

Burkhard Liebsch

Mytho-poetisches Leben

Zwischen mythischer Erbschaft, Narrativität und Entmythologisierung

1. Vergessene, revidierte und neue Mythen in Zeiten der Entmythologisierung (997) | 2. Zwischen gelebten und politisierten Mythen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (a) (1008) | 3. Entmythologisierung im Kontext einer Überfülle von Mythologemen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (b) (1015) | 4. Ricœurs mythos- bzw. mythologiekritische Einsatzpunkte im Verhältnis zu Mircea Eliade, Ernst Cassirer, Georges Dumézil, Paul Veyne u. a. (1031) | 5. Zur Frage der Entmythologisierung: zwischen poetischem Leben und Kerygma: Rudolf Bultmann, Claude Lévi-Strauss u. a. (1039) | 6. Zivilisationskritische Erforschung des Möglichen diesseits des Ursprünglichen (1046) | 7. Bilanz (1061)

*Life's but a walking shadow, [...] a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.*
William Shakespeare¹

Die Abwesenheit des Mythos ist auch ein Mythos.
Georges Bataille²

1. Vergessene, revidierte und neue Mythen in Zeiten der Entmythologisierung

In seiner programmatischen, das Apollinische und das Dionysische nachträglich mythisierenden Schrift *Die Geburt der Tragödie* spricht Friedrich Nietzsche von »abstracten, ohne Mythen geleiteten Menschen« der Gegenwart, die allenfalls »noch durch vermittelnde Abstraktionen sich die einstmalige Existenz des Mythos glaublich [...] machen« können, nachdem sich ihnen geradezu alles »in ›Historie

1 W. Shakespeare, *Macbeth*, Act V, Scene 5, 24–28.

2 G. Bataille, *Die Abwesenheit des Mythos*, in: *Der Pfahl IX*, München 1995, 171 f.

und Kritik« verwandelt zu haben scheint, wofür sie den Preis größter Leere eines »mythenlos« gewordenen und nunmehr womöglich bedeutungslosen Lebens zahlen müssten.³ Diese Schrift zeigt *par excellence*, wie Mythen als bloß noch zu erinnernde zur Sprache gebracht werden, im zwiespältigen Bewusstsein ihrer Unersetzlichkeit einerseits und ihrer Unwiederbringlichkeit in »ursprünglicher« Form andererseits. Obgleich Nietzsche selbst an einer programmatischen Rückgewinnung des Mythischen, seiner Quellen, seiner musikalischen und poetischen Ausdrucksformen sowie seiner politischen Bedeutung arbeitete, war er sich darüber klar, dass es »kaum möglich« sein dürfte, »mit dauerndem Erfolge« einen längst fremd gewordenen »Mythus überzupflanzen, ohne den Baum durch dieses Ueberpflanzen heillos zu beschädigen« (KSA 1, 149). Dabei war die Wirklichkeit, in der Mythisches vorliegt, und das, was man damit – etwa politisch – machen kann, seinerzeit noch kaum erforscht. Die Erforschung von Mythen und Mythologien, so uralt sie sein mögen, ist ein relativ junges, erst im 20. Jahrhundert, als man sich bereits im »Späthorizont« des Mythischen« zu befinden meinte⁴, zu voller Blüte gelangtes Phänomen. Die wesentlich von der Aufklärung und Frühromantik, von der seit dem 18. Jahrhundert aufkommenden Philosophie der Sprache, des Symbolischen und der Zeichen, von der Soziologie, Völkerpsychologie und Ethnologie, von der strukturalen Anthropologie und der Religionsgeschichte sowie schließlich von Theorien der Metapher und des Erzählens angeregte Arbeit am Begriff des Mythos ist erst in diesem Horizont umfassend zur Geltung gekommen. Dabei konnte diese Arbeit im Rekurs auf den aristotelischen Begriff des *μῦθος* (Erzählung, Fabel, sagenhafte Geschichte) und auf Platons *μυθολογία* (das Erzählen oder Erdichten von Geschichten) allerdings weit zurückgreifen – zwei Konzepte, die von den Philosophen beargwöhnt worden waren, da sie ihnen in einem zweifelhaften Verhältnis zu wirklichem Wissen zu stehen

3 F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in: *Sämtliche Werke, Bd. 1. Kritische Studienausgabe* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 9–156, hier: 145 ff. [=KSA].

