmung und Selbstverantwortung, in seiner Auflehnung manifestiert er eine Gegenmacht – und sei es, daß dem Helden, wie Prometheus, zuletzt nur die »unvorstellbare Kraft des Leidens« bleibt.<sup>89</sup> Das Neinsagen ist der erste Akt der Selbstbehauptung. Man kann in diesem Aufbrechen subjektiver Selbstgewißheit einen weitergehenden Impuls erkennen, der das Mythische als solches sprengt: Der Kampf gegen die Götter ist die mythologische Einkleidung einer Emanzipation aus dem Mythischen. In diesem Sinn konstruiert H. T. Lehmann geradezu ein antithetisches Verhältnis zwischen Tragödie und Mythos und sieht er in der antimythischen Sprengkraft des Tragischen die eigentliche Triebfeder der Subjektwerdung. Entfaltet der Mythos ein positives Weltbild, das durch seine Fraglosigkeit dem Menschen Sicherheit bietet, so rückt die Tragödie in dem Maße den Menschen ins Zentrum, wie

87 Lehmann, a.a.O., 77.

88 Ebd., 85.

89 Schadewaldt, *Die griechische Tragödie*, 157.

sie jene Ordnung in Frage stellt und das Subjekt selber zum »Ort einer Frage ohne Antwort« werden läßt; sie tut »paradoxerweise einen Schritt rückwärts«, indem sie jene »opake Mächtigkeit« des Wirklichen, welche die mythische Weltaneignung in einem ersten Schritt durchbrach, zunächst verstärkt, damit aber den Helden »gleichsam durch die äußerste Steigerung seiner Hilflosigkeit« hindurch zur Rückkehr in sich selber zwingt.<sup>90</sup> Doch geht es in Wahrheit nicht um einen Rückschritt, sondern ein Überschreiten: Die Affirmativität, zu welcher die mythische Chaosbewältigung führte, wird durch die Negativität des Tragischen durchschlagen, die dem Subjekt eine neue Basis verschafft. Wenn die mythische Ordnung das Subjekt nicht mehr trägt und leitet, sondern es bedroht, so kann es seine Identität nur noch in sich selber finden. Dieses Insichgehen ist Kehrseite eines Zusammenbrechens der mythischen Welt. »Die Konstitution des Subjekts ist gebunden an einen Sinn-Entzug. Das Spiel der tragischen Mimesis hat seine Kraft in der repulsiven Beziehung auf den Mythos.«<sup>91</sup> Bevor wir diese Linie weiter ausziehen, die in der Bewältigung des Tragischen über das Mythische hinauschießt, haben wir die im vorigen sichtbar gewordenen Spuren subjektiver Selbstwerdung zu konkretisieren und zugleich zu zeigen, inwiefern auch innerhalb des Tragischen, im Durchgang durch seine Konfliktualität, eine Perspektive der Versöhnung aufscheint.

#### 7.6.4 Die Tragödie als Weg der Selbstwerdung

##### *a) Selbstwerdung und Selbsterkenntnis*

»Erkenne dich selbst« – der Leitspruch des Orakels von Delphi nennt ein Erfordernis der Selbstwerdung, das auch für den tragischen Helden zentral ist. Zur Heraufkunft des Subjekts gehört nicht nur die Bekräftigung seiner Eigenständigkeit und Freiheit, sondern ebenso der Prozeß der Bewußtwerdung, in welchem der Mensch sich in seiner Größe wie in seiner Schwäche erkennt. Selbsterkenntnis, sofern sie in der Tragödie als Medium der Selbstwerdung vorgeführt wird, zielt auf jene Zerrissenheit, in

<sup>90</sup> Lehmann, a.a.O., 141, 128.

<sup>91</sup> Ebd., 167f.

welcher das Subjekt sich gegeben ist; die Selbsttransparenz, die von ihr erstrebt wird, hat ihr Telos nicht in der lichten Gestalt des Helden, sondern in der zutiefst zwiespältigen Stellung des Menschen. Über diese Selbsterkenntnis eignet er sich die Autonomie wie die Schuldhaftigkeit, in denen er sich gegeben ist, als Bestimmungen seiner selbst an: Individuation, Eigensinn, aber auch Ausgeliefertsein und Verstrickung werden im Binnenraum der Reflexion zu Bestimmungen des Subjekts selber. Solche Reflexion ist nicht in einfacher Introspektion, sondern nur in einem langwierigen und schmerzvollen Prozeß zu erlangen, in welchem Verborgenes aufgedeckt, Verdrängtes zurückgewonnen und Ausgeschlossenes reintegriert wird, einem Prozeß der Selbstaufklärung, worin Konflikte aufs neue durchlebt werden. Es ist eine Bewußtwerdung als existentieller Vollzug, der sich gegen eigenen wie fremden Widerstand durchzusetzen hat.

Der Held solcher Selbstaufklärung in der Tragödie ist Ödipus. Seine Selbsterkenntnis muß vom extremen Gegenpol, von der eigentlichen Verblendung mit Bezug auf sich und das, was er getan hat, ausgehen. Dieses Nichtwissen ist zunächst die konkrete Form seines schuldlosen Schuldigseins: Die Verstrickung von Nichtwollen und Schuld ist hier noch krasser als im Fall des heroischen Eigensinns, der letztlich zum Eingeständnis genötigt wird, nicht wollend – und doch in bewußter Entschlossenheit – das Unrecht und eigene Leid gewählt zu haben; demgegenüber ist Ödipus, radikaler, im Unwissen darüber, welche Tat er in seinem Handeln vollbringt. So ist sein Schuldigwerden noch härter, in keiner Weise mit der Intention seines Handelns verknüpfbar, sondern gänzlich von außen aufgezwungen. Unbewußtheit und Wissenwollen stehen im Zentrum des Dramas: Das Wissenwollen ist Anstoß zur Entwicklung des dramatischen Geschehens, und es bringt für Ödipus selber das Unheil in Gang. Hegel hat darin, neben dem Gegensatz von natürlicher Sittlichkeit und Staat, die zweite Hauptkollision des Tragischen gesehen: Das »Recht des wachen Bewußtseins« steht im unversöhnlichen Konflikt mit der bewußtlosen Ausführung des Willens der Götter.<sup>92</sup> Ödipus trägt in gewissem Sinn einen zweifachen mythischen Fluch aus: zum einen den Fluch, der an seine Vorfahren ergangen ist und den er durch seine Tat nur gleichsam vollstreckt, zum anderen das ihn persön-

92 *Vorlesungen über die Ästhetik* III, in: *Werke*, Bd. 15, 545.



lich kennzeichnende Verhängnis des Wissenwollens, das ihn dazu zwingt, sein eigenes Verderben herbeizuführen. Der Gegensatz von Blindheit und Wissen – die Figur des blinden Sehers und des sehenden Blinden – durchzieht leitmotivisch beide Ödipus-Dramen.<sup>93</sup> Äußerlich gesehen, ist es die Unkenntnis bestimmter Fakten und Umstände, die dem Verhängnis zugrunde liegt und die Kluft zwischen Wollen und Tun aufreißt; die Nachforschungen sollen Aufklärung in diese Zusammenhänge bringen. In Wahrheit aber ist zugleich ein Wissen substantiellerer Art im Spiel: Es geht um die in der Selbstwerdung des Menschen enthaltene Bewußtwerdung seiner selbst. Nicht nur das Finden des Täters, sondern die Erkenntnis des Menschen ist die Aufgabe.

Zwei Schichten enthält die Bewußtwerdung des Menschen, die beide im Drama inszeniert sind: die allgemeine Rechenschaftsablegung über den Menschen – was ist der Mensch? – und die Vergegenwärtigung der eigenen, singularen Identität – wer bin ich? Die erste Frage bildet den Hintergrund des Rätsels der Sphinx – Sinnbild der die Menschheit bedrängenden Unwissenheit –, dessen Antwort lautet: der Mensch. Aufdringlich ist der bedrohliche Charakter des Nichtwissens, verkörpert durch die Sphinx, die jeden erwürgt und verschlingt, der das Rätsel nicht zu lösen vermag. Wie schon die Gestalt der Sphinx – mit Frauenkopf, Löwenkörper, Schlangenschwanz, Adlerflügeln – Schrecken erregt, so ist ihr Rätsel eine tödliche Herausforderung; man hat darin zugleich die Grausamkeit des Gottes, der sie geschickt hat, seine Feindseligkeit gegen die Menschen gesehen.<sup>94</sup> Die Lösung des Rätsels hat etwas Befreiendes, sie nimmt vom Menschen die Angst, in die ihn jene Verwirrung versetzt. Indem Ödipus das Rätsel löst, besiegt er die Sphinx, die sich in die Tiefe stürzt, und wird damit zum Befreier der Bewohner Thebens, die ihn zum König ausrufen. Indessen macht der Fortgang der Geschehnisse bald deutlich, daß das Elend der Stadt mit der Besiegung der Sphinx nicht behoben ist: Die Stadt wird durch die Pest heimgesucht, die nach dem Spruch des Orakels erst durch die Vertreibung des Königsmörders aus der Stadt zu bannen ist. Ödipus, so macht schon der Prolog klar, hat seinen Rettungsakt zu wiederholen: Die Befreiung von der Sphinx

93 Vgl. W. Kaufmann, *Tragödie und Philosophie*, Tübingen 1980, 131 ff.

94 Vgl. G. Colli, *Die Geburt der Philosophie*, Frankfurt am Main 1990, 45 ff.

hat nicht das wirkliche Übel getroffen, unter welchem die Stadt leidet, ja, die unmittelbare Bedrohung durch die Sphinx hat von jenem abgelenkt und wirkliche Aufhellung verhindert: »Die Rätselsängerin Sphinx zwang uns, zu schauen, was vor den Füßen, und zu lassen, was im Dunkel lag« (O. T. 130f.). So will nun Ödipus das im Dunkel Verbliebene »von Grund auf abermals aufklären« (132).

Beide Aufgaben, die Ödipus zu lösen hat, hängen wesentlich mit Wissen zusammen: Zu fragen ist, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen. Zunächst wird die erste Antwort als herausragende Leistung gepriesen: »Obwohl du gar nichts von uns erfährst und nicht belehrt warst, nein: mit eines Gottes Hilfe, so sagt und glaubt man, richtetest du unser Leben auf« (37 ff.). Für Hegel geht Ödipus' Tat weit über die scharfsinnige Lösung eines Rätsels und die Vernichtung eines schreckenerregenden Monsters hinaus. Ödipus ist ihm die Personifizierung der Klarheit und Bewußtheit, durch welche der griechische Geist die Befangenheit im Symbolischen abstreift und die Emanzipation aus der Natur vollendet: »Das Rätsel ist gelöst, die ägyptische Sphinx ist ... von einem Griechen getötet und das Rätsel so gelöst worden: Der Inhalt sei der Mensch, der freie, sich wissende Geist.«<sup>95</sup> Ödipus steht für die Reflexion, für das freie Wissen, das den Anfang der Philosophie ausmacht, wobei es allerdings zur tragischen Konstellation gehört, daß Ödipus, »dieser hohe Wissende«, bewußtlos in tiefe Schuld fällt und sich so »als Nemesis ein Gleichgewicht« der beiden Mächte »des Bewußtseins und der Bewußtlosigkeit« wiederherstellt.<sup>96</sup> Aus der Erhabenheit des Wissens – jenes Wissens, das die Übel noch nicht zu bannen vermochte – fällt er in tiefstes Nichtwissen zurück. Gerade daß dieser hohe Wissende in der Tragödie als der eigentlich Verblendete auftritt, zeigt die Brüchigkeit, die tiefe Zwiespältigkeit seines Wissens.

K. Heinrich interpretiert diesen Zwiespalt als die von Sophokles inszenierte Kritik am abstrakten Wissen der Philosophie, das sich in der allgemeinen Antwort »das ist der Mensch« als ungenügendes, nutzloses Wissen erweist.<sup>97</sup> Worin aber liegt sein Ungenügen?

95 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, in: *Werke*, Bd. 16, 435, 442.

96 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, in: *Werke*, Bd. 17, 133.

97 Heinrich, *arbeiten mit ödipus*, 112 ff., 134 ff.

Es liegt im Absehen von der Negativität, der Unzulänglichkeit des Menschen. Zwar hat bereits das Rätsel der Sphinx seine Pointe darin, daß der Mensch sich nicht nur im aufrechten Gang des Erwachsenen, sondern ebenso in der Bedürftigkeit des kriechenden Kleinkinds wie der Gebrechlichkeit des an der Krücke gehenden Greises zu erkennen hat. Doch die von Ödipus abverlangte Selbsterkenntnis hat einen Schritt weiter zu gehen, in eine abgründigere Schicht des Menschseins vorzudringen. Insofern kann man das Verhältnis beider Wissensformen als Freilegen einer normalerweise zugedeckten Seinsdimension bzw. als Rückgängigmachen einer Verdrängung sehen. Erst die radikalere Selbsterkenntnis, die Aufdeckung des verdeckten Negativen verspricht Heilung. So erscheint die Ödipus-Figur, wie bei Freud, als Symbol eines allgemeinen Zugs des Menschseins, nicht in der inhaltlichen Fokussierung auf das Inzest-Motiv, sondern in der Form und Schwierigkeit bewußter Selbstwerdung. Hegels Emphase, daß die Besiegung der Sphinx die Geburt des freien Geistes als Ursprung der Philosophie anzeige, gerät damit ins Zwielficht. Jene abstrakte Gewißheit vom Menschen stellt sich als hohl und leer heraus, und das Ungenügen an ihr trifft, sofern man mit ihr die Geburt der Philosophie assoziiert, unweigerlich diese selber: In diesem Sinn antizipiert Sophokles, indem er die Lösung des Sphinx-Rätsels als ungenügend zurückweist, nach Heinrich »die Kritik an der griechischen Essenzphilosophie ...: Er benutzt die Lösung des Sphinx-Rätsels, um die Philosophie subjektiv und objektiv als eine Form der Aufklärung zu kritisieren, die offensichtlich die Dimension verdrängt, auf die es ankommt, wenn man wirklich Selbsterkenntnis haben und die *aitiai* – das sind zunächst nicht die mit dem späteren, aus der Philosophensprache übersetzten Begriff so genannten ›Ursachen‹, sondern das sind zunächst die schicksalhaften ›Verschuldungen‹ – ermitteln will.«<sup>98</sup>

Ödipus, der »hohe Wissende«, muß in Zonen vorstoßen, die verhüllt sind und sich der Aufklärung widersetzen, er muß eigenen wie fremden Widerstand brechen. Die Unerbittlichkeit seines Wissenwollens macht sein eigenes Verhängnis, sein Leiden aus: Mit dem Wissen hat Ödipus, wie Adam, sein anfängliches Glück verloren.<sup>99</sup> Der blinde Täter wird zum sehenden Büsser. Seine

98 Ebd., 135; vgl. oben 4.2.

99 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* III, in: *Werke*, Bd. 15, 551.

Größe liegt in der Unnachgiebigkeit, mit der er der »schwer erkennbaren Spur der alten Schuld« (109) nachgeht: Denn nur das Wissen um die Schuld – und sei es die eigene – bringt Erlösung. Das Grauensvolle der gesuchten Wahrheit wird am Widerstand derer greifbar, die das Unheilvolle des Wissens ahnen: der blinde Seher Teiresias, die ins gleiche Verhängnis verstrickte Mutter Iokaste, der alte Hirt, der eigentliche Zeuge des Geschehens. Teiresias' klagende Warnung: »Ach, wie schlimm, zu wissen, wo es dem Wissenden nicht frommen kann!« (316 f.) wird verstärkt in Iokastes beschwörendem Rat: »Nein, bei den Göttern! Wenn dein Leben irgend lieb dir ist, geh dem nicht nach! Ich leide schon genug!« (1060 f.) und endet im verzweifelten Ausruf: »Unseliger! Erführst du niemals, wer du bist!« (1068) Schließlich läßt sich der herbeigeholte Hirte nur durch Drohung und Zwang von Ödipus dazu bringen, die schreckliche Wahrheit zu berichten, die das Verhängnis und den alten Fluch offenlegt (1123-1181). Der unerträglichen Helle der Einsicht in die eigene Tat folgt als deren Strafe die selbstvollzogene Blendung. Leitmotivisch kehren die Figuren des Sehens und Nichtsehens in *Ödipus auf Kolonos* wieder. Der von seiner Tochter Antigone geführte Blinde wird selber zum blinden Seher: »Was ich auch spreche, immer wird es schauend sein« (O. K. 74), während am Schluß umgekehrt seine beiden Töchter zu Nichtsehenden werden: »Uns ist tödliche Nacht gesunken auf die Augen«, klagt Antigone zu Ismene (1638 f.); und Ödipus sucht nun seinerseits den Fragen Einhalt zu gebieten: »Nein, nein, nein, frage mich nicht, wer ich bin! Versuche nicht, weiteres zu erforschen!« (210 f.)

Beides ist in höchster Intensität ausgebildet: das Wissenwollen, als Zeichen des wahrhaft Menschlichen und Weg der Selbstwerdung, und das Schmerzliche, Ängstigende, das im Wissen liegt und sich in Widerstand und Verdrängung äußert. Unverkennbar bildet der Komplex Wissen/Nicht-Wissen – bzw. Wissenwollen/Nichtwissenwollen – einen innersten Knotenpunkt des Ödipus-Dramas, der zugleich eine Wahrheit über das Menschsein aussagt. Es ist die Tragödie der menschlichen Blindheit, die gleichzeitig dem Fluch der Wahrhaftigkeit unterliegt.<sup>100</sup> Der Mensch ist unwissend, dies ist sein Elend, seine Schmach gegenüber den Göttern, er ist ein Wahrheitssucher, darin liegt seine Größe; sein Wissen aber und

100 Vgl. Kaufmann, a.a.O., 135 ff.

sein unablässiges Wissenwollen erweisen sich als Gefährdung, als Quellen des Unglücks. Trotzdem ist darauf nicht zu verzichten: Gegen Widerstand hat der Mensch auf dem Wissen, dem Recht des subjektiven Bewußtseins zu beharren. Wird Ödipus zur Wahrheitssuche durch äußeren Anlaß genötigt, so bleiben der gleiche Antrieb und die gleiche Gefährdung auch unabhängig davon in Geltung: als Unausweichlichkeit des Wissenwollens – und der ihm innewohnenden Bedrohung.

b) *Schuld und Läuterung –  
der Ausblick auf Versöhnung*

Was der Mensch als Teil seines Selbst integrieren muß, ist die doppelte Negativität der Schuld und der Schwäche. Sein Scheitern und sein Schuldigwerden bilden die Gegenseite seines Anspruchs auf Selbstständigkeit und Selbstbehauptung; erst im Durchgang durch sie realisiert er sich *in* seiner Freiheit. Wird die Schwäche primär als äußere Grenze erfahren, so zeigt sich die Schuld mit dem Innersten der Subjektivität verknüpft. Zwar kommt sie dem tragischen Subjekt z. T. infolge äußerer Umstände zu; dennoch muß es in letzter Instanz für sie eintreten, sie als die seinige auf sich nehmen.

Die Notwendigkeit dazu scheint dort am einleuchtendsten, wo die Tat auch als nicht willentlich vollzogene doch einem unbewußten eigenen Wollen entspricht. Ein Beispiel dafür bietet der mythische oder rituelle Umgang mit Gewalt. Wenn das menschliche Verhältnis zur Gewalt den Zwiespalt von Schrecken und Faszination in sich enthält, so ist als Quelle der Faszination – so eine These von M. Erdheim – auch ein unbewußt gemachtes Potential eigener Aggression auszumachen, das möglicherweise selber als Reaktion auf erlittene Gewalt und Kränkung entstanden ist: »Wir möchten an der Gewalt, deren Effizienz wir an uns erfahren haben, teilhaben, aber nicht als Opfer, sondern als Täter.«<sup>101</sup> Sind die Spuren dieser Aggressionstendenz normalerweise verwischt und dem Subjekt verdeckt, so hat diese doch Orte ihrer geregelten Zulassung, so etwa im rituellen Opfer: R. Girard und W. Burkert haben dessen Funktion für die Bewältigung immanen-

101 Erdheim, *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur*, 280.

ter Gewalt aufgezeigt.<sup>102</sup> Jedes Zusammenleben ist auf die gemeinschaftsbildende Metamorphose der destruktiven Kräfte angewiesen; der Ritus ist eines der Hauptorgane dieser Besänftigung und Kanalisierung roher Gewalt.<sup>103</sup> Berührt ist hier eine Tiefenschicht des Mythischen, die über die Figur des tragischen Helden hinausreicht. Sie betrifft den Umgang mit dem Negativen, von welchem der Mythos Zeugnis ablegt, das er selber zu bewältigen sucht und das von der Philosophie tendenziell verdrängt wird: Dieses Negative und Konfliktuelle, so zeigt sich, ist keine äußere Bedingtheit des menschlichen Seins, sondern in dessen Innerstem verwurzelt. So liegt es nahe, daß auch die Tragödie, wenn es dieser um die Genese der Subjektivität geht, auf diese Negativität stößt, sich an ihr abarbeitet. Sie führt nicht nur – gleichsam aus der Beobachterperspektive – vor Augen, wie der handelnde Mensch unausweichlich Schuld auf sich lädt, sondern zeigt die Notwendigkeit für diesen selber auf, seiner Schuld und Ohnmacht inne zu werden und erst dadurch mit sich ins reine zu kommen: »Die Tragödie warnt nicht vor Schuld, ja, sie zeigt vielmehr gerade ihre Unvermeidbarkeit. Sie sagt nicht: Werde kein Held! Sondern sie zeigt nur den Weg und die Konsequenzen des menschlichen Seins auf. . . Sie sagt ja zum Leben, obwohl es »tödlich« ist, sie sagt ja zur Schuld, obwohl sie durch Leid beglichen werden muß.«<sup>104</sup> Die Aussage der Tragödie geht dahin, in ungeschiedener Einheit beides zu bejahen: die Größe und die Nichtigkeit des Menschen. Wenn Sophokles in den Schlußversen des *Ödipus* den Chor über die Wechselfälle des menschlichen Daseins sinnieren und die Mah-

102 Girard, *Das Heilige und die Gewalt*; Burkert, *homo necans*; siehe oben 3.3.3.b.

103 Nach Girard beruht die Ordnungsstiftung selber auf einem gewaltsamen Akt, was aber der Gemeinschaft verborgen bleibt: So ist sie »von ihrem eigenen Ursprung gleichzeitig angestoßen und abgestoßen; sie empfindet permanent das Bedürfnis, ihn in verhüllter und verklärter Form von neuem zu erleben; der Ritus besänftigt und täuscht die bösen Mächte, weil er ständig an sie rührt« (a.a.O., 148). So sieht Girard auch im Ödipus-Drama den Kern des Verdrängten nicht, wie Freud, im Inzest, sondern in der Gewalt selber, in der »Drohung der totalen Zerstörung [symbolisiert durch die Pest], die durch den Mechanismus des versöhnenden Opfers gebannt und verdeckt wird«, als welches Opfer Ödipus selber figuriert (ebd., 128).

104 Dethlefsen, a.a.O., 93.

nung aussprechen läßt, keinen Sterblichen vor seinem Tod glücklich zu preisen (1528 ff.), so kontrastiert dieser Abschluß eindrucksvoll mit jenem anderen Chorlied aus der *Antigone*, in welchem Sophokles das Hohelied der Errungenschaften des Menschen singt. »Zwischen diesen beiden Polen... bewegt sich die Tragödie des Sophokles ... Ödipus ist das größte Beispiel dafür, weil in ihm sich ein in jedem Sinne mächtiger Mensch und großer König doch in dieser letzten Ausgesetztheit und Hinfälligkeit zeigt.«<sup>105</sup> Diese Einsicht aber wird als existentielle Bewußtwerdung vollzogen, sowohl für den tragischen Helden wie die mitvollziehenden Betrachter: Für sie alle muß zur existentiellen Gewißheit, zum realen Erlebnis werden, daß der Durchgang durch Schrecken und Angst zur Selbstbefreiung und Selbstwerdung führt. Schon die aristotelische *Poetik*, die für die ganze abendländische Reflexion über das Tragische den kanonischen Ausgangspunkt bildet, hat die Bewirkung von Jammer und Schauern mit zur Definition der Tragödie gerechnet.<sup>106</sup> Die Tragödie ist nicht nur eine literarische Gattung, sondern eine kultische Veranstaltung, die eine bestimmte Funktion für die Anwesenden und darüber hinaus für die ganze Gemeinschaft, deren kulturelle Äußerung sie ist, erfüllt.

Zu dieser Funktion aber gehört wesentlich nicht nur die Erschütterung, sondern deren Überwindung, die Beruhigung und Versöhnung. Im Hindurchgehen durch den Schrecken und das Mitleiden soll die Seele gelöst, geläutert werden, im Aushalten von Angst soll sich der Mensch von Ängsten befreien. Die Katharsis, auf die hin die aristotelische Definition die Funktion der Tragödie bestimmt, meint nicht irgendeine Läuterung, sondern das Freiwerden von jenen Affekten im Durchgang durch sie selber: »Durch Jammer und Schauern bewirkt sie die Reinigung von derartigen Erregungszuständen« (*Poetik* 1449b 27-28). Die Formel enthält den komprimierten Ausdruck der Dialektik von Zulassung und Überwindung der Angst, die Einsicht, daß nicht im Wegsehen und Verdrängen, sondern im Erkennen und Aufsichnehmen das Negative bewältigt wird. Es ist dies eine Ausformung

105 Schadewaldt, *Die griechische Tragödie*, 280.

106 So die Übersetzung von M. Fuhrmann, in: Aristoteles, *Poetik*, Stuttgart 1982, 19; traditioneller ist die Übersetzung als »Mitleid und Schrecken« (*eleos kai phobos*).

des negativistischen Zugangs zur Wahrheit, wie er oben als Kennzeichen des Mythos festgehalten wurde und wie er von prominenten Denkern der Moderne geteilt wurde. Adorno, der im Zustand universaler Verblendung allein dem leidenden Subjekt die Fähigkeit zur Erkenntnis und die Kraft zum Widerstand zutraut, beruft sich auf das Vorbild Hegels, für welchen der Geist nur »in der absoluten Zerrissenheit sich selber findet«, nicht, indem er »von dem Negativen wegsieht . . ., sondern . . . nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt.«<sup>107</sup> Was Hegel die »ungeheure Macht des Negativen« nennt<sup>108</sup>, macht auch das Innerste der menschlichen Selbsterkenntnis im Tragischen aus. So kann die Erfahrung des Leidens für den Helden wie für die Zuschauer zur Therapie und Heilung werden. Sie kann von all den Ängsten befreien, die den Menschen heimsuchen, der Angst der Schuld wie der Angst vor Tod und Untergang. Sie befreit »nicht durch Verschweigen, nicht durch Verdrängen, nicht durch Vertröstung«, sondern indem sie den Menschen »durch all die Schrecknisse und Bilder seiner Ängste hindurch« führt und ihn dadurch läutert.<sup>109</sup>

Doch geht der Ausblick auf Versöhnung, den die Tragödie inmitten des unausweichlichen Scheiterns eröffnet, über die innere Läuterung des Helden hinaus. Er meint in umfassenderem Sinn eine Wiederherstellung der Einheit auf höherer Ebene. In bewegender Form wird dieser Ausblick in Sophokles' letztem Werk, *Ödipus auf Kolonos*, gestaltet. Es ist eine Versöhnung, die verschiedene Ebenen umfaßt: als Versöhnung mit sich, mit der Welt, mit den Göttern, schließlich als Versöhnung der Götter untereinander. *Die Versöhnung mit sich* ist im engsten Anschluß an den tragischen Charakter als solchen gezeichnet: Der Mensch, der zu seinem Schicksal, seinem eigenen Vergehen und Leiden steht, hat diese Identität nicht als Selbstversteifung zu bewahren, sondern darin letztlich Gelöstheit, Frieden mit sich zu gewinnen. In der Abgeklärtheit, der inneren Helligkeit der Figur des alten Ödipus wird dieses Mit-sich-Einswerden anschaulich. Dem entspricht als

107 T. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 1969, 9; G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, Bd. 3, 36.

108 Ebd.

109 Dethlefsen, a.a.O., 104 f.



zweites die Versöhnung mit der Umwelt, die Wiederaufnahme des aus der Gemeinschaft Ausgeschlossenen: Der Heimatlose wird von Theseus als Bürger aufgenommen. Im Tod findet er das Ende »seiner Irrfahrt und Verlassenheit« (1114). Schließlich weicht das von den Göttern verhängte Unheil der wohlwollenden Versöhnung mit den Göttern: Seinen Ruheort findet Ödipus im Hain der Eumeniden, der »Holdgesinnten« (42), wo ihm Apollo mit der Vorhersage seines Leidens zugleich für späte Zeit Frieden und Ruhe verheißen hatte, um dort nun seinerseits für die Bürger der gastfreundlichen Stadt – wie er früher nur Unheil bewirkte – Segen zu bringen. Schließlich deutet sich im Aufgenommensein durch die Götter auch die Versöhnung der alten und neuen Götter, der irdischen Mächte und der himmlischen Gottheiten an: Wie zu Beginn Apollo und die Eumeniden zugleich als Schutzgötter angerufen werden (39 ff., 86), geht Ödipus am Schluß den Weg, den der Geleiter Hermes und die unterirdischen Göttinnen ihn führen (1548), er vernimmt den Donner des »Zeus Chthonios«, des Herrn der Unterwelt (1606), »er kniet zur Erde nieder und fleht zu den Göttern des Olympos« (1654). Nicht ausgeführt, ist doch etwas von jener kosmisch-göttlichen Versöhnung spürbar, die Aischylos in den *Eumeniden* vorführte. Das Versöhntsein des Helden mit sich, seinem Schicksal, der Umwelt und den Göttern strahlt dann auf die andern Beteiligten wie auf die Zuschauer aus. Die Tragödie endet nach dem Hinschied des Helden mit der Ermahnung an seine Töchter, von Trauer und Klagen zu lassen. »Hört auf zu weinen, Kinder! Denn wo die unterirdische Nacht als Gnade gewährt ist, da trauert man nicht: es wäre unrecht« (1751 ff.) – eine Ermahnung des Theseus, die in den allerletzten Worten der Tragödie vom Chor erneuert wird. Der Verzicht auf Trauer, letztes Stadium der Versöhnung, gewinnt seine Tiefe daraus, daß ihm nicht irgendeine Verlusterfahrung, sondern die äußerste Zerrissenheit des Tragischen vorausging. Es ist eine Versöhnung, die nichts von der Tiefe der Schuld, der Härte des Leidens rückgängig macht und doch im Ganzen eine Lösung, Befriedigung bewirkt. In diesem Zu-Ende-Führen des Tragischen kann man die Vollendung der Tragödie sehen, die zugleich ihr Abschluß und Ende ist.<sup>110</sup>

110 In diesem Sinn hat man den *Ödipus auf Kolonos* (zusammen mit dem *Philoktet*) als Vollendung der griechischen Tragödie gedeutet:

In hellem Profil erscheint dieser Zug der Tragödie, wenn wir diese mit einer anderen mythologischen Auseinandersetzung um das Dasein des Menschen kontrastieren. Im babylonischen *Gilgamesch-Epos* wird deutlich, wie mit dem erstarkten Rechtsbewußtsein die Verteilung zwischen Menschen und Göttern und die Bedingungen der menschlichen Existenz problematisch werden. Fernab von der Versöhnung mit der Sterblichkeit erzählt das Epos von der Auflehnung gegen den Tod aus einem tief verwurzelten Gefühl des Unrechts heraus. Der Tod ist ein Übel, die grausamste aller Strafen: Wieso soll sie den Menschen treffen, ohne daß dieser schuldig geworden ist? Den Hintergrund bildet, wie im Prometheus-Mythos, die durch göttliche Willkür dekretierte Ungleichheit:

»Gilgamesch, wohin eilst du?

Das Leben, danach du suchst, nie wirst du es finden!

Denn als die Götter den Menschen schufen,

ließen sie den Tod sein Teil sein,

aber das Leben bewahrten sie in den eigenen Händen.«<sup>111</sup>

Die Trauer um den Tod des Freundes, die Gefühlsausbrüche und der Widerstand gegen das eigene Verurteiltsein zum Sterben finden hier keine Beschwichtigung. Der Held kommt nicht zum Frieden mit sich, zur kathartischen Einwilligung in das Unvermeidliche oder gar zur Versöhnung: »Das Ende ist Spott und Unseligkeit und befriedigt nicht. Ein innerer Aufruhr bleibt, der weiertobt; eine Frage von entscheidender Bedeutung bleibt ohne Antwort.«<sup>112</sup> Ein Abgrund trennt diesen Ausgang von jener Auseinandersetzung um den Menschen, die inmitten der Entzweiung den Ausblick auf Versöhnung eröffnet.

V. Höfle, *Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles*, Stuttgart 1984.

111 Das *Gilgamesch-Epos*, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. Schott, neu hg. von W. von Soden, Stuttgart 1989, 81; Frankfurt u. a., *Alter Orient*, 232.

112 Ebd., 234.

### 7.6.5 Der Ausgang des Tragischen – das Ende des Mythos

Wenn Aristoteles die Katharsis zwar zur Definition der Tragödie rechnet, so verbleibt doch ein Schwanken, inwieweit der Ausblick auf Versöhnung das Tragische selber vollendet oder über es hinausweist. In seinem Abschluß kommt das Tragische auch an sein Ende, der Ausgang des Tragischen ist teils seine Auflösung und Überwindung; damit steht das Verhältnis zum Mythos selber zur Debatte. Verschiedene Richtungen lassen sich hier auseinanderhalten, denen nicht nur divergierende Deutungen, sondern unterschiedliche Tendenzen der Hauptrepräsentanten der klassischen Tragödie entsprechen. Eine erste, grundlegendste Differenz besteht darin, ob die Tragödie den Weg durch die Negativität zur Versöhnung innerhalb ihrer selbst durchschreitet, im Prinzip auch innerhalb eines ungebrochenen mythischen Weltbildes, in der Einheit von Göttern und Menschen verbleibend (a), oder ob sie in all diesen Hinsichten die Immanenz aufsprengt. Daran schließt sich die zweite Alternative an, ob beim Auseinanderbrechen der Spannungsverhältnisse, die das Tragische konstituieren – zwischen Göttern und Menschen, Größe und Ohnmacht, Freiheit und Schuld –, das Tragische gleichsam entproblematisiert und unterlaufen, durch die Potenzierung des Subjekts ins Unverbindliche entrückt wird (b), oder ob die Härte und Aporie des Menschlichen erhalten, ja gesteigert wird und zu anderen Auswegen aus dem Tragischen nötigt (c).

#### a) Die immanente Vollendung des Tragischen

Vorbild der immanenten Vollendung des Tragischen ist jene umfassende Versöhnung, die *Ödipus auf Kolonos* vorführt. Zurückkommend aus äußerster Zerrissenheit, aus gräßlichster Schuld und größter Vereinsamung, findet Ödipus wieder die Einheit mit sich, mit den Menschen und Göttern; der mythische Kosmos schließt sich am Ende in seiner Harmonie mit sich zusammen. In ähnlichem Sinn können die (mit Nietzsche gelesenen) *Bakchen* als Modell für die Heilung der Zerrissenheit verstanden werden: Der triumphale Einzug des Dionysos versinnbildlicht das Ende der Götterferne, der gottlosen Zeit. Für die in solcher Weise in um-

fassende Versöhnung zurückkehrende Tragik kann in hervorgehobenem Sinn Nietzsches Wort gelten, daß der Mythos in der Tragödie »zu seinem tiefsten Inhalt, seiner ausdrucksvollsten Form« kommt.<sup>113</sup> Die Heiterkeit und Schönheit des olympischen Götterreichs kommt zu sublimerem Ausdruck, wenn sie über der Abgründigkeit des Menschlichen, dem in der Tragödie aufgerissenen Zwiespalt von Menschen und Göttern aufscheint. Eine solche Integrität wiederherzustellen, wird vor allem dem ersten Tragödiendichter als leitende Intention zugeschrieben: Für die Frömmigkeit des Aischylos steht die Grundanschauung des letztlich gerechten und guten Gottes außer Zweifel. Der rachsüchtige Zeus, dem der gefesselte Prometheus seine Schmähungen entgegenwirft, ist noch jung, er wird erst zu dem weisen und gerechten Vater der Menschen und Götter reifen, als den ihn Hesiod verehrt. Ziel der Tragödie ist es, durch den Konflikt hindurch die Einheit der Welt wiederzugewinnen. Zum Teil ist es eine Frage der Terminologie, ob man diese Wiedergewinnung jenseits des Tragischen ansiedelt und damit als eigentliches Ziel der Tragödie die Überwindung des Tragischen bezeichnet<sup>114</sup>; gegen eine solche Wortwahl spricht zumal das Zeugnis bestimmter großer Tragödien, die auch jene interne Übersteigerung des Leidens zum eigenen Thema und Anliegen machen. Bestimmend bleibt die im ganzen geschlossene Grundfigur, die den Menschen in seiner Macht wie seiner Hinfälligkeit vor Augen führt und ihn, durch den Widerspruch hindurch, zur Einheit mit sich und der Welt gelangen läßt.

### *b) Die Auflösung des Tragischen*

In anderer Abschattung präsentiert sich das Ende des Tragischen dort, wo es mit dem Auseinanderbrechen der mythisch-einheitlichen Weltansicht einhergeht. Einen Kern dieses Vorgangs bildet das Verhältnis von Göttern und Menschen. Wenn die Verlagerung vom Mythos zur Tragödie generell mit einer Akzentverschiebung von den Göttern zu den Menschen assoziiert ist, und wenn diese

113 *Geburt der Tragödie*, 74.

114 Vgl. Bonnard, a.a.O., 210: »L'objet dernier de la tragédie, c'est la destruction et le dépassement du tragique ... Toute tragédie jette au tragique un défi.«

Entwicklungslinie sich bis zum Antagonismus beider Seiten und schließlich zur »repulsiven Beziehung«<sup>115</sup> der Tragödie auf den Mythos fortziehen läßt, so bleibt dieses Spannungsverhältnis im Normalfall doch im Binnenraum der Tragödie zusammengehalten, macht es die innere Spannweite und den Gehalt des Tragischen mit aus. In der Endphase der Tragödie kommt es zur Lockerung dieses Bandes; die Spannkraft mit der jene repulsive Beziehung durch die versöhnende Einheit gleichsam überwölbt wurde, läßt nach, läßt die Extreme auseinanderdriften. Bei Euripides begegnen die Göttermythen zunehmender Verständnisschwierigkeit; am Ende etabliert sich die »Kommunikationslosigkeit zwischen Göttern und menschlicher Welt«: »So entweichen bei Euripides die Götter sozusagen nach oben, in völlige Unbegreiflichkeit, die Heroen nach unten, in allzu krasse Menschlichkeit, in der jede exemplarische Größe verschwindet. Damit stirbt die tragische Mythendarstellung.«<sup>116</sup> Andere Visionen vom Ende enthalten nicht den Rückzug, sondern den Untergang oder Sturz der Götter. Der Tod der heidnischen Gottheiten bildet nach Schelling eine der Endfiguren der Mythologie, in welcher der Paganismus zur Vorbereitung der Offenbarung wird. Auch die ägyptische Mythologie enthält den Ausblick auf eine Entgötterung am Ende der Zeiten, ja das implizite Bewußtsein einer möglichen götterlosen Zeit inmitten der Geschichte (wie etwa in der Formel »solange die Götter da sind« bekundet).<sup>117</sup> Nach Schelling ist unser Rückblick auf die Mythologie wesentlich von der Trauer um das Entschwundensein der Götter getragen – entsprechend der eigenen melancholischen Ahnung des Mythos um das bevorstehende Ende. In dieser Trauer wirkt etwas von der Verlusterfahrung nach, die im Vergehen der ursprünglichen Einheit und Geborgenheit liegt; die Verselbständigung des Menschen hat als

115 Lehmann, a.a.O., 167.

116 Graf, *Griechische Mythologie*, 165 ff. Nach Graf sind auch die *Bakchen*, entgegen Nietzsches Lesart, keine Gegeninstanz, sondern ein Beleg für diese Tendenz; als weitere Beispiele nennt er *Helena* 137 f. und *Hippolytos* 1104 ff.

117 Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 156 ff.; dabei enthält die Vorstellung von der Rückkehr in den Urzustand des Nichtseins den Untergang sowohl der Götter wie der Menschen: Dann bleibt allein die Schlange Uroboros, »als weltumringendes, regenerierendes Nichtsein« (ebd., 158).

Kehrseite sein Verlassensein und Fremdsein. Zugleich können mit dem Verlassen des mythischen Horizonts auch die der Tragödie immanenten Spannungen zerfallen. Die Widersprüchlichkeit des menschlichen Selbstseins kann, wo dieses sich nicht mehr im Gegensatz gegen das Göttliche behauptet, ihren Stachel verlieren, sich in ihre Elemente auflösen. Allerdings sind hier die Gewichte verschieden verteilt, je nachdem, welchen Weg die Auflösung des Tragischen nimmt: Sie kann nicht nur zur Aushöhlung, sondern in anderem Sinn auch zur Transformation, ja, zur Radikalisierung des Tragischen führen.

Einen Ausgang ins Unverbindliche bietet die Transformation ins Ästhetische. Das Tragische wird suspendiert, indem die Konflikt- und Schuldhaftigkeit sich zum Oberflächenphänomen abschwächt, indem die Gegensätze und Entscheidungen in den Raum des Beliebigen und Kontingenten rücken. Es ist ein Aspekt dessen, was Nietzsche die ästhetische Rechtfertigung der Welt nannte: ihre Erhebung zum Schein, der die Realität durch den Schönheitsschleier verklärt, sie im Spielerischen ihres Ernstes beraubt. Wir können in dieser Ästhetisierung eine Fortführung der ureigensten Arbeit des Mythos sehen, der als ganzer »eine zum Ästhetischen tendierende Depotenzierung archaischer Ängste« betreibt.<sup>118</sup> Die erzählende Vergegenwärtigung der Schrecknisse und Bedrohungen bringt diese auf schützende Distanz, sie macht sie zum Objekt und zum Bild. Doch auch inhaltlich finden Verschiebungen statt, die der tragischen Konstellation ihre Härte nehmen, indem sie die darin involvierten Rechtsansprüche ihrer Intransigenz entkleiden. Mit dem Ernst der Sache schwindet die Konfliktualität menschlicher Existenz.

Daß diese Suspendierung des Tragischen in dessen eigener Fortsetzung steht, ist zumindest insofern zu behaupten, als sich in ihr die Affirmation des Subjekts bekräftigt. Von der Warte der souveränen Subjektivität aus verlieren die Gegensätze ihren substantiellen Gehalt, verliert das Schicksal sein göttliches Recht und wandelt es sich in bloße Zufälligkeit. Erst recht gerät der tragische Konflikt zur unverbindlichen Kollision, wo sich die Selbstbehauptung zum Relativismus, Skeptizismus oder Zynismus steigert. Das Auseinanderbrechen des mythischen Weltbildes läßt

118 Jamme (mit Bezug auf H. Blumenberg), *Einführung in die Philosophie des Mythos*, Bd. 2, 116.

jene Einheit verblassen, vor deren Hintergrund allein die Zerrissenheit als Übel erfahren wird. Einen Aspekt dieses Wandels, der zwar nicht bis zu jenen Extremgestalten vorstößt, repräsentiert der Übergang von der Tragödie zur Komödie. Auch in der Komödie bleibt das Subjekt Widersprüchen unterworfen, die durch sein inkonsistentes Wollen oder durch äußere Umstände bedingt sind, die jedoch nicht seine »Wohlgemutheit und Zuversicht« stören; nach Hegel bewahrt es seine Selbstsicherheit, weil die in Konflikt geratenden Zwecke »entweder an und für sich nichts Substantielles enthalten« oder nur in einer »substanzlosen Gestalt« verfolgt werden, so daß in ihrer Kollision »nur das an sich selber Nichtige und Gleichgültige zugrunde geht und das Subjekt ungestört aufrecht stehen bleibt.«<sup>119</sup> Das komische Subjekt ist die transformierte Nachfolgefigur des tragischen Helden, nicht erhaben und mächtig wie dieser, doch »in sich selber fest und gesichert«, Repräsentant einer menschlichen »subjektiven Heiterkeit«, in welche »die leuchtende Seligkeit der olympischen Götter« heimgekehrt ist.<sup>120</sup> Komik ist nicht Spott und Lächerlichkeit: Es geht nicht darum, den Menschen in seiner Feindseligkeit gegen Wahrheit und Werte, seiner zynischen Selbstversteifung bloßzustellen. Vielmehr soll er in seiner inneren Ruhe und Versöhntheit erscheinen, die aber nicht mehr als Rückkehr aus äußerster Zerrissenheit und nicht als Rückgang in die Einheit des Alls sich herstellt, sondern sich der inneren Gelöstheit und Zuversicht verdankt.

### c) *Jenseits von Tragik und Mythos*

Die Gegenvariante zu diesem Ausweg aus der Tragik, auf dem mit dem Verblassen des mythischen Weltbildes die Aporetik des Menschlichen ihre Schärfe verliert, stellt jene andere Entwicklung dar, wo der Verlust des metaphysischen Fundaments die Dialektik des Menschlichen zuspitzt und die Tragik ohne interne Versöhnung läßt. In einem gewissen Maß läßt sich durch diesen Weg die Differenz von Sophokles und Euripides gegenüber Aischylos charakterisieren. Bei Sophokles bleibt das Mysterium des Schicksals,

119 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* III, in: *Werke*, Bd. 15, 528, 552.

120 Ebd. 553 f.

des Fremden und Irrationalen undurchdringlicher als bei Aischylos, ist die Auseinandersetzung um Leiden und Entzweiung nicht in gleicher Weise vom Vertrauen in eine letzte göttliche Gerechtigkeit getragen; so bleibt auch der Konflikt mit den Göttern unversöhnlicher, vollzieht sich die Selbstbehauptung des Menschen im Kampf *gegen* das unbegreifliche Göttliche.<sup>121</sup> Bei Euripides rückt die Versöhnung noch mehr in die Ferne, wird die vernunftlose Macht, von der dem Menschen sein Verderben droht – sei es als blindes Schicksal oder als übermächtige Leidenschaft –, noch weniger rationalisierbar und assimilierbar. Die zunehmende Souveränität des Menschen bedeutet dann keine Erleichterung, sondern eine Erschwernis seiner Existenz. Wenn sich »die Götter gleichsam an den Rand des Geschehens zurückgezogen und dem Menschen die Dinge selbst überlassen« haben, so ist dieser im Zustand der Gottesferne auch »sich selbst überlassen«, ohne Schutz und Hilfe. Er entwickelt zwar seine Fähigkeiten, wird klug, »findig, verschlagen, durchschaut die Dinge, ist mißtrauisch, tatkräftig und scheut vor nichts zurück« – doch richtet er darin Unheil an, verursacht er sein eigenes Leiden.<sup>122</sup> Zum Ausgang der Tragödie gehört so auch jene Linie, wo der Verlust des metaphysischen Beistandes *als* Verlust, als Bedrohung erfahren wird. Die Auflehnung gegen die Götter ist dem Menschen nicht nur Quelle der Kraft, sondern auch eine Gefährdung seines Selbst; zunehmend ist er mit der inneren Konfliktualität, der Hinfälligkeit der eigenen Kräfte konfrontiert. Um vom Leiden zu erlösen, um die Angst zu bannen, sind andere Wege zu beschreiten.

Kulturgeschichtlich stellen die Mysterien einen Ausweg aus der Zerrissenheit des Tragischen dar. In ihnen meldet sich nach Nietzsche die Hoffnung auf die Wiedergeburt des Dionysos, auf die Erlösung von den Leiden der Individuation. Auch Schelling sieht in den Mysterien die Abschluß- und Übergangsgestalt der Mythologie, in welcher der Untergang des heidnischen Polytheismus die Offenbarungsreligion vorbereitet. Die Trauer um den Untergang der Götter wandelt sich in das Vorgefühl einer neuen Zeit. Noch anders und vollständiger geht die Erlösungsreligion über das Tragische hinaus, nimmt sie ihm seine Verbindlichkeit, nicht durch interne Aushöhlung, sondern durch äußere Transzendie-

121 Bonnard, a.a.O., 219 f., 226 ff.

122 Schadewaldt, *Die griechische Tragödie*, 289.



rung in einem Geschehen, das den Konflikt und das Unversöhntsein nicht als Letztes bestehen läßt. Die menschlichen Grunderfahrungen stehen vor dem Hintergrund eines grundsätzlichen Erlöstseins der Welt: In der christlichen Welt gibt es nicht mehr die radikale Ausweglosigkeit, in ihr gibt es nach Hegel kein eigentlich Tragisches mehr. An die Stelle des Leidens durch schuldhaftes Verstrickung tritt die *felix culpa*, die immer schon im Vorblick der Erlösung steht.<sup>123</sup>

Ein anderer Ausweg ist die Philosophie, welche die Brüchigkeit und Widersprüchlichkeit als Merkmale der Oberfläche, nicht des Seinsgrundes gelten läßt. Es ist die Suche nach einem Sein jenseits der irreduziblen Pluralität und der unversöhnlichen Kollision. Die Negativität ist nur ein Vorletztes, Vorläufiges, auf ein affirmatives Ganzes hin zu transzendieren. Diese Haltung braucht keine vorschnelle Versöhnung zu implizieren. Hegels Dialektik etwa verbleibt insofern in der Nähe zum Tragischen, als sie den Gegensatz in seiner äußersten Zuspitzung entfalten und aushalten möchte, um erst von ihm her wahre Einheit zu denken; dennoch bleibt die von Hegel ins Auge gefaßte letzte Versöhntheit der Welt unterschieden von der Katharsis im Tragischen, die sich jener gegenüber als noch unerlöste erweist. Wenn man den Mythos und die Tragödie dahingehend kontrastiert hat, daß jener Antworten ohne Fragen, diese Fragen ohne Antworten enthält<sup>124</sup>, so läßt sich die Philosophie gewissermaßen als Synthese beider fassen. Sie distanziert sich vom Mythos, sofern sie nicht die Fraglosigkeit der von den Musen bezeugten Wahrheit (oder anderer heiliger Texte) kennt, sondern im Gegenteil die absolute Fragwürdigkeit von allem zu ihrem Ausgangspunkt macht; gleichzeitig aber ist sie das Bemühen, auf Fragen Antworten zu finden und feste Fundamente zu legen. In klassischen Positionen bildet sie die Antithese zum Bewußtsein irreduzibler Konfliktualität, überwindet sie die Gestimmtheit tragischer Angst und Entzweiung. Ihre Angstbewältigung ist von anderer Art als die der mythischen Weltkonzeption, sofern sie durch das Medium subjektiver Reflexion und die im Tragischen erlebte Zerrissenheit hindurchgegangen ist. Insofern beerbt Philosophie idealtypisch die Tragödie, baut sie auf deren Boden auf. Doch ist dies offenkundig auch der Bereich, wo die

123 Jaspers, a.a.O., 16 f.

124 Vernant, a.a.O., 199.

früher genannte Problematik der Verdrängung virulent wird, wo die philosophische Bewältigung existentieller Bedrängnis zwischen wirklicher Verarbeitung und Unterlaufung oder Verdeckung oszillieren kann.

In direktestem Anschluß an das Tragische läßt sich die ethische Reflexion begreifen, die das Dilemma menschlicher Existenz zu überwinden sucht. M. Nussbaum hat diese Entwicklungslinie des Denkens unter dem Titel der »Zerbrechlichkeit des Guten« nachgezeichnet.<sup>125</sup> Der radikalen Verunsicherung, die aus der Endlichkeit des Menschen und der Zerbrechlichkeit seiner Ordnungen erwächst, sucht philosophische Ethik zu entgehen durch Rückgriff auf ein feststehendes, in sich einheitliches Gutes, angesichts dessen kein unlösbarer Zielkonflikt, keine unfreiwillige Schuld denkbar sind. Dies ist gewissermaßen der platonische Ausweg aus dem Tragischen. Seiner Grundhaltung nach ist er dem Weg der Metaphysik verwandt. Die Suche nach dem wahrhaften Sein ist eine Bewältigung der Aporie des Menschlichen, die zugleich Rücknahme ist: eine Rücknahme des subjektiven Anspruchs auf Begründung einer gültigen Seinsordnung. Es ist eine Reaktion, in welcher die Erfahrung existentieller Zerrissenheit mit dem Vorbehalt gegen das Subjekt zusammenfließt. Dieser Vorbehalt nimmt hier andere Züge an als in der direkten mythischen Zuwendung zur göttlichen Welt: Wenn Metaphysik und Mythos auf die Exponiertheit des sich ängstigenden Subjekts reagieren und im objektiven Sein Halt suchen, so ist diese Reaktion im Fall der Metaphysik von einem anderen Problembewußtsein getragen, gleichsam belehrt durch das Scheitern subjektiver Selbstbehauptung. In ihr verbindet sich die Angst des Subjekts mit der Angst vor dem Subjekt, seiner Unheimlichkeit für sich selber. Vor dieser sucht das Denken die Fraglosigkeit des Mythischen zurückzugewinnen, in Extremversionen als eigentliche Remythisierung; im Hauptstrang jedoch als Resubstantialisierung, als Bemühen, hinter der Haltlosigkeit des Subjekts das Fundament eines Substantiellen zu finden. Die Tragfähigkeit dieser Denkwege wird durch gegenläufige Wege auf die Probe gestellt: durch jenes Denken, das die Bewältigung der menschlichen Aporien dem Subjekt selber überträgt, und jene Strömung, die bei der Negativität als solcher be-

125 M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and History*, Cambridge 1986.

harrt. Im historischen Abriss sind damit zwei Spätphasen des Denkens an der Grenze und jenseits der Metaphysik bezeichnet: Subjektphilosophie und Negativismus als grundlegend andere Antworten auf die Fragwürdigkeit des Seienden – nicht die einzigen und in ihrer Wahrheit wie in ihrem Verhältnis zu Mythos und Metaphysik selber kritisch zu befragen. –

Der Ausblick über das Tragische hinaus stellt die Konstellation von Mythos, Tragödie und Philosophie als ganze vor Augen. Das Verhältnis der drei Denkformen läßt sich in verschiedenen Konfigurationen fassen. In einer ersten Version schließt Philosophie an die Opposition des Tragischen gegen das mythische Weltbild an: Sie übernimmt die Partei der Offenheit gegen die Geschlossenheit, der Problematisierung gegen die Fraglosigkeit, der Reflexion gegen die sakrale Ordnung. In einer zweiten Version transzendiert Philosophie die Zerrissenheit des Tragischen durch eine höhere Ordnung: Darin tendiert sie zur Wiederannäherung an das Mythische, mit dessen ungebrochener Einheit sie paktiert. Eine dritte Konfiguration jedoch läßt Mythos und Tragödie auf der einen Seite zusammenrücken, der die Philosophie als das Andere gegenübersteht; die Gemeinsamkeit jener liegt im Bewußtsein des Negativen, das von der Philosophie verdrängt und durch die Affirmativität der Seins- und Ordnungskonzeption ersetzt wird. In dieser Perspektive markiert die Tragödie eine Vertiefung des Mythos, und zwar nach jener Seite, die als die innere Wahrheit des Mythos erschien; die Negativität des ersten Ursprungs reflektiert sich in der Negativität subjektiver Selbsterfahrung. Umgekehrt präsentiert sich hier die philosophische Auseinandersetzung mit der Tragödie als Fortführung der Kritik am Mythos, der Ausgang des Tragischen als Ende des Mythos. Diese dritte, übergreifende Perspektive ist abschließend in einigen Grundzügen zu umreißen, um darin den Mythos gleichsam von außen, im Verhältnis zu seinem Anderen zu situieren.

## 8. Ausblick: Vom Mythos zum Logos

Die Geschichte des Denkens ist nicht auf *einen* Weg festzulegen. Unbestreitbar wäre es eine unzulässige Vereinfachung, die kulturelle Entwicklung, in deren Verlauf sich Grundlagen unserer philosophischen Tradition herausbilden, als lineare Bewegung zu konstruieren, in welcher Späteres an Früheres anschließt, indem es entweder dieses fortentwickelt oder auf die in ihm aufgeworfenen Probleme Lösungen anbietet. Wie es die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen gibt, so die des Heterogenen: Nicht nur finden wir in derselben Epoche Rudimentäres neben Fortgeschrittenem, Fragen und Antworten, Vorwärtsgerichtetes und Rückwärtsgewandtes; ebenso werden in unterschiedlichsten Kontexten Selbstdeutungen und Weltbeschreibungen entworfen, die ganz verschiedene Schwerpunkte in den Vordergrund rücken, je andere Fragestellungen entfalten, andere Denkraster entwerfen. Was letztlich der Kultur einer Epoche ihr Gepräge gibt, was den Leitfaden einer Geschichte ausmacht, ist selber eine Frage der Interpretation, teils der Selbstbeschreibung, teils der Fremdbeschreibung, der nachträglichen Strukturierung und Zusammenfassung. So wird sich auch jede globale Deutung des Denkwegs vom Mythos zur Philosophie unweigerlich dem Vorwurf aussetzen, selektiv und parteilich zu sein. Dennoch wird hier der Versuch gemacht, eine Linie herauszuarbeiten, die gewissermaßen eine Tiefenschicht und einen strukturierenden Kern in der Entstehung der Metaphysik bildet. Sie tangiert jene Grundlagen des Denkens, die für das menschliche Selbstbild wie für das allgemeine Wirklichkeitsverständnis die entscheidenden Weichen stellen. Es sind Grundlagen, die den inhaltlich ausformulierten Deutungen vorausliegen, sowohl den bunten Erzählungen des Mythos wie den konkreten Beschreibungen des Kosmos und den spezifischen Tugenden und Charakteren des Menschseins. In Frage stehen Bestimmungen, die die *Form* des Denkens ausmachen und die *darin gleichwohl nicht leere Formalität*, inhaltsindifferente Strukturen sind, sondern Grundhaltungen des Menschen zu sich und zur Welt artikulieren; in ihnen ist jene all-

gemeine Metaphysik enthalten, von der nach Heidegger jedes Zeitalter und jedes Menschentum getragen und durch sie »in ein bestimmtes Verhältnis zum Seienden im ganzen und damit auch zu sich selbst gesetzt« ist.<sup>1</sup> Die Stoßrichtung dieser Seinsauslegung haben wir durch einen doppelten Gravitationspunkt gekennzeichnet: Es geht um eine Wirklichkeitsaneignung, die dem Menschen Halt und Sicherheit bietet, indem einerseits die Welt selber Konsistenz annimmt und ihre Begründetheit und Stabilität erweist, andererseits der Mensch sich in seiner Eigenmächtigkeit affirmiert; Seinsdenken und Selbstwerdung sind die zwei teils parallelen, teils gegenläufigen Tendenzen dieser Denkbewegung. Der Versuch, diese Bewegung nachzuzeichnen, unterstellt, daß es möglich sei, in jener allgemeinsten Gestaltung des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses eine bestimmte Linie zu erkennen, nicht-kontingente Motive und Optionen herauszukristallisieren, die keine notwendige Entwicklungssteleologie begründen, wohl aber eine bestimmte Interpretation des Wegs (und der Wegscheiden) des Denkens ermöglichen.

Auf diesem Weg ist nun eine bestimmte Schwelle zu begreifen, die einen unübersehbaren Wandel in der logischen wie sprachlichen Gestalt des Denkens markiert. Es ist die Schwelle, die die Grenze des Mythischen definiert und über das Mythische hinausweist. Aufzuhellen ist das Verhältnis zwischen dem Diesseits und dem Jenseits der Schwelle. Diese Schwelle begreifen heißt Kontinuitäten wie Diskontinuitäten zwischen Mythos und Logos erfassen. Daß sich in diesem Übergang Kontinuitäten durchhalten, ist grundsätzlich vorausgesetzt für eine Untersuchung, die den Weg von der Vorgeschichte der Metaphysik zu dieser selber nachzeichnen will. Es sind Kontinuitäten, welche gewisse thematische Bezüge ebenso betreffen wie die existentielle Grundhaltung der denkerischen Weltaneignung, Motive des Begreifenwollens, der Selbstvergewisserung, der Angstbewältigung. Es sind Gemeinsamkeiten, innerhalb derer der spezifische Gestaltwandel des Denkens im Hinausgehen über den Mythos zu befragen ist. Zumeist ist er über logische und methodische Merkmale charakterisiert worden, als Entpersonalisierung, Rückgang zur Empirie, Systematisierung usw. Nun lassen sich in der Art und Weise, wie sich Kontinuität und Diskontinuität

1 M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. 2, 34.

verschränken, wie eine neue Denkform an die alte anschließt – sie fortführt, verändert, verwirft –, ganz verschiedene Grundmuster unterscheiden, die unterschiedliche Stellungen des Logos zum Mythos definieren. Sie interessieren hier nicht hinsichtlich besonderer epistemologischer Merkmale, sondern im Blick auf jene Grundhaltung zum Seienden, die als implizite Metaphysik einer bestimmten Kultur oder Denkform genannt wurde. Was bedeutet die Überschreitung des Mythos für unser allgemeinstes Verständnis vom Seienden und von uns selber; in welches Verhältnis setzen wir uns durch die Neuorientierung zum überwundenen mythischen Weltbezug? Dieses Verhältnis ist im Vorausgehenden unter variierenden Aspekten in den Blick gekommen; dabei gehört es zu den zentralen Fragen unserer Untersuchung, wieweit wir den Übergang vom Mythos zur Metaphysik nach einem einheitlichen Schlüssel, von *einer* logischen Figur her interpretieren können oder wieweit sich darin verschiedene Verhältnisse verschränken. Wenn wir das Spektrum der Möglichkeiten ausleuchten, können wir schematisch folgende Stellungen des Logos zum Mythos unterscheiden: Weiterführung, Negation, Verdrängung, Verhaftung, Restaurierung.

(a) Nach einer ersten Lesart bedeutet der Übergang zum Logos die *Weiterführung* der internen Entwicklungslinien des Mythos auf *anderer Ebene*. Das logische Denken schließt an die innerhalb des Mythos (zuletzt in der Tragik) sichtbar gewordene Genese subjektiver Vernunft an, um sowohl die Intention rationaler Welterschließung wie das Bestreben menschlicher Selbstbehauptung mit neuen Mitteln weiterzutreiben. Der Übergang vom Mythos zum Logos erweist sich als ein Schritt, der durch die interne Prozessualität des Mythischen, das Herausgehen aus dem Ursprung und die Ausbildung von *Gestalt und Ordnung* vorbereitet und ermöglicht wird. Er führt die im Mythos selber vollbrachte Arbeit des Logos weiter, er verstärkt den emanzipatorischen Impuls, der das genealogische Denken mitanleitet. Der Wechsel der kategorialen Mittel ist ein Schritt zur konsequenteren Realisierung eines durchgehenden Projekts. Die mythische Chaosbewältigung wird von der Ratio vollendet; das Subjekt gewinnt seine Souveränität im gleichen Maß wie sich die Welt in ihrer vernünftigen Ordnung manifestiert.

(b) Nach dem umgekehrten Modell präsentiert sich der Logos als *Negation* des Mythos: als Abkehr vom Mythos, als Reaktion auf den Mythos, als Antwort auf Probleme und Aporien, zu denen der

Mythos geführt hat. Der begrifflich-methodische Gegensatz hat sein Pendant in einer grundsätzlich veränderten Stellung zur Wirklichkeit, die zugleich eine direkte Gegenwendung gegen den Mythos impliziert. Insofern schließt der freie Gedanke der Philosophie an jene Opposition des Tragischen gegen das Mythische an, die sich nicht nur als Auflehnung gegen das Unrecht und die Vormacht der Götter, sondern grundlegender als Erschütterung der mythischen Fraglosigkeit, als Einbruch des Zweifels und der Reflexion äußerte. Emanzipation und Selbstwerdung heißt hier nicht Fortzeichnung der mythischen Chaosbewältigung, sondern Überwindung der Ursprungsverhaftung als Befreiung vom Mythos. Die im Mythos sich artikulierende Selbstwerdung, die Niederwerfung der destruktiven Urpotenzen und Errichtung des olympischen Reichs ist noch keine wahre Ursprungsemanzipation. Gleichzeitig aber bieten weder die Auflehnung des tragischen Helden noch der Ausblick auf Läuterung und Versöhnung dem Subjekt die gesuchte Sicherheit und Orientierung: Philosophisches Denken versteht sich als Versuch, mit eigenen Mitteln und außerhalb des mythischen Assoziationskreises Antworten auf jene Aporien zu finden, welche die tragische Konstellation aufgeworfen hatte. Philosophisches Denken konstituiert sich über die zwiespältige Negation seines Anderen, des Mythos, sofern es auf der einen Seite die Harmonie des mythischen Kosmos aushöhlt, die in ihm unterdrückte Fragwürdigkeit aller Dinge wiedererweckt, und gleichzeitig die mythische Ausmerzungen des Negativen als unzulänglich kritisiert und sie affirmativ überbieten will.

(c) Die Doppelrichtung dieser Wendung gegen den Mythos affiziert die Stellung des Logos, läßt seine Abkehr vom Mythos selber ambivalent werden. Zur Frage wird, wie weit der Logos, der in der Fortführung wie der Negation des Mythos über diesen hinauskommen wollte, ihn tatsächlich transzendiert – oder aber ihm verhaftet bleibt, gar hinter ihn zurückfällt. Von einem Rückfall wäre dort zu sprechen, wo sich das Hinausgehen als Verdrängung entpuppt. Unübersehbar enthält die entstehende Philosophie eine Entwicklungslinie, welche die Ängste und Gefährdungen des menschlichen Seins dadurch meistert, daß sie die geordnete Welt mit starren Grenzen umzieht, alles Negative und Bedrohliche aus ihr ausgrenzt. So trug Platons Verbannung der mythologischen Erzählungen aus dem Idealstaat klare Züge unterdrückender Verdrängung. Das Minderwertige, Wilde, Unbeherrschte, das im Un-

tergrund des zivilisierten Verhaltens verborgen, durch Disziplin und Ethos verdeckt ist, soll nicht dichterisch ausgemalt, als Möglichkeit, Bedrohung oder Versuchung vor Augen geführt werden. An ihm haftet die Ambivalenz des zugleich Erschreckenden und Anziehenden, dem die herrschende Macht durch Leugnung und gewaltsame Unterdrückung begegnet. Für den Mythos selber bleibt der Gang vom Chaos zur festen Gestalt und Ordnung vom Bewußtsein getragen, daß die Bändigung von Aggression und Destruktion nicht abgeschlossen ist, daß die Mächte der Unterwelt nur zurückgedrängt, nicht eliminiert sind. Gegen die strukturalistische Mythosdeutung wurde die Stofflichkeit, die Geschichtlichkeit und die darin sich artikulierende Konfliktualität als Wesensbestand des Mythos hervorgehoben: Der Mythos bringt mit zum Ausdruck, was sich gegen die Integration in die reine Form sträubt. Dies macht seine Substanz, seine Wahrheit mit aus. Der negativistische Ansatz beim Formlosen, Nichtseienden und Auflösenden läßt die Zentrierung auf Gestalt und Ordnung in ihrem Status und ihrer Leistung hervortreten: nicht als in sich ruhende Fundamente, sondern als Kristallisationspunkte des Widerstands und der Abwehr. In dem Maße, wie die Wahrheit des Mythos in seinem Negativismus liegt, wird die Ausblendung des Negativen zum Zeichen der Falschheit. Dabei gehört zur Figur der Verdrängung die Bewußtlosigkeit über sich selber: Nicht nur das Negative, sondern der Akt des Verdrängens selber wird der Reflexion entzogen. So muß die Korrektur des befangenen Bewußtseins im gleichen Akt einen zweifachen Widerstand brechen, die Verhüllung des Negativen und die Selbstimmunisierung des Bewußtseins überwinden. Angezeigt ist hier eine Entwicklung des Denkens, worin das Hinausgehen über den Mythos mit einem Verlust verbunden ist, einem Verlust gegenüber dem, was die genuine Einsicht und Tiefe des Mythos ausmachte. Der Verdacht gegen die Falschheit – Einseitigkeit, Blindheit – des Logos, der dessen Geschichte wie ein Schatten begleitet, zielt hier darauf, daß Philosophie den Mythos in falscher Weise beerbt: indem sie ihn dort hinter sich läßt, wo er das Negative artikuliert, und dort fortsetzt, wo er selber zur Gegenpotenz der (etwa im Tragischen aufgerissenen) Fragwürdigkeit wird; philosophisches Denken, an die Frömmigkeit mythischen Denkens anschließend, tendiert dazu, die durch subjektive Reflexion aufgebrochenen Abgründe und Widersprüche wieder zu schließen.



(d) Wenn wir in dieser Konstellation das Gewicht vom ersten auf den zweiten Punkt verlagern, erscheint die Problematik des Logos nicht in der Verdrängung, sondern der unfreiwilligen *Verhaftung* im Mythos. Unter den Stimmen der Metaphysikkritik hat dieser Vorwurf einen prominenten Rang. Die mißlungene Emanzipation vom Mythos gilt hier als Stein des Anstoßes: Metaphysik hat sich nie von der Ursprungsmythischen Grundhaltung freigemacht oder ist ihr gerade im Bemühen um Selbständigkeit verfallen; die Ausbildung und Verfestigung der metaphysischen Denkform trägt Züge der *Remythisierung*. Verschiedene Aspekte sind dabei betont worden. Für die einen ist der Kern der metaphysischen Seinstheorie, der Essentialismus, wesensverwandt mit der mythischen Erinnerungskultur: Wie diese der kosmischen oder sozialen Realität ihre Wesentlichkeit dadurch verleiht, daß sie sie an rituell wiederholte Urereignisse zurückbindet, so führt *metaphysische Ursprungsforschung* alle Dinge auf ihren Seinsgrund, ihre Idee, ihr Wesen zurück. Das Hinausgehen über das Vergängliche ist der mythischen Erinnerung verwandt, in der sich das *Einst* mit dem *Jetzt* in *zeitloser Wiederkehr* verschränkt. Auch noch die *Gegenwendung zum Ursprung*, die Behauptung menschlicher *Eigenmacht* nimmt in der Gestalt der *Geschichtsphilosophie* Züge des Mythos an. *Metaphysische Seinsfixierung* und *geschichtsphilosophische Überhöhung subjektiver Allmacht* kommen sich gleich im Bemühen um letzte Fundamente, aber auch in ihrer Fremdheit gegenüber dem Widerständigen und Nichtintegrierbaren. Jene Sicherheit, die der Mythos gegen die Wirrnis des Chaos erstrebte, soll jenseits des Mythos verfestigt werden – und nähert sich, im Maße der *Verdeckung des Negativen*, der *mythischen Beschwichtigung* an. Die *regressive Tendenz der Mythosverhaftung* ist Kehrseite der zuvor genannten Verdrängung, wobei sich in dieser Doppelseitigkeit die des Mythos reflektiert: Die von ihm berichtete Geschichte hat ihr Ziel in der Niederwerfung des Chaos, ihre Wahrheit aber in dessen (teils unfreiwilliger) Offenbarung, im Sichtbarmachen des negativistischen Hintergrunds der Suche nach Wahrheit und Halt; *Remythisierung* im inkriminierten Sinn meint die Angleichung an die erste unter Einklammerung der zweiten Tendenz.

(e) Vom nicht-intendierten Rückfall ist schließlich die bewußte *Restaurierung* der Ursprungsmythischen Haltung unterschieden, die bewußt gegen die Stoßrichtung subjektiven Denkens und sub-

jektiver Freiheit opponiert. Sie schreckt nicht nur vor der Ambivalenz und Konfliktualität zurück, die die Krise des Mythos offenbart, sondern widersetzt sich dem neuen Fundament, auf welches subjektive Reflexion die Sicherheit und Begründetheit des Denkens umstellen will. Unter Stichworten wie Fundamentalismus, Antisubjektivismus, Essentialismus wird diese Tendenz metaphysischen Ursprungsdenkens festgemacht und in die Nähe des Mythos gerückt. –

Damit ist ein Spektrum möglicher Stellungen zum Mythos umrissen, das nicht in erster Linie Varianten des methodischen Ansatzes, sondern des tragenden Welt- und Selbstverhältnisses (und damit des Verhältnisses zur mythischen Weltaneignung) definiert. Der Schritt über den Mythos hinaus kann in verschiedener Einstellung erfolgen, als Fortführung, Überwindung, Verdrängung, Verhaftung, Wiederherstellung; teils kann er unterschiedliche Grundhaltungen in ein und derselben inhaltlichen Konstellation enthalten. Um den Ausblick über den Mythos hinaus zu konkretisieren, ist es nun wichtig, die strukturelle Typologie des Übergangs durch die historische Perspektive zu ergänzen. Die Entstehung der Metaphysik geschieht nicht in *einer* großen Umwälzung. Zwar ist hier wie in verwandten Fällen jede übergreifende Periodisierung problematisch. Sie bedient sich retrospektiver Verkürzungen und interpretierender Synthetisierungen; schon der gängige Begriff der Vorsokratik gilt zuweilen als abstrakte Schematisierung, die Heterogenes durch eine äußerliche Datierung zusammenfaßt. Gleichwohl scheint es sinnvoll und gerechtfertigt, im großen drei Stadien in dem von uns betrachteten Entstehungsprozeß zu unterscheiden: die Vorgeschichte der Metaphysik im Mythos, die Entstehungsgeschichte der Metaphysik in der Vorsokratik und die klassische Ausbildung der Metaphysik durch Platon und Aristoteles.

Die Berechtigung dieser Unterteilung liegt, trotz der genannten Bedenken und der Inhomogenität des mittleren Abschnitts, in relativ klaren Differenzmerkmalen für beide Einschnitte. Der erste Schritt führt von der mythologischen Erzählung zu den (in verschiedensten Themenbereichen einsetzenden) reflektierenden und spekulativen Erörterungen der vorsokratischen Denker. Auch wenn deren Schriften sich teilweise noch innerhalb eines ungebrochenen mythischen Weltbildes bewegen, ist die Denkform klar von der mythischen Sprache abgehoben (teils ausdrück-

lich gegen sie gewandt): Die Art des Fragens und Hinterfragens, die Intention des Begründens und Begreifenwollens, der theoretische Blick, die Freiheit des Gedankens gehören zu den Kennzeichen dieser Entwürfe. Wiederum ein Hiatus trennt diese Zeugnisse von der klassischen Gestalt, in der uns die Philosophie bei Platon und Aristoteles entgegentritt. Zwar mag unsere Optik hier durch den höchst unterschiedlichen Überlieferungsstand beeinflusst sein: Verglichen mit dem Reichtum der (ihrerseits unvollständig tradierten) Schriften der Klassiker besitzen wir von den früheren Denkern fast nichts – bloß aus verschiedensten Quellen gesammelte und rekonstruierte Fragmente. Doch scheint es nicht abwegig, diesen Umstand selber als Folge eines epochalen Entwicklungsschubs, einer grundlegenden Neukonstituierung philosophischen Denkens zu sehen. Unübersehbar ist jedenfalls der Innovationsschritt, den klassische Metaphysik gegenüber ihren Vorgängern verkörpert und in dem wir zwei Merkmale herausheben können. Das eine ist der einheitlich-systematische Charakter. Auch wenn wir in den (uns überlieferten) Werken Platons kein durchgeführtes philosophisches System finden und die Lehrschriften des Aristoteles von ihm selber nicht in ein Gesamtsystem integriert sind, ist der vereinheitlichende Ansatz, die Rückführung auf letzte theoretische Grundlagen (nicht die monistische Herleitung aus einem Prinzip) unbestreitbar. Das andere Merkmal liegt in der Ausbildung einer allgemeinen Seinslehre und in deren Ausrichtung auf eine Theorie des wahrhaft Seienden. Benannt ist damit eine Option, durch die sich die Ansätze von Platon und Aristoteles sowohl von der Vorsokratik abheben wie sie unter sich eine Einheit herstellen. Sie definiert zugleich den Fluchtpunkt der ganzen hier ins Auge gefaßten Entstehungsgeschichte philosophischen Denkens. Es ist eine Fluchtlinie, der sich ex negativo bereits der Umriß der Nachgeschichte entnehmen läßt. Der klassischen Gestalt metaphysischen Denkens stehen zwei Gegenoptionen gegenüber: die Subjektphilosophie, die ihren Referenzpunkt nicht im objektiven, wahrhaft Seienden, sondern im Selbstverhältnis des Subjekts hat, und das Funktionsdenken, das die Ebenendifferenz zwischen dem wahrhaft Seienden und den ihm zukommenden, akzidentellen Bestimmungen nivelliert und beide in ein universales Relationsgefüge auflöst; diese zweite Formation fließt auf direktem Weg in das nachmetaphysische Denken

ein, das den hier beleuchteten Denkweg als solchen und von seinen ersten Prämissen her in Frage stellt (und damit auch ein neues Licht auf das durch die anfängliche Wegscheide zur Metaphysik verdrängte Negative wirft).

Diese Periodisierung ist mit jener Typologie der Übergangsfiguren zu vermitteln: Zu fragen ist, wie sich die Phasen der Genese (und Überwindung) der Metaphysik mit jenen Stellungen zum Mythos verschränken. Ist die Vorsokratik nicht nur historisch, sondern auch systematisch eine Zwischenposition zwischen Mythos und Metaphysik? Ist sie ein Schritt zur Überwindung mythischer Ursprungsverhaftung; oder enthält sie möglicherweise umgekehrt noch etwas von einer ursprünglichen Wahrheit des Mythos, die dem Logos verlorengeht? Läßt sich bereits im Seinskonzept des Parmenides der Sündenfall der Metaphysik, ihre Verdrängung des Lebens und der Zeitlichkeit herauslesen; oder beginnt, wie es Nietzsche und Heidegger nahelegen, mit dem Sokratismus und der platonischen Ideenschau der eigentliche Irrweg des Denkens? Führt klassische Metaphysik die Intention mythischer Chaosbewältigung und philosophischer Wahrheitssuche zu ihrem konsequenten Abschluß, oder bringt sie neue Ambivalenzen der Angstbewältigung, Selbstwerdung, Wirklichkeitsaneignung mit sich? In welchem Verhältnis steht die Mythoskritik der Metaphysik zu ihrer Distanzierung von der vorsokratischen Kosmologie; und wird die anfängliche Mythoskritik durch die spätere Kritik an der Metaphysik selber zu Ende geführt oder revidiert? Solche und ähnliche Fragen umreißen den Fragehorizont, innerhalb dessen wir hier den Übergang vom Mythos zum Logos betrachten. Dieser Übergang, den wir abschließend zu charakterisieren versuchen, ist nach beiden Seiten zu begreifen: inwiefern einerseits der Mythos die Vorgeschichte der Metaphysik ausmacht und konstitutiv in diese eingeht, und inwiefern andererseits gerade seine Überwindung die Voraussetzung und Basis für die Formierung der Metaphysik bildet.

Der Logos expliziert, was der Mythos sagt. Wenn wir den Mythos als archaische Metaphysik interpretieren, so meinen wir, daß in ihm mehr ausgesagt ist, als er selber zum Ausdruck bringt. Die Denkform des Mythos enthält eine Sicht des Wirklichen, einen gleichsam transzendentalen Weltentwurf, der den mythischen Figuren und Geschichten vorausliegt. Die Sprache des Mythos ist ein ursprüngliches Sagen, Entstehenlassen einer Welt ohne Refle-

xion des eigenen Tuns.<sup>2</sup> Zwischen dem Akt des Sprechens und dem Ausgedrückten gibt es noch nicht die Distanz der Reflexion, die eine Verständigung über das eigene Tun wie das Gesagte ermöglicht. Es ist die Aufgabe des Logos, diesem Sagen zur Bewußtheit über sich zu verhelfen. Erst in der späteren Rückbesinnung auf die eigene Herkunft geht diese Reflexion darauf, das Spezifische der mythischen Wahrheit zu bedenken; bereits mit dem Erwachen des philosophischen Fragens aber wird die vom Mythos betriebene Wirklichkeitsaneignung auf eine reflexive Ebene gehoben, wobei sich die Reflexion idealiter sowohl auf das eigene Wissenwollen wie auf die Bedingungen wahrer Erkenntnis und schließlich die Bedeutung des erschlossenen Weltverständnisses erstreckt. Der beginnende Logos ist nicht Reflexion des Mythos selber in seiner Eigenart und Leistung, sondern reflektierte Übernahme und Fortführung seiner tragenden Intention. Der Schritt zu dieser Reflexion markiert schematisch den Übergang vom Mythos zur Vorsokratik.

Ein zweiter Schritt, in dem sich die Philosophie als eigentliche Disziplin, letztlich als Metaphysik konstituiert, fügt jene Verständigungsarbeit in die Bemühung um eine allgemeinste Theorie vom Seienden ein, zu deren Fokus bei Platon und Aristoteles die Konzeption eines primär oder wahrhaft Seienden wird, von dem her alles Seiende in seinem Seinscharakter letztlich verstanden wird. Die Rückführung in eine allgemeine Ontologie geht einher mit der Zentrierung auf eine letzte Positivität: Die Idee oder Substanz ist das schlechthin Bestimmte, Affirmative, die Gegenmacht gegen alles Nichtsein und alles Auflösende. So bildet sie den natürlichen Zielpunkt der Suche nach Orientierung, Sicherheit und Halt; von ihr aus vermag das Denken Kontingenz zu bannen, wird ihm die Wirklichkeit rational erschließbar, berechenbar, verfügbar. Was den Mythos antrieb und was die vorsokratischen Denkwürfe nur unzulänglich realisierten, wird hier zum Abschluß, genauer: zu einem Abschluß gebracht. Die komplementäre Stoßrichtung ist die des Ordnungsdenkens, das seinerseits die mythische Chaosebewältigung zu einem Ende führt, indem es gegen die ursprüng-

2 In emphatischerem Sinn betont W. F. Otto, daß die Sprache des Mythos nicht Nachahmung seiender Dinge ist, »sondern dieses Sein selbst, also die Wesenhaftigkeit der Welt. Sie ist Erkenntnis, aber eine solche, die das, was sie erkennt, selber ist.« (»Sprache als Mythos«, 284).

liche Konfusion aller Dinge den rationalen, gegliederten Kosmos setzt. Beide Stränge der Denkbewegung, die im Mythos einsetzen, nimmt die beginnende Philosophie auf, wobei die Schwerpunkte zwischen den Autoren und Epochen alternieren, teils mehr die Ontologie, teils das Ordnungsdenken voranbringen. In der Vorsokratik werden auf beiden Wegen wichtige Schritte vollzogen; bei Platon und Aristoteles erhält die allgemeine Ontologie ihre entscheidende Prägung.

Nun ist dieser doppelte Abschluß der mythischen Chaosbewältigung nicht ohne Zwiespalt: Es ist ein Abschluß, dessen Kehrseite, wie mehrfach vermerkt, eine Vereinseitigung und Verdrängung ist. In ihrer ontologischen Ausrichtung setzt Metaphysik auf Bestimmtheit, Ansichsein, Wesentlichkeit. Was im Seienden offen, potentiell, relational, akzidentell ist, bleibt sekundär, auf ein essentiell Seiendes zurückbezogen; wäre alles akzidentell oder relativ, so gäbe es weder Wissen noch wirkliches Sein.<sup>3</sup> Indessen bedeutet die Fokussierung auf das Ansichseiende und Wesentliche nicht nur eine konzeptuelle Einengung und auch nicht allein eine massive Unterstellung (daß es in allem ein Wesen gebe). Ebenso impliziert sie die Ausblendung einer ganzen Wirklichkeitsschicht, der Dimension des Negativen und Konfliktuellen, die dem affirmativen metaphysischen Fundament vorausliegt und durch dieses überformt und zurückgedrängt wird. Diese Ausblendung aber führt nicht nur zu einer kognitiven Verzerrung. Grundsätzlicher liegt in ihr ein tendenzieller Selbstwiderspruch in der Bewältigung jener Probleme, um derentwillen die kognitive Weltaneignung unternommen wurde: statt Verarbeitung Unterdrückung, statt Bewältigung Abwehr. Vor der ängstigenden Ambivalenz und Zerschneidbarkeit des menschlichen Lebens rettet sich metaphysisches Seinsdenken – so ein pointierter Vorwurf – in die starre Selbstgleichheit des Zeitlosen, die Angleichung ans Tote; die Hinfälligkeit des Seienden wird auf ein Sein hin überstiegen, das in Ablösung von seinem Gegenpart selber zur Abstraktion erstarrt. In ähnlicher Weise ist die Ausmerzungen des Regellosen und Kontingenten durch ein verabsolutiertes Ordnungsdenken ins Zwielficht geraten. Nicht erst die Chaostheorie hat das Zwanghafte einer totalen Rationalität kritisiert. Auch hier enthält die verabsolu-

3 Aristoteles, *Metaphysik* VI. 2, 1026 b 13, 21; vgl. IV. 4, 1007 a 30 ff.; IV. 6, 1011 a 17 ff.

tierte Chaosbewältigung eine Tendenz, die sich nicht nur als fiktive Beschönigung herausstellt, sondern sich in eine destruktive, lebensfeindliche Macht verkehrt.

Zwischen dem Mythos und der ausgebildeten metaphysischen Denkhaltung stellt die Vorsokratik eine Zwischenphase dar: Es ist die Periode, in der die mythische Welterschließung und Selbstverständigung auf reflexiver Ebene fortgeführt und gleichzeitig in die Richtung der metaphysischen Entscheidung gelenkt wird. In gewissem Maß tangiert diese Zwischenstellung auch das Schwanken zwischen Explikation und Verdrängung. Jene Wahrheit des Mythos, die in der – selber zwiespältigen, teils untergründigen oder unterdrückten – Manifestation des Negativen liegt, kommt in den Entwürfen der Vorsokratiker teils zu Wort, teils wird sie verhüllt: Man könnte hypothetisch sagen, daß der Logos in dem Maße, in dem er Wirklichkeit reflektiert, sie auch verdeckt.<sup>4</sup> Dieser Zwiespalt, der ein Defizit an Selbstexplikation benennt, markiert gegenüber der über ihn hinausgehenden Metaphysik auch einen Vorzug; es bliebe zu sehen, ob nicht in ihm jene eigene Wahrheit der Vorsokratik festzumachen ist, die Heidegger in den noch nicht idealistisch gebrochenen Begriffen der *physis* und der *aletheia* zu ergreifen meinte. Doch wie immer der Zwischenstatus der Vorsokratik zu bestimmen sei: Entscheidend für alles folgende ist der Einschnitt, der ihr vorausliegt, der Schritt, der über den Mythos hinausführt und der in eins mit der Transzendierung des Mythos die mythische Chaosbewältigung selber zu ihrem Abschluß bringen will. Es ist dieser Schritt, der die unhintergehbare Ambivalenz der Metaphysik stiftet, welche die Denkbewegung des Mythos zugleich vollenden und überwinden will und die in ihrem Fortgang sowohl einer anfänglichen Wahrheit verlustig geht wie ihrem Ursprung verhaftet bleibt. Der Mythos ist eine Vorgeschichte der Metaphysik, die mit deren Entstehung nicht stillgestellt ist, sondern in vermittelter Weise in sie eingeht: Sowohl der Mythos wie die Mythosüberwindung bilden für philosophisches Denken eine Grundlage, einen Impuls und eine Erblast.

4 K.H. Volkmann-Schluck (*Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin 1969) hat das (mit Heidegger gedachte) gleichzeitige Entbergen und Verbergen des Seins zum Leitfaden seiner Vorsokratiker-Interpretation gemacht (namentlich mit Bezug auf Heraklits Beschreibung des Logos).

## Bibliographie

- Aischylos: *Sämtliche Tragödien* [übersetzt von Johann Gustav Droysen], München 1977
- *Tragödien und Fragmente*, hg. und übersetzt von Oskar Werner, München / Zürich <sup>4</sup>1988
- Angehrn, Emil: *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart / Berlin / Köln 1991
- »Vernunft und Kontingenz. Zur Standortbestimmung der Philosophie«, in: *Studia Philosophica*, Bd. 51, 1992, 221-240
- »Das Streben nach Sicherheit. Ein politisch-metaphysisches Problem«, in: Fink-Eitel, Hinrich / Lohmann, Georg (Hg.): *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main 1993, 218-243
- »Ursprungsmythos und Geschichtsdenken«, in: Nagl-Docekal, Herta (Hg.): *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt am Main 1996, 305-332
- Anton, John P. u. a. (Hg.): *Essays in Ancient Greek Philosophy*, 2 Bde., Albany 1972 / 1983
- Assmann, Jan: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990
- Barnett, R. D.: »The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod«, in: *The Journal of Hellenistic Studies*, Vol. 65, 1945, 100f.
- Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*, Frankfurt am Main 1964
- Bickel, Susanne: *La cosmogonie égyptienne: avant le Nouvel Empire*, Fribourg 1994
- Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960
- *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 1979
- Boeder, Heribert: *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie*, Den Haag 1962
- *Topologie der Metaphysik*, Freiburg im Breisgau / München 1980
- Boehm, Gottfried: »Mythos als bildnerischer Prozeß«, in: Bohrer, Karl Heinz (Hg.): *Mythos und Moderne*, 528-544
- Bohrer, Karl Heinz (Hg.): *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt am Main 1983
- Bollack, Jean: »Mythische Deutung und Deutung des Mythos«, in: Fuhrmann, Manfred (Hg.): *Terror und Spiel*, 67-119
- Bonnard, André: *La tragédie et l'homme. Études sur le drame antique*, Lausanne 1992
- Burkert, Walter: *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1970
- *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972
- *Structure and History in Greek Mythology*, Berkeley 1979



- *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1990
- »Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen«, in: Graf, Fritz (Hg.): *Mythos in mythenloser Gesellschaft*, 9-24
- Cacciari, Massimo: *Dell'inizio*, Milano 1990
- Cassirer, Ernst: *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt am Main 1949
- *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1956
- *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960
- *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 2: *Das mythische Denken* [1925], Darmstadt 1964
- Cesana, Andreas: »Zur Mythosdiskussion in der Philosophie«, in: Graf, Fritz (Hg.): *Mythos in mythenloser Gesellschaft*, 305-324
- Colli, Giorgio: *Die Geburt der Philosophie*, Frankfurt am Main 1990
- Collobert, Catherine: *L'être de Parménide ou Le refus du temps*, Paris 1993
- Comte, Auguste: *Discours sur l'esprit positif* [1844], Paris 1987
- Cordo, Luciano A.: *CHAOS. Zur Ursprungsvorstellung bei den Griechen*, Idstein 1989
- Cornford, Francis M.: *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Oxford 1952
- *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge 1967
- Cramer, Friedrich: *Chaos und Ordnung. Die komplexe Struktur des Lebendigen*, Stuttgart 1988
- *Gratwanderungen*, Frankfurt am Main 1995
- Dethlefsen, Thorwald: *Ödipus der Rätsellöser. Der Mensch zwischen Schuld und Erlösung*, München 1990
- Diehl, Ernst (Hg.): *Anthologia lyrica Graeca*, 2 Bde., Leipzig 1922-25
- Diels, Hermann / Kranz, Walther (Hg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., Berlin <sup>5</sup>1951
- Diller, Hans: »Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie«, in: Heitsch, Ernst (Hg.): *Hesiod*, 688-707
- Dodds, Eric Robertson: *Die Griechen und das Irrationale* [engl. 1951], Darmstadt 1970
- Duerr, Hans Peter (Hg.): *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd. 1: *Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie*. Bd. 2: *Beiträge aus Philosophie und Psychologie*, Frankfurt am Main 1981
- Eliade, Mircea: *Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kultische und religiöse Bedeutung*, Zürich 1961
- *Aspects du mythe*, Paris 1963
- *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Ffm. 1984
- *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957
- u. a.: *Die Schöpfungsmythen: Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*. Mit einem Vorwort von Mircea Eliade [fr. 1959], Zürich <sup>2</sup>1991

- Erdheim, Mario: *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur. Aufsätze 1980-1987*, Frankfurt am Main 1988
- Fink-Eitel, Hinrich: *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg 1994
- Fontenrose, Joseph: *The Ritual Theory of the Myth*, Berkeley / Los Angeles 1966
- Frank, Manfred: *Der kommende Gott. Vorlesung über die neue Mythologie*, Frankfurt am Main 1982
- Fränkel, Hermann: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*, New York 1951
- Frankfort, Henri / Groenewegen Frankfort, Henriette A. / Wilson, John A. / Jacobsen, Thorkild / Irwin, William A.: *Alter Orient – Mythos und Wirklichkeit*, Stuttgart <sup>2</sup>1981
- Franz, Marie-Louise von: *Schöpfungsmythen. Bilder der schöpferischen Kräfte im Menschen*, München 1990
- Frazer, James George: *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker* [dt. 1928], Reinbek 1989
- Freud, Sigmund: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* [1912/13], Frankfurt am Main 1991
- Fröbe-Kapteyn, Olga (Hg.): *Der Mensch und die mythische Welt (Eranos-Jahrbuch, Bd. 17, 1949)*, Zürich 1950
- Fuhrmann, Manfred (Hg.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971
- Gadamer, Hans-Georg (Hg.): *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt <sup>3</sup>1983
- Gagnebin, Jeanne-Marie: *Histoire et narration chez Walter Benjamin*, Paris 1994
- Garelli, Paul / Leibovici, Marcel: »Akkadische Schöpfungsmythen«, in: *Die Schöpfungsmythen*. Mit einem Vorwort von Mircea Eliade, 119-151
- Gehlen, Arnold: *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* [1956], Wiesbaden <sup>5</sup>1986
- Gigon, Olof: *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides* [1945], Basel / Stuttgart 1968
- Das Gilgamesch-Epos*, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Albert Scott, neu herausgegeben von W. von Soden, Stuttgart 1988
- Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987
- Gold, Peter: *Darstellung und Abstraktion. Aporien formaler Ästhetik*, Frankfurt am Main 1991
- Gomperz, Heinrich: *Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen*, Leipzig / Wien / Zürich 1924
- Graf, Fritz (Hg.): *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart / Leipzig 1993
- *Griechische Mythologie*, Zürich 1985

- Haag, Karl Heinz: *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt am Main 1983
- Habermas, Jürgen: »Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – nach einer erneuten Lektüre«, in: Bohrer, Karl Heinz (Hg.): *Mythos und Moderne*, 405-431
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1969 ff.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche*, 2 Bde., Pfullingen 1961
- »Was ist Metaphysik«, in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967, 1-20
- Heidel, Alexander: *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, Chicago <sup>2</sup>1951
- Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik (Dahlemer Vorlesungen 1)*, Basel / Frankfurt am Main 1981
- *anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie (Dahlemer Vorlesungen 2)*, Basel / Frankfurt am Main 1986
- *arbeiten mit ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft (Dahlemer Vorlesungen 3)*, Basel / Frankfurt am Main 1993
- *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen [1964]*, Basel / Frankfurt am Main 1982
- *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Basel / Frankfurt am Main 1982
- Heitsch, Ernst (Hg.): *Hesiod*, Darmstadt 1966
- Held, Klaus: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin 1980
- Herodot: *Historien*, griechisch und deutsch, hg. v. Josef Feix, 2 Bde., München 1980
- Hesiod: *Sämtliche Gedichte*, übersetzt und erläutert von Walter Marg, Zürich / Stuttgart 1970
- Hölscher, Uvo: »Anaximander und die Anfänge der Philosophie« [1953], in: Gadamer (Hg.): *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, 95-176
- Homer: *Odysee*, griechisch und deutsch, übersetzt von Anton Weiher, Zürich / Stuttgart <sup>7</sup>1982
- *Ilias*, griechisch und deutsch, übersetzt von Hans Rupé, Zürich / Stuttgart <sup>8</sup>1983
- Hönigswald, Richard: *Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen (Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1)*, Stuttgart 1957
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947
- Horn, András: *Mythisches Denken und Literatur*, Würzburg 1995
- Hornung, Erik: *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1973
- »Schwarze Löcher von innen betrachtet. Die altägyptische Hölle«, in: Hornung, Erik / Schabert, Tilo (Hg.): *Strukturen des Chaos*, 227-262

- / Schabert, Tilo (Hg.): *Strukturen des Chaos (Eranos-Jahrbuch, Neue Folge, Bd. 2)*, München 1994
- Horstmann, Axel: »Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 23, 1979, 7-54, 197-245
- Höfle, Vittorio: *Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles*, Stuttgart 1984
- Hübner, Kurt: *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985
- Jamme, Christoph: »Gott an hat ein Gewand«. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Ffm. 1991
- Jamme, Christoph: *Einführung in die Philosophie des Mythos. Bd. 2: Neuzeit und Gegenwart*, Darmstadt 1991
- Jaspers, Karl: *Über das Tragische*, München 1952
- Jensen, Ad. Ellegard: *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, München <sup>2</sup>1960
- *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart <sup>2</sup>1949
- Jung, Carl Gustav: »Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten« [1934/1954], in: *Bewußtes und Unbewußtes*, Frankfurt am Main 1957, 11-53
- *Psychologie und Alchemie*, Olten / Freiburg im Breisgau 1975
- / Kerényi, Karl: *Einführung in das Wesen der Mythologie* [1941], Zürich <sup>4</sup>1951
- Kant, Immanuel: »Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte« [1786], in: *Werke in sechs Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 6, Darmstadt 1964, 85-102
- Kaufmann, Walter: *Tragödie und Philosophie*, Tübingen 1980
- Kawamura, Eiko: »Das Problem von Chaos und Kosmos im Zen-Buddhismus«, in: Hornung, Erik / Schabert, Tilo (Hg.): *Strukturen des Chaos*, 89-127
- Kemper, Peter: *Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft*, Frankfurt am Main 1989
- Kerényi, Karl (Hg.): *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos* [1967], Darmstadt <sup>3</sup>1982
- Kirk, Geoffrey Stephen: *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Cambridge 1970
- / Raven, John E. / Schofield, M.: *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte, Kommentare*, Stuttgart 1994
- Kuhn, Helmut / Wiedmann, Franz (Hg.): *Das Problem der Ordnung* (6. Deutscher Kongreß für Philosophie, München 1960), Meisenheim am Glan 1962
- »Ordnung im Werden und Zerfall«, in: Kuhn, Helmut / Wiedmann, Franz (Hg.): *Das Problem der Ordnung*, 9-25
- Lambert, Maurice: »Sumerische Schöpfungsmythen«, in: *Die Schöpfungsmythen*. Mit einem Vorwort von Mircea Eliade, 101-117

- Lämmli, Franz: *Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee*, Frankfurt am Main 1962
- Langer, Susanne K.: *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst* [1942], Frankfurt am Main 1965
- Lehmann, Hans-Thies: *Theater und Mythos. Die Konstitution des Subjekts im Diskurs der antiken Tragödie*, Stuttgart 1991
- Lesky, Albin: »Griechischer Mythos und Vorderer Orient«, in: Heitsch, Ernst (Hg.): *Hesiod*, 571-602
- Lévi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main 1968
- *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt am Main 1967
- *Der nackte Mensch (Mythologica II)*, Frankfurt am Main 1975
- *Der Blick aus der Ferne*, München 1985
- *Mythologica I-IV*, Frankfurt am Main 1976
- Lévy-Bruhl, Lucien: *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*, Paris 1928
- *Die geistige Welt der Primitiven* [1922], Darmstadt 1966
- Lisi, Francisco L.: *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffs. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Philosophie und Politik bei Platon*, Königstein 1985
- Losev, Aleksej: *Die Dialektik des Mythos*. Übers. v. Elke Kirsten, mit Einleitung und Anmerkungen hg. von Alexander Haardt, Hamburg 1994
- Lovejoy, Arthur O.: *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens* [1936], Frankfurt am Main 1985
- Lübbe, Hermann: *Religion nach der Aufklärung*, Graz / Wien / Köln 1986
- Luginbühl, Marianne: *Menschenschöpfungsmythen. Ein Vergleich zwischen Griechenland und dem Alten Orient*, Bern 1992
- Marcic, René: *Geschichte der Rechtsphilosophie. Schwerpunkte – Kontrapunkte*, Freiburg im Breisgau 1971
- Marquard, Odo: »Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Poly-mythie«, in: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1984, 91-116
- Meier, Christian: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980
- *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München 1988
- Meier-Seethaler, Carola: *Ursprünge und Befreiungen. Eine dissidente Kulturtheorie*, Zürich 1988
- Nestle, Wilhelm: *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* [1940], Stuttgart <sup>2</sup>1942
- Neumann, Erich: *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*. Mit einem Vorwort von Carl Gustav Jung, Zürich 1949
- »Die mythische Welt und der Einzelne«, in: Fröbe-Kapteyn, Olga (Hg.): *Der Mensch und die mythische Welt*, 189-254
- *Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten*, Olten / Freiburg im Breisgau <sup>2</sup>1974

- Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München / Berlin 1980, Bd. 1, 9-156
- »Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen«, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, 799-872
- Nussbaum, Martha C.: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and History*, Cambridge 1986
- Oser, Thomas: »Politische Gemeinschaft auf dunklem Grund. Das Negative und seine Transformation in Hesiods ›Theogonie‹«, in: Hattstein, Markus u. a. (Hg.), *Erfahrungen der Negativität* (Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag), Hildesheim 1992, 29-51
- Otten, Heinrich: »Vorderasiatische Mythen als Vorläufer griechischer Mythenbildung«, in: *Forschungen und Fortschritte*, Jg. 25, H. 13/14, Juli 1949, 145-147
- Otto, Walter F.: *Mythos und Welt*, Stuttgart 1962
- Pettinato, Giovanni: *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1971, Nr. 1), Heidelberg 1971
- Pfeiffer, Rudolf: »Gottheit und Individuum in der frühgriechischen Lyrik« [1929], in: *Ausgewählte Schriften*, München 1960, 42-54
- Philippson, Paula: *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zürich 1944
- Picht, Georg: *Kunst und Mythos*, Stuttgart 1986
- Pieper, Annemarie: *Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Einführung in die feministische Ethik*, Freiburg im Breisgau 1993
- Pindar: *Siegesgesänge und Fragmente*, griechisch und deutsch, hg. und übersetzt von Oskar Werner, München 1967
- Poser, Hans (Hg.): *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin / New York, 1979
- Pritchard, James Bennett (Hg.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton<sup>3</sup> 1969
- Ranke-Graves, Robert von: *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*, 2 Bde., Reinbek 1960
- Ricœur, Paul: »Structure et herméneutique«, in: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 31-63
- *La métaphore vive*, Paris 1975
- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986
- Rombach, Heinrich: *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des modernen Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bde., Freiburg / München 1965 / 1966
- Sauneron, Serge / Yoyotte, Jean: »Ägyptische Schöpfungsmythen«, in: *Die Schöpfungsmythen*. Mit einem Vorwort von Mircea Eliade, 35-99
- Schadewaldt, Wolfgang: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*.

- Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Frankfurt am Main 1978
- *Die frühgriechische Lyrik*, Frankfurt am Main 1989
- *Die griechische Tragödie*, Frankfurt am Main 1991
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophie der Offenbarung*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XIII [2. Abt., Bd. 3], Stuttgart / Augsburg 1858
- »Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie«, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt am Main 1985, 11-262
- »Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie«, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt am Main 1985, 263-582
- *Philosophie der Mythologie* [1842], in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1985
- Scherf, Dagmar: *Der Teufel und das Weib. Eine kulturgeschichtliche Spurensuche*, Frankfurt am Main 1990
- Schlesier, Renate (Hg.): *Faszination des Mythos*, Basel / Frankfurt am Main 1985
- Schmid, Hans Heinrich: *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, Tübingen 1968
- Schmidt, Alfred: *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, München 1971
- Schmitz, Hermann: *System der Philosophie I: Die Gegenwart*, Bonn 1964
- Schuster, Meinhard: »Zum Mythosbegriff in der Ethnologie«, in: Graf, Fritz (Hg.): *Mythos in mythenloser Gesellschaft*, 271-283
- Schwabl, H.: *Weltschöpfung*, in: Pauly-Wissowa (Hg.): *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl.-Bd. 9, Stuttgart 1962, 1433-1582
- Sebba, Gregor: »Die Tragödie«, in: Weber-Schäfer, Peter (Hg.): *Das politische Denken der Griechen*, 17-47
- Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens* [1948], Göttingen <sup>4</sup>1975
- Solmsen, Friedrich: *Kleine Schriften*, 2 Bde., Hildesheim 1968
- Staudacher, Willibald: *Die Trennung von Himmel und Erde*, Diss. Tübingen 1942
- Stenzel, Julius: *Metaphysik des Altertums*, München / Berlin 1931
- Stöckler, Manfred (Hg.): *Der Riese, das Wasser und die Flucht der Galaxien. Geschichten vom Anfang und Ende der Welt*, Frankfurt am Main 1990
- Taubes, Jacob: »Zur Konjunktur des Polytheismus«, in: Bohrer, Karl Heinz (Hg.): *Mythos und Moderne*, 457-470
- Theunissen, Michael: »Negativität bei Adorno«, in: Friedeburg, Ludwig von / Habermas, Jürgen (Hg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main 1983, 41-65
- *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991
- »Vernunft, Moderne und Mythos«, in: Fulda, Hans Friedrich / Horst-

- mann, Rolf-Peter (Hg.): *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Stuttgart 1994, 31-54
- Thomas, Joël: »Rom oder die verwandelte Gewalt: Der Mythos der Regeneration bei den Römern«, in: Hornung Erik / Schabert Tilo (Hg.): *Strukturen des Chaos*, 49-87
- Thukydides: *Geschichte des Peloponnesischen Kriegs*, hg. und übertragen von Georg Peter Landmann, München 1973
- Tillich, Paul: *Die sozialistische Entscheidung* [1933], in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Stuttgart 1962, 219-365
- Tilliette, Xavier: *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Napoli 1984
- van der Leeuw, Gerardus: »Urzeit und Endzeit«, in: Fröbe-Kapteyn, Olga (Hg.): *Der Mensch und die mythische Welt*, 11-52
- Vernant, Jean-Pierre: *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*, Frankfurt am Main 1987
- / Vidal-Naquet, Pierre: *La Grèce ancienne*. Vol. 1: *Du mythe à la raison*, Paris 1990
- / Vidal-Naquet, Pierre: *La Grèce ancienne*. Vol. 3: *Rites de passage et transgressions*, Paris 1992
- Vico, Giovanni Battista: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, übersetzt von Vittorio Hösle und Christoph Jermann, 2 Bde., Hamburg 1990
- Vieyra, Maurice: »Schöpfungsmythen der Hurriter und Hethiter«, in: *Die Schöpfungsmythen*. Mit einem Vorwort von Mircea Eliade, 153-171
- Vlastos, Gregory: »Equality and Justice in Early Greek Cosmologies«, in: *Classical Philology*, 1947, 156-173
- Voegelin, Eric: *Order and History*. Vol. 2: *The World of the Polis*, Louisiana 1974
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz: *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin 1969
- Vollmer, Gerhard: »Ordnung ins Chaos? Die Weltbildfunktion wissenschaftlicher Erkenntnis«, in: *Naturwissenschaftliche Rundschau*, Jg. 41, 1988, H. 9, 345-350
- Vries, Jan de: *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg i. Br. 1961
- Walcot, Peter: *Hesiod and the Near East*, Cardiff 1966
- Waldenfels, Bernhard: *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt am Main 1987
- Weber, Max: »Wissenschaft als Beruf«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 4 1973, 582-613
- Weber-Schäfer, Peter (Hg.): *Das politische Denken der Griechen. Klassische Politik von der Tragödie bis zu Polybios*, München 1969
- *Einführung in die antike politische Theorie*, Darmstadt 1976
- Weizsäcker, Carl Friedrich von: *Die Tragweite der Wissenschaft*. 1 Bd.: *Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe*, Stuttgart 1964



# Namenregister

- Adorno, T. W. 16, 29, 38, 77-79,  
87, 184, 198, 344, 396
- Aischylos 83, 85, 90, 153, 233,  
274, 326, 334, 336-342, 345,  
348 f., 351, 357 f., 371, 377,  
381, 386, 398, 401, 404
- Akousilaos 161 f.
- Althusser, L. 74
- Anaxagoras 131, 136-138, 160,  
263, 304
- Anaximander 78, 112, 132, 138,  
161 f., 175, 226, 264, 286, 291,  
295, 380
- Apollodoros 231
- Archilochos 358-365
- Arendt, H. 248
- Aristophanes 132, 138, 162, 166,  
334, 348, 357, 359
- Aristoteles 11, 17 f., 58 f., 87,  
100, 102, 115 f., 124, 131,  
132 f., 136 f., 151, 190 f., 202,  
209, 226 f., 237 f., 243 f., 245,  
251, 255, 261, 263 f., 268,  
287 f., 294, 303-305, 311, 318,  
353, 355, 365, 374, 396, 400,  
415 f., 418 f.
- Assmann, J. 118, 122, 150, 168,  
221, 273, 298
- Augustinus, A. 94, 334, 381
- Bacon, F. 49, 98, 219, 323
- Barnett, R. D. 180
- Benjamin, W. 104, 222
- Berger, P. 307
- Beuys, J. 280
- Bickel, S. 119
- Blumenberg, H. 28, 33, 38, 135,  
195, 207 f., 218, 228, 235, 311,  
321, 344, 347, 403
- Boeder, H. 272, 293, 296
- Boehm, G. 158, 280
- Bohrer, K. H. 80, 158
- Bollack, J. 18
- Bonnard, A. 341, 401, 405
- Borges, J. L. 283
- Burckhardt, J. 139, 227, 261
- Burkert, W. 25, 37, 39, 51 f., 151,  
155 f., 159, 334, 395
- Cacciari, M. 101
- Cassirer, E. 22, 35, 37, 60, 69-  
71, 73, 208, 265, 278, 281,  
283, 285, 308, 329 f.
- Castoriadis, C. 351
- Cesana, A. 25
- Cicero, M. T. 356
- Collobert, C. 251
- Colli, G. 78, 390
- Comte, A. 50, 267
- Cook, A. B. 37
- Cordo, L. 114
- Cornford, F. M. 37, 114, 147, 162
- Cramer, F. 301 f., 318 f.
- Demokrit 304
- Dethlefsen, T. 381, 395, 397
- Derrida, J. 104
- Diller, H. 227, 264
- Diogenes Laertios 132
- Dodds, E. R. 385 f.
- Dschung Dsi 141
- Duerr, H. P. 15
- Durkheim, E. 71
- Eliade, M. 23, 44, 61-63, 71, 84,  
88, 103, 117 f., 147, 169, 180,  
227 f., 237 f., 250 f., 271, 285,  
296, 323, 350
- Empedokles 138, 166
- Erdheim, M. 158, 228, 394 f.

- Euripides 133, 153 f., 176, 240,  
 359, 377, 380, 400, 402, 404
- Feuerbach, L. 108
- Fink-Eitel, H. 22, 197, 239
- Foucault, M. 198, 283, 316
- Fränkel, H. 174 f., 361, 364, 367
- Frankfort, H. 23, 94, 118, 120,  
 136, 168, 279 f., 285 f., 298, 399
- Franz, M.-L. von 141, 218
- Frazer, J. G. 37
- Freud, S. 187 f., 193, 334, 392, 395
- Friedeburg, L. von 105
- Fuhrmann, M. 18, 396
- Gagnebin, J. M. 104
- Garelli, P. 117, 148, 169, 176,  
 179, 219, 232, 331
- Gehlen, A. 37, 229 f., 330, 353
- Gigon, O. 112, 114, 162
- Girard, R. 39, 156, 176, 395
- Goodman, N. 307
- Gold, P. 301
- Gomperz, H. 192 f.
- Graf, F. 25, 231, 402
- Gunaid 381
- Haag, K. H. 105
- Habermas, J. 16, 80, 105, 267
- Harrison, J. E. 37
- Hegel, G. W. F. 35, 48-50, 54-56,  
 82 f., 85 f., 92, 102, 105, 108,  
 113, 126, 136 f., 139, 184, 198,  
 200, 205, 207, 209, 214-217,  
 223 f., 233 f., 241-243, 246,  
 248, 251 f., 256, 263, 267, 274,  
 327, 346, 353, 375-377, 389,  
 391 f., 397, 404-406
- Heidegger, M. 54, 97, 144 f.,  
 237, 410, 417, 420
- Heidel, A. 117
- Heinrich, K. 26, 29, 53 f., 63, 65,  
 81, 96-98, 110, 189-194, 198,  
 200, 233, 238, 251, 270 f., 278,  
 334, 391 f.
- Heitsch, E. 227
- Held, K. 257
- Heraklit 18, 420
- Herder, J. G. 55
- Herodot 135, 221, 264, 267, 289,  
 294, 360, 385
- Hesiod 14, 18, 20, 59, 65, 81, 85,  
 90, 100, 109-114, 116, 120 f.,  
 125, 132-135, 145-148, 162-  
 166, 171-175, 178, 180, 184,  
 195, 202 f., 206 f., 216, 221,  
 227, 230, 239, 247, 268, 271 f.,  
 281, 287-289, 292, 294 f., 297,  
 311, 334-337, 339-341, 346,  
 348 f., 358 f., 366 f., 401
- Hilmer, B. 258
- Hobbes, T. 274
- Hölderlin, F. 55 f., 92
- Hölscher, U. 112 f., 117, 132 f.,  
 162
- Homer 14, 18, 20, 46, 83, 113,  
 165, 172, 174, 195, 199, 220 f.,  
 222, 227, 230, 268, 272, 289,  
 330, 344, 346, 354, 358-360,  
 362, 386
- Hönigswald, R. 44, 106, 114,  
 171, 290,
- Horkheimer, M. 16, 29, 38, 77-  
 79, 87, 184, 344
- Horn, A. 278
- Hornung, E. 91, 114, 122 f., 140,  
 160, 170, 175, 221, 230, 402
- Horstmann, A. 16 f.
- Hösle, V. 49, 398 f.
- Hübner, K. 16, 21, 34 f., 67 f.,  
 220, 308
- Hume, D. 64, 277
- Husserl, E. 257
- Jacobsen, T. 279
- Jamme, C. 37, 49, 55, 229, 403
- Jaspers, K. 144, 372, 376, 406
- Jensen, A. E. 22, 229, 330, 334
- Jermann, C. 49

- Jung, C. G. 24, 40, 61, 72 f.,  
217 f., 317, 381
- Kant, I. 53 f., 82, 144, 190, 209,  
266, 306
- Kaufmann, F. X. 250
- Kaufmann, W. 390, 393
- Kawamura, E. 141
- Kerényi, K. 24, 61
- Kierkegaard, S. 143, 145
- Kirk, G. S. 114
- Kleist, H. von 302
- Kohlberg, L. 50
- Kritias 84
- Kuhn, H. 286, 316
- Lambert, M. 169
- Lämmli, F. 112, 162, 175
- Langer, S. K. 286
- Lehmann, H.-T. 369, 386-388, 402
- Leibovici, M. 117, 148, 169, 176,  
179, 219, 232, 331
- Leukipp 304
- Lévi-Strauss, C. 22, 24, 39, 69,  
74-77, 84, 91, 95 f., 98, 170,  
200, 208-210, 236, 249, 255,  
277-279, 282-284, 354
- Lévy-Bruhl, L. 61 f., 278
- Lisi, F. L. 272
- Lohmann, G. 239
- Lovejoy, A. O., 42, 290, 317
- Lübbe, H. 271
- Luckmann 307
- Luginbühl, M. 231 f., 330, 332, 334
- Luhmann, N. 255
- Lyotard, F. 267
- Mandelbrot, B. 301
- Marcic, R. 272
- Marg, W. 111, 148, 174
- Marquard, O. 314 f., 376
- Marx, K. 74, 91, 105, 108
- Meier, C. 85, 274, 343, 350-352
- Meier-Seethaler, C. 195 f., 233
- Merleau-Ponty, M. 192
- Montinari, M. 78
- Nagl-Docekal, H. 94
- Nestle, W. 14
- Neumann, E. 51, 158, 194
- Nietzsche, F. 15, 67, 78, 92,  
138 f., 142, 152, 154, 157 f.,  
161, 176 f., 212-214, 251, 257,  
354, 380, 400, 402 f., 405
- Nussbaum, M. 407
- Orpheus 18, 162
- Otten, H. 180, 232
- Otto, R. 228
- Otto, W. F. 182, 418
- Ovid 114, 116 f., 133, 166 f., 173,  
239 f., 242, 334 f.
- Parmenides 18, 53, 103, 124,  
175, 177, 189, 193, 205, 251,  
255, 255, 297, 361, 417
- Peitgen H. O. 301
- Pettinato, G. 330-332
- Pfeiffer, R. 361
- Philippson, P. 26, 110, 227, 350
- Picht, G. 67, 92
- Pieper, A. 193, 292
- Pindar 203, 358, 365-367, 385
- Platon 11, 18 f., 48, 59, 67, 81,  
86, 92, 103, 114-116, 144, 162,  
166 f., 199, 202, 220, 222, 226,  
237-239, 242 f., 254-256,  
259 f., 263, 265 f., 268 f., 272,  
274, 288, 290, 295, 299-301,  
303, 316 f., 327, 328, 334, 348,  
355, 358, 378, 407, 412, 415-419
- Protagoras 355
- Proust, M. 74
- Pythagoras, Pythagoreer 242,  
263, 268, 300 f., 303
- Racine, J. 376
- Ranke-Graves, R. von 231, 334

- Raven, J. E. 114  
 Richter, P. H. 301  
 Ricœur, P. 25, 33, 39, 42 f., 80,  
 95 f., 201, 277  
 Rousseau, J.-J. 83
- Sappho 364  
 Sartre, J.-P. 75, 145, 233, 237  
 Sauneron, S. 118, 120 f., 136,  
 138, 172  
 Schabert, T. 114, 140  
 Schadewaldt, W. 249, 273, 295,  
 341, 359-361, 363, 387, 396, 405  
 Schelling, F. W. J. 21, 35, 40 f.,  
 55-57, 92, 125-131, 206 f., 217,  
 221 f., 225, 231, 244, 290, 311,  
 313, 320, 327, 329, 385, 402,  
 405, 420  
 Scherf, D. 194  
 Schlegel, F. 55  
 Schmid, H. H. 297 f.  
 Schmidt, A. 74, 201  
 Schmitz, H. 171, 361  
 Schofield, M. 114  
 Schopenhauer, A. 212  
 Schott, A. 399  
 Schütz, A. 307  
 Sebba, G. 351  
 Simplikios 132, 137  
 Smith, W. R. 37  
 Snell, B. 294, 361  
 Soden, W. von 399  
 Sokrates 46, 193, 199, 220, 348,  
 357, 378, 417  
 Solmsen, F. 132  
 Solon 272  
 Sophokles 153, 185 f., 343, 354,  
 371 f., 374 f., 377 f., 381-385,  
 389-393, 395-398, 400, 404  
 Staudacher, W. 162  
 Stenzel, J. 64, 226, 247, 294, 296,  
 322  
 Stöckler, M. 115, 117, 124
- Taubes, J. 376  
 Thales 18, 132, 137, 264  
 Theophrast 132  
 Theunissen, M. 69, 105, 107, 251  
 Thomas, J. 140  
 Thukydides 264, 267, 356, 360  
 Tillich, P. 96-98, 311 f.  
 Tilliette, X. 56  
 Tugendhat, E. 255
- Usener, H. 330
- Van der Leeuw, G. 63, 91, 93,  
 124, 249  
 Vernant, J.-P. 39, 57, 61, 83,  
 151-155, 176, 225, 240, 271,  
 281 f., 336, 343, 354, 406  
 Vico, G. B. 49 f.  
 Vidal-Naquet, P. 57, 83, 151-  
 155, 176, 225, 240, 354  
 Vieyra, M. 169, 180  
 Vlastos, G. 296  
 Voegelin, E. 249, 273, 311  
 Volkmann-Schluck, K. H. 420  
 Vollmer, G. 115
- Wagner, R. 69, 347  
 Waldenfels, B. 144, 158, 266,  
 290, 307, 312, 317, 319  
 Weber, M. 312, 376  
 Weber-Schäfer, P. 273, 351  
 Weizsäcker, C. F. von 117 f., 125  
 Wiedmann, F. 286  
 Wilson, J. A. 285
- Xenophanes 18, 269, 311  
 Xenophon 271
- Yoyotte, J. 118, 120 f., 136, 138,  
 172
- Zarka, Y. C. 274

*Anonymtitel, Bibelstellen*

Edda 117

Enuma Elish 117, 148 f., 169,  
175 f., 178-180, 194, 219,  
231 f., 331

Gilgamesch 248 f., 333 f., 399

Ragnarök 91

Rig-Veda 124

Genesis 1: 114, 120, 166, 179,  
285, 328 f.

Genesis 2, 19: 169

Genesis 3: 381, 392

Genesis 3, 5: 334

Job 26, 10-13: 150

Job 38, 4-11: 167, 173

Psalm 74, 13-17: 150, 167, 173

Psalm 89, 10-12: 150

Psalm 104, 5-9: 167, 173

Sprüche 8, 22-31: 167, 173

Isaias 51, 9 f.: 150

2. Buch der Makkabäer 7, 28: 167

4. Buch Esdras 6, 47-52: 150

suhkamp taschenbücher wissenschaft  
Philosophie

- Adorno: Ästhetische Theorie.  
stw 2
- Drei Studien zu Hegel. stw 110
  - Einleitung in die Musiksoziologie. stw 142
  - Kierkegaard. stw 74
  - Die musikalischen Monographien. stw 640
  - Negative Dialektik. stw 113
  - Philosophie der neuen Musik. stw 239
  - Philosophische Terminologie. Bd. 1. stw 23
  - Philosophische Terminologie. Bd. 2. stw 50
  - Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. stw 872
- Adorno-Konferenz 1983. Hg. v. L. v. Friedeburg und J. Habermas. stw 460
- Analytische Handlungstheorie, *siehe Beckermann und Meggle*
- Angehrn u. a. (Hg.): Dialektischer Negativismus. stw 1034
- Apel: Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. stw 141
- Diskurs und Verantwortung. stw 893
  - Transformation der Philosophie. Bd. 1/2. stw 164/165
  - *siehe auch Kuhlmann/Böhler*
- Apel (Hg.): Sprachpragmatik und Philosophie. stw 375
- Apel/Kettner (Hg.): Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft. stw 999
- Assmann/Hölscher (Hg.): Kultur und Gedächtnis. stw 724
- Bachelard: Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes.  
stw 668
- Die Philosophie des Nein. stw 325
- Barth: Wahrheit und Ideologie.  
stw 68
- Bateson: Geist und Natur.  
stw 691
- Ökologie des Geistes. stw 571
- Batscha: »Despotismus von jeder Art reizt zur Widersetzlichkeit.« stw 759
- Batscha (Hg.): Materialien zu Kants Rechtsphilosophie.  
stw 171
- Batscha/Saage (Hg.): Friedensutopien. stw 267
- Beckermann (Hg.): Analytische Handlungstheorie. Bd. 2: Handlungserklärungen.  
stw 489
- *siehe auch Meggle*
- Benjamin: Gesammelte Schriften I-VII. stw 931-937
- *siehe auch Tiedemann*
- Berkeley: Schriften über die Grundlagen der Mathematik und Physik. stw 496
- Biervert/Held/Wieland (Hg.): Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns.  
stw 870
- Bloch: Werkausgabe in 17 Bänden. stw 550-566
- Bd. 1: Spuren. stw 550
  - Bd. 2: Thomas Münzer als Theologe der Revolution. stw 551

suhkamp taschenbücher wissenschaft  
Philosophie

- Bd. 3: Geist der Utopie. Zweite Fassung. stw 552
- Bd. 4: Erbschaft dieser Zeit. stw 553
- Bd. 5: Das Prinzip Hoffnung. 3 Bde. stw 554
- Bd. 6: Naturrecht und menschliche Würde. stw 555
- Bd. 7: Das Materialismusproblem. stw 556
- Bd. 8: Subjekt-Objekt. stw 557
- Bd. 9: Literarische Aufsätze. stw 558
- Bd. 10: Philosophische Aufsätze. stw 559
- Bd. 11: Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz. stw 560
- Bd. 12: Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. stw 561
- Bd. 13: Tübinger Einleitung in die Philosophie. stw 562
- Bd. 14: Atheismus im Christentum. stw 563
- Bd. 15: Experimentum Mundi. stw 564
- Bd. 16: Geist der Utopie. Faksimile der Ausgabe von 1918. stw 565
- Bd. 17: Tendenz - Latenz - Utopie. stw 566
- Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. 4 Bde. stw 567- 570
- Bd. 1: Antike Philosophie. stw 567
- Bd. 2: Philosophie des Mittelalters. stw 568
- Bd. 3: Neuzeitliche Philosophie 1. stw 569
- Bd. 4: Neuzeitliche Philosophie 2. stw 570
- Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance. stw 252
- Materialien zu Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung«. Hg. v. B. Schmidt. stw 111
- Zur Philosophie Ernst Blochs. Hg. von B. Schmidt. stw 268
- Blumenberg: Die Genesis der kopernikanischen Welt. 3 Bde. stw 352
- Das Lachen der Thrakerin. stw 652
- Die Lesbarkeit der Welt. stw 592
- Der Prozeß der theoretischen Neugierde. (Die Legitimität der Neuzeit. 3. Teil) stw 24
- Schiffbruch mit Zuschauer. stw 289
- Böhler/Nordenstam/Skirbekk (Hg.): Die pragmatische Wende. stw 631
- Böhme, G.: Philosophieren mit Kant. stw 642
- Der Typ Sokrates. stw 1016
- Böhme, H./Böhme, G.: Das Andere der Vernunft. stw 542
- Braun/Holzhey/Orth (Hg.): Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. stw 705
- Bubner: Antike Themen und ihre moderne Verwandlung. stw 998
- Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. stw 463
- Handlung, Sprache und Vernunft. stw 382

suhrkamp taschenbücher wissenschaft  
Philosophie

- Bungard/Lenk (Hg.): Technikbewertung. Philosophische und psychologische Perspektiven. stw 684  
– *siehe auch Lenk*
- Cassirer: *siehe Braun/Holzhey/Orth (Hg.)*
- Castoriadis: Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft. stw 435  
– Gesellschaft als imaginäre Institution. stw 867
- Condorcet: Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes. stw 175
- Cramer/Fulda/Horstmann/Potthast (Hg.): Theorie der Subjektivität. stw 862
- Danto: Analytische Philosophie der Geschichte. stw 328  
– Die Verklärung des Gewöhnlichen. stw 957
- Davidson: Handlung und Ereignis. stw 895  
– Wahrheit und Interpretation. stw 896
- Picardi/Schulte (Hg.): Die Wahrheit der Interpretation. Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons. stw 897
- Deleuze: Foucault. stw 1023
- Deleuze/Guattari: Anti-Ödipus. stw 224
- Demmerling/Kambartel (Hg.): Vernunftkritik nach Hegel. stw 1038
- Derrida: Vom Geist. stw 995
- Descombes: Das Selbe und das Andere. stw 346
- Dewey: Kunst als Erfahrung. stw 703
- Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. stw 354
- Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Hg. von F. Rodi und H.-U. Lessing. stw 439
- Duerr: Ni Dieu – ni mètre. stw 541
- Dummett: Ursprünge der analytischen Philosophie. stw 1003
- Durkheim: Soziologie und Philosophie. stw 176
- Edelstein/Nunner-Winkler (Hg.): Zur Bestimmung der Moral. stw 628
- Euchner: Naturrecht und Politik bei John Locke. stw 280
- Ferguson: Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. stw 739
- Fetscher: Rousseaus politische Philosophie. stw 143
- Feyerabend: Wider den Methodenzwang. stw 597
- Fichte: Ausgewählte politische Schriften. stw 201  
– *siehe auch Batscha/Saage*
- Fischer/Retzer/Schweitzer (Hg.): Das Ende der großen Entwürfe. stw 1032
- Foerster: Wissen und Gewissen. stw 876
- Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption. stw 798  
– Intentionalität und Verstehen. stw 856



suhrkamp taschenbücher wissenschaft  
Philosophie

- Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie. stw 723
- Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten. stw 779
- Philosophie und Begründung. stw 673
- Realismus und Antirealismus. stw 976
- Zeiterfahrung und Personalität. stw 986
- Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins – Chance oder Gefährdung? stw 752
- Foucault: Archäologie des Wissens. stw 356
- Die Ordnung der Dinge. stw 96
- Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen. stw 716
- Sexualität und Wahrheit 2. Der Gebrauch der Lüste. stw 717
- Sexualität und Wahrheit 3. Die Sorge um sich. stw 718
- Überwachen und Strafen. stw 184
- Wahnsinn und Gesellschaft. stw 39
- Frank, M.: Eine Einführung in Schellings Philosophie. stw 520
- Frank, M. (Hg.): Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre. stw 964
- Frank, M./Kurz (Hg.): Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen. stw 139
- Frank, Ph.: Das Kausalgesetz und seine Grenzen. stw 734
- Friedeburg: *siehe Adorno-Konferenz*
- Frisby: Georg Simmel. stw 926
- Fulda/Horstmann/Theunissen: Kritische Darstellung der Metaphysik. stw 315
- Furth: Intelligenz und Erkennen. Die Grundlagen der genetischen Erkenntnistheorie Piagets. stw 160
- Gert: Die moralischen Regeln. stw 405
- Gethmann (Hg.): Logik und Pragmatik. stw 399
- Gethmann-Siefert/Pöggeler (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie. stw 694
- Goodman: Tatsache, Fiktion, Voraussage. stw 732
- Weisen der Welterzeugung. stw 863
- Goodman/Elgin: Revisionen. Philosophie und andere Künste und Wissenschaften. stw 1050
- Haag: Der Fortschritt in der Philosophie. stw 579
- Habermas: Erkenntnis und Interesse. stw 1
- Erläuterungen zur Diskursethik. stw 975
- Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. stw 422
- Nachmetaphysisches Denken. stw 1004
- Philosophisch-politische Profile. stw 659
- Der philosophische Diskurs der Moderne. stw 749
- Strukturwandel der Öffentlichkeit. stw 891

suhrkamp taschenbücher wissenschaft  
Philosophie

- Texte und Kontexte. stw 944
- Theorie und Praxis. stw 243
- Zur Logik der Sozialwissenschaften. stw 517
- Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. stw 154
- *siehe auch Honneth/Joas*
- *siehe auch McCarthy*
- Hahn: Empirismus, Logik, Mathematik. stw 645
- Hampe/Maaßen (Hg.): Prozeß, Gefühl und Raum-Zeit. stw 920
- Die Gifford Lectures und ihre Deutung. stw 921
- Hare: Freiheit und Vernunft. stw 457
- Die Sprache der Moral. stw 412
- Harman: Das Wesen der Moral. stw 324
- Hausen/Nowotny (Hg.): Wie männlich ist die Wissenschaft. stw 590
- Hausmann: Erklären und Verstehen: Zur Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft. stw 918
- Hegel: Werke in 20 Bänden. stw 601-621
- Bd. 1: Frühe Schriften. stw 601
- Bd. 2: Jenaer Schriften. stw 602
- Bd. 3: Phänomenologie des Geistes. stw 603
- Bd. 4: Nürnberger und Heidelberger Schriften. stw 604
- Bd. 5: Wissenschaft der Logik I. stw 605
- Bd. 6: Wissenschaft der Logik II. stw 606
- Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts. stw 607
- Bd. 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. stw 608
- Bd. 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II. stw 609
- Bd. 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I-II. stw 610
- Bd. 11: Berliner Schriften. stw 611
- Bd. 12: Philosophie der Geschichte. stw 612
- Bd. 13: Ästhetik I. stw 613
- Bd. 14: Ästhetik II. stw 614
- Bd. 15: Ästhetik III. stw 615
- Bd. 16: Philosophie der Religion I. stw 616
- Bd. 17: Philosophie der Religion II. stw 617
- Bd. 18: Geschichte der Philosophie I. stw 618
- Bd. 19: Geschichte der Philosophie II. stw 619
- Bd. 20: Geschichte der Philosophie III. stw 620
- Bd. 21: Registerband von H. Reinicke. stw 621
- Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹. stw 9
- Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Bd. 1/2. stw 88/89
- *siehe auch Horstmann*
- *siehe auch Jakobson/Gadamer/Holenstein*
- *siehe auch Jamme/Schneider*

suhrkamp taschenbücher wissenschaft  
Philosophie

- *siehe auch* *Kojève*
- *siehe auch* *Lukács*
- *siehe auch* *Taylor*
- Hegselmann/Merkel (Hg.): Zur Debatte über Euthanasie. stw 943
- Heidegger: *siehe Forum für Philosophie Bad Homburg*
- *siehe* *Gethmann-Siefert/Pöggeler*
- Hobbes: *Leviathan*. stw 462
- Höffe: *Ethik und Politik*. stw 266
- *Die Moral als Preis der Moderne*. stw 1046
- *Politische Gerechtigkeit*. stw 800
- *Sittlich-politische Diskurse*. stw 380
- *Strategien der Humanität*. stw 540
- Hoerster: *Abtreibung im säkulareren Staat*. stw 929
- Hogrebe: *Metaphysik und Mantik*. stw 1039
- *Prädikation und Genesis*. stw 772
- d'Holbach: *System der Natur*. stw 259
- Holenstein: *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus*. stw 116
- *Menschliches Selbstverständnis*. stw 534
- Hollis: *Rationalität und soziales Verstehen*. stw 928
- Holzhey (Hg.): *Ethischer Sozialismus*. stw 949
- Holzhey/Rust/Wiehl (Hg.): *Natur, Subjektivität, Gott. Zur Prozeßphilosophie Alfred N. Whiteheads*. stw 769
- Honneth: *Kritik der Macht*. stw 738
- *Die zerrissene Welt des Sozialen*. stw 849
- Honneth/Jaeggi (Hg.): *Theorien des Historischen Materialismus 1*. stw 182
- *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*. stw 321
- Honneth/Joas (Hg.): *Kommunikatives Handeln*. stw 625
- Horstmann (Hg.): *Dialektik in der Philosophie Hegels*. stw 234
- Husserl: *siehe Jamme/Pöggeler*
- Jakobson/Gadamer/Holenstein: *Das Erbe Hegels II*. stw 440
- Jamme/Pöggeler (Hg.): *Phänomenologie im Widerstreit*. stw 843
- Jamme/Schneider (Hg.): *Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus«*. stw 413
- *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. stw 761
- Janich (Hg.): *Entwicklungen der methodischen Philosophie*. stw 979
- Kambartel: *Philosophie der humanen Welt*. stw 773
- Kant: *Band I: Vorkritische Schriften bis 1768/1*. stw 186
- *Band II: Vorkritische Schriften bis 1768/2*. stw 187
- *Band III/IV: Kritik der reinen Vernunft 1/2. 2 Bde.* stw 55

suhrkamp taschenbücher wissenschaft  
Philosophie

- Band V: Schriften zur Metaphysik und Logik 1. stw 188
- Band VI: Schriften zur Metaphysik und Logik 2. stw 189
- Band VII: Kritik der praktischen Vernunft. stw 56
- Band VIII: Die Metaphysik der Sitten. stw 190
- Band IX: Schriften zur Naturphilosophie. stw 191
- Band X: Kritik der Urteilskraft. stw 57
- Band XI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. stw 192
- Band XII: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2. Register. stw 193
- Kopper/Malter (Hg.): Immanuel Kant zu ehren. stw 61
- Materialien zu Kants Rechtsphilosophie. stw 171
- *siehe auch Batscha/Saage*
- *siehe auch Böhme*
- Kempski: Schriften 1-3. stw 922-924
- Brechungen. stw 922
- Recht und Politik. stw 923
- Prinzipien der Wirklichkeit. stw 924
- Kenny: Wittgenstein. stw 69
- Kienzle/Pape (Hg.): Dimensionen des Selbst. stw 942
- Kierkegaard: *siehe Theunissen/Greve*
- *siehe Adorno*
- Klibansky/Panofsky/Saxl: Saturn und Melancholie. stw 1010
- Kojève: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. stw 97
- Koppe (Hg.): Perspektiven der Kunstphilosophie. stw 951
- Koselleck: Kritik und Krise. stw 36
- Kosfk: Die Dialektik des Konkreten. stw 632
- Kracauer: Geschichte – Vor den letzten Dingen. stw 11
- Kripke: Name und Notwendigkeit. stw 1056
- Kuhlmann/Böhler (Hg.): Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. stw 408
- Lange: Geschichte des Materialismus. 2 Bde. stw 70
- Leist (Hg.): Um Leben und Tod. stw 846
- Lenk: Philosophie und Interpretation. stw 1060
- Zur Sozialphilosophie der Technik. stw 414
- Zwischen Sozialpsychologie und Sozialphilosophie. stw 708
- Zwischen Wissenschaft und Ethik. stw 980
- Zwischen Wissenschaftstheorie und Sozialwissenschaft. stw 637
- *siehe auch Bungard/Lenk*
- Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung. stw 213

suhrkamp taschenbücher wissenschaft  
Philosophie

- Lorenzen: Grundbegriffe technischer und politischer Kultur. stw 494
- Methodisches Denken. stw 73
- Luhmann/Spaemann: Paradigm  
lost: Über die ethische Reflexion  
der Moral. stw 797
- Lukács: Der junge Hegel. 2 Bde.  
stw 33
- Mandeville: Die Bienenfabel  
oder Private Laster, öffentliche  
Vorteile. stw 300
- Marquard: Schwierigkeiten mit  
der Geschichtsphilosophie.  
stw 394
- McCarthy: Kritik der Verständni-  
ungsverhältnisse. stw 782
- McGuinness: Wittgensteins frühe  
Jahre. stw 1014
- McGuinness/Habermas/Apel  
u.a.: »Der Löwe spricht ...  
und wir können ihn nicht  
verstehen«. stw 866
- McGuinness/Schulte (Hg.): Ein-  
heitswissenschaft. stw 963
- Meggle (Hg.): Analytische  
Handlungstheorie. Bd. 1:  
Handlungsbeschreibungen.  
stw 488
- *siehe auch Beckermann*
- Menke: Die Souveränität der  
Kunst. stw 958
- Merleau-Ponty: Die Abenteuer  
der Dialektik. stw 105
- Millar: Vom Ursprung des Un-  
terschieds in den Rangordnun-  
gen und Ständen der Gesell-  
schaft. stw 483
- Mises: Kleines Lehrbuch des Po-  
sitivismus. stw 871
- Mittelstraß: Der Flug der Eule.  
stw 796
- Leonardo-Welt. stw 1042
- Die Möglichkeit der Wissen-  
schaft. stw 62
- Wissenschaft als Lebensform.  
stw 376
- Morris: Pragmatische Semiotik  
und Handlungstheorie.  
stw 179
- Moscovici: Versuch über die  
menschliche Geschichte der  
Natur. stw 873
- Münch (Hg.): Kognitionswissen-  
schaft. stw 989
- Neurath: Wissenschaftliche  
Weltauffassung, Sozialismus  
und Logischer Empirismus.  
stw 281
- Niehues-Pröbsting: Der Kynis-  
mus des Diogenes und der Be-  
griff des Zynismus. stw 713
- Oelmüller: Die unbefriedigte  
Aufklärung. stw 263
- Pannenberg: Wissenschaftstheorie  
und Theologie. stw 676
- Peirce: Naturordnung und Zei-  
chenprozeß. stw 912
- Schriften zum Pragmatismus  
und Pragmatizismus. stw 945
- *siehe auch Apel*
- Peukert: Wissenschaftstheorie -  
Handlungstheorie - Funda-  
mentale Theologie. stw 231
- Piaget: Einführung in die geneti-  
sche Erkenntnistheorie. stw 6
- Weisheit und Illusionen der  
Philosophie. stw 539
- *siehe auch Furth*
- Picardi/Schulte: *siehe Davidson*

suhrkamp taschenbücher wissenschaft  
Philosophie

- Plessner: Die verspätete Nation.  
stw 66
- Polanyi, M.: Implizites Wissen.  
stw 543
- Pothast: Die eigentlich metaphy-  
sische Tätigkeit. stw 787
- Die Unzulänglichkeit der Frei-  
heitsbeweise. stw 688
- Pothast (Hg.): Freies Handeln  
und Determinismus. stw 257
- Putnam: Vernunft, Wahrheit und  
Geschichte. stw 853
- Quine: Grundzüge der Logik.  
stw 65
- Theorien und Dinge. stw 960
- Wurzeln der Referenz. stw 764
- Rawls: Eine Theorie der Gerech-  
tigkeit. stw 271
- Ricœur: Die Interpretation.  
stw 76
- Riedel: Für eine zweite Philoso-  
phie. stw 720
- Urteilskraft und Vernunft.  
stw 773
- Riedel (Hg.): Materialien zu He-  
gels Rechtsphilosophie. Bd. 1/  
2. stw 88/89
- Hegel und die antike Dialektik.  
stw 907
- Riegas/Vetter (Hg.): Zur Biolo-  
gie der Kognition. stw 850
- Ritter: Metaphysik und Politik.  
stw 199
- Rodi: Erkenntnis des Erkannten.  
stw 858
- *siehe auch Dilthey*
- Ropohl: Technologische Auf-  
klärung. stw 971
- Rorty: Kontingenz, Ironie und  
Solidarität. stw 981
- Der Spiegel der Natur. stw 686
- Rusch/Schmidt (Hg.): Konstruk-  
tivismus: Geschichte und An-  
wendung. DELFIN 1992.  
stw 1040
- Sandkühler (Hg.): Natur und  
geschichtlicher Prozeß. Stu-  
dien zur Naturphilosophie  
F. W. J. Schellings. stw 397
- Schadewaldt: Die Anfänge der  
Philosophie bei den Griechen.  
stw 218
- Scheidt: Die Rezeption der Psy-  
choanalyse in der deutschspra-  
chigen Philosophie vor 1940.  
stw 589
- Schelling: Ausgewählte Schrif-  
ten. 6 Bde. stw 521-526
- Bd. 1: Schriften 1794-1800.  
stw 521
- Bd. 2: Schriften 1801-1803.  
stw 522
- Bd. 3: Schriften 1804-1806.  
stw 523
- Bd. 4: Schriften 1807-1834.  
stw 524
- Bd. 5: Schriften 1842-1852.  
1. Teil. stw 525
- Bd. 6: Schriften 1842-1852.  
2. Teil. stw 526
- Philosophie der Offenbarung.  
stw 181
- Philosophische Untersuchun-  
gen über das Wesen der  
menschlichen Freiheit. stw 138
- Materialien zu Schellings philo-  
sophischen Anfängen. Hg.  
von M. Frank und G. Kurz.  
stw 139
- *siehe auch Frank*

suhrkamp taschenbücher wissenschaft  
Philosophie

- siehe auch Frank/Kurz
- siehe auch Sandkühler
- Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik. stw 211
- Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre. stw 269
- Fragen der Ethik. stw 477
- Philosophische Logik. stw 598
- Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang. stw 580
- Schmidt, S. J. (Hg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. stw 636
- Gedächtnis. stw 900
- Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2. stw 950
- Schmidt-Biggemann: Theodizee und Tatsachen. stw 722
- Schnädelbach: Philosophie in Deutschland 1831-1933. stw 401
- Vernunft und Geschichte. stw 683
- Zur Rehabilitierung des animal rationale. stw 1043
- Scholtz: Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. stw 966
- Schopenhauer: Sämtliche Werke in 5 Bänden. stw 661-665
- Bd. 1: Die Welt als Wille und Vorstellung I. stw 661
- Bd. 2: Die Welt als Wille und Vorstellung II. stw 662
- Bd. 3: Kleinere Schriften. stw 663
- Bd. 4: Parerga und Paralipomena I. stw 664
- Bd. 5: Parerga und Paralipomena II. stw 665
- Materialien zu Schopenhauers ›Die Welt als Wille und Vorstellung‹. Hg. v. V. Spierling. stw 444
- Schulte: Chor und Gesetz. stw 899
- Schulte (Hg.): Texte zum Tractatus. stw 771
- Schwemmer: Ethische Untersuchungen. stw 599
- Handlung und Struktur. stw 669
- Philosophie der Praxis. stw 331
- Die Philosophie und die Wissenschaften. stw 869
- Searle: Ausdruck und Bedeutung. stw 349
- Geist, Hirn und Wissenschaft. stw 591
- Intentionalität. stw 956
- Sprechakte. stw 458
- Serres: Der Parasit. stw 677
- Siep: Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus. stw 1035
- Simmel: Aufsätze 1887-1890. Über sociale Differenzierung (1890). Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892). stw 802
- Einleitung in die Moralwissenschaft I. stw 803
- Einleitung in die Moralwissenschaft II. stw 804
- Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900. stw 805
- Philosophie des Geldes. stw 806

suhkamp taschenbücher wissenschaft  
Philosophie

- Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Band II. stw 808
- Das individuelle Gesetz. stw 660
- *siehe auch Frisby*
- Skirbekk (Hg.): Wahrheitstheorien. stw 210
- Sommer: Lebenswelt und Zeitbewußtsein. stw 851
- Identität im Übergang: Kant. stw 751
- Sorel: Über die Gewalt. stw 360
- Spierling: *siehe Schopenhauer*
- Spinner: Pluralismus als Erkenntnismodell. stw 32
- Strauss: Naturrecht und Geschichte. stw 216
- Taylor: Hegel. stw 416
- Negative Freiheit. stw 1027
- Theorie der Subjektivität. Hg. v. K. Cramer, H. F. Fulda, R.- P. Horstmann, U. Pothast. stw 862
- Theunissen: Negative Theologie der Zeit. stw 938
- Sein und Schein. stw 314
- *siehe auch Angehrn*
- Theunissen/Greve (Hg.): Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards. stw 241
- Tiedemann: Dialektik im Stillstand. stw 445
- Toulmin: Kritik der kollektiven Vernunft. stw 437
- Voraussicht und Verstehen. stw 358
- Tugendhat: Philosophische Aufsätze. stw 1017
- Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. stw 221
- Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. stw 45
- Turgot: Über die Fortschritte des menschlichen Geistes. stw 657
- Varela: Kognitionswissenschaft - Kognitionstechnik. stw 882
- Vranicki: Geschichte des Marxismus. stw 406
- Wahl (Hg.): Einführung in den Strukturalismus. stw 10
- Waldenfels: In den Netzen der Lebenswelt. stw 545
- Phänomenologie in Frankreich. stw 644
- Der Spielraum des Verhaltens. stw 311
- Der Stachel des Fremden. stw 868
- Waldenfels/Broekman/Pažanin (Hg.): Phänomenologie und Marxismus. Bd. 1. stw 195
- Phänomenologie und Marxismus. Bd. 2. stw 196
- Phänomenologie und Marxismus. Bd. 3. stw 232
- Phänomenologie und Marxismus. Bd. 4. stw 273
- Wellmer: Ethik und Dialog. stw 578
- Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. stw 532
- Whitehead: Prozeß und Realität. stw 690
- Wie entsteht Religion? stw 847
- Wissenschaft und moderne Welt. stw 753
- Whitehead/Russell: Principia Mathematica. stw 593
- *siehe auch Holzhey/Rust/Wiehl*



suhrkamp taschenbücher wissenschaft  
Philosophie

– siehe auch *Hampe/Maaßen*

Winch: Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie. stw 95

Wittgenstein: Werkausgabe in 8 Bänden. stw 501-508

– Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen. stw 501

– Bd. 2: Philosophische Bemerkungen. stw 502

– Bd. 3: Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. stw 503

– Bd. 4: Philosophische Grammatik. stw 504

– Bd. 5: Das Blaue Buch. Eine Philosophische Betrachtung (Das Braune Buch). stw 505

– Bd. 6: Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. stw 506

– Bd. 7: Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. stw 507

– Bd. 8: Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen. stw 508

– Philosophische Bemerkungen. stw 336

– Vorlesungen 1930-1935. stw 865

– Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. stw 770

»Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen.« Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des 100. Geburtstages von Ludwig Wittgenstein. stw 866

Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche. Hg. v. R. Rhees. stw 985

Texte zum Tractatus. Hg. v. J. Schulte. stw 771

– siehe auch *Kenny*

– siehe auch *McGuinness*

– siehe auch *Wright*

Wolf (Hg.): Eigennamen. stw 1057

Wright: Wittgenstein. stw 887

Über sämtliche bis Mai 1992 erschienenen suhrkamp taschenbücher wissenschaft (stw) informiert Sie das Verzeichnis der Bände 1 – 1000 (stw 1000) ausführlich. Sie erhalten es in Ihrer Buchhandlung.







**Der Mythos ist das Andere. In mehrfacher Hinsicht erscheint er als das Andere gegenüber der uns vertrauten Vorstellungswelt. Im Spiegel des Mythos sich selber erkennen – dies ist der Fluchtpunkt der hier unternommenen Reflexion auf den Mythos. Sich im Anderen erkennen, verlangt zweierlei: das Andere in seiner Eigenart zu begreifen und in ihm nicht nur das beziehungslos Fremde zu sehen. Diesem doppelten Ziel ist die vorliegende Untersuchung verpflichtet. Genauer ist der Horizont, in den sie sich situiert, durch den Gang vom Mythos zur Philosophie definiert; ihr Gegenstand ist der Mythos als Vorgeschichte der Metaphysik.**

**stw**

ISBN-3-518-28871-7

DM 29.80



9 783518 288719



203

LV

Angehrn Die Überwindung des Chaos

1271

W 15