4 Vgl. die Diskussion über »Mythen im 20. Jahrhundert: Depotenzierung und Usurpation« zu Vorlagen von W. Iser und J. Striedter in: M. Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971 [=TuS], 687–719, hier: 711.

schienen.⁵ Schon in der Antike lagen Geschichten in hunderten, zu Dramen und Tragödien verarbeiteten Stoffen so vor⁶, dass auch ihrer literarischen Tradierung in der Folge geradezu mythisches Ansehen zuwachsen konnte. *Myth as literature* trug wesentlich dazu bei, dass sich diese *literature as myth* etablieren konnte. Auch das mag einen Althistoriker wie Paul Veyne noch zweieinhalb Jahrtausende später skeptisch zu fragen veranlasst haben, ob die Griechen der Antike wirklich an ihre Mythen geglaubt haben⁷, wie es gerade diejenigen suggerierten, die sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf sie beriefen, um mit ihnen sodann eine romantisch-interpretative Ästhetisierung zu veranstalten, die mit dem ›Volk‹, das zur gleichen Zeit wie nie zuvor zum Politikum wurde, tatsächlich wenig gemein hatte.⁸ Hatte nicht schon das Christentum die antike Mythologie weitgehend destruiert? War diese danach nicht allenfalls noch in neu zu schaffender, poetischer Mythologie wiederzugewinnen, ohne eine Grundlage im sogenannten Volk zu haben, das sich als selbstbewusstes gerade erst zu formieren begann? Jean Bollack kam zu dem Schluss, dass »die mannigfaltigen Anstrengungen des modernen Denkens, das Phänomen des Mythischen zu erfassen, [...] ausnahmslos die Geschichtsauffassung der Romantiker voraussetzen«, die sich wie Friedrich Schlegel um eine solche Mythologie bemüht haben.⁹ »Während seit Aristoteles der Mythos als Verfallsform einer von jeher offenbaren Wahrheit erschien, als eine Art von Vergessen oder

5 Aristoteles, *Metaphysik*, XII, Buch A, 1074 a, 38; 7.

6 M. Fuhrmann, *Mythos als Wiederholung in der griechischen Tragödie und im Drama des 20. Jahrhunderts*, in: TuS, 121–143, hier: 122.

7 Vgl. P. Veyne, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?*, Frankfurt/M. 1987; ders., *Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral*, Stuttgart 2015; TuS, 712.

8 Nietzsche dagegen spricht zunächst geradezu von einem »dichtenden Volk«, das immer mythisch denke, fragt sich dann aber, wo es, abgesehen von »bloßer Vielheit« und Ausnahmen wie Goethe, vorliegen soll (KSA I, 477, 485 ff.). Man kann nicht umhin, in diesem Zusammenhang an Franz Kafkas *Josefine-Erzählung* zu denken, in der das Volk geradezu dadurch definiert wird, auf jegliche (dichtende u.a.) Kunst zu »pfeifen«. Vgl. M. Meyzaud, *Kafka pfeift auf den Ursprung des Kunstwerkes. Über ›Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse‹*, in: B. Liebsch (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Hamburg 2018, 345–358.

9 F. Schlegel, *Rede über die Mythologie*, in: ders., »Athenäums«-Fragmente und andere Schriften, Stuttgart 2005, 190–201.

absichtlicher Verschleierung, welche die Philosophie wieder aufhebt, gilt der Romantik das Mythische als das Anfängliche, Unbedingte, und die Philosophie wird ihr zur Auslegerin des Mythos, dessen geheimnisvoll ursprüngliche Wahrheit sie in eine beherrschte, präzisere, eben darum auch ärmere Sprache bringt.«¹⁰ Tatsächlich propagierten Romantiker explizit »neue« Mythen. Das trifft mit Blick auf *Die Geburt der Tragödie* (1872) und *Also sprach Zarathustra* (1883–5) auch auf Nietzsche zu, der Mythen aber keineswegs nur beerben, sondern geradezu usurpieren will¹¹, wie es auch politische, z. T. auf ihn sich berufende Instrumentalisierungen von Mythen beabsichtigen, die sie selbst dann, wenn sie sie auf Ursprüngliches zurückzuführen scheinen, im Grunde rückhaltlos futurisches und dabei zur manipulierbaren Variablen politischer Willensbestimmung depotenzieren.

Ohne jegliche romantische Voraussetzung kommt seither dagegen die ethnografische Erforschung von Mythen aus, die ebenfalls auf ehrwürdige Anfänge zurückblicken kann: sei es auf die Historiografie Herodots, sei es auf die ersten Berichte über Fernreisen in der frühen Neuzeit, auf Reflexionen über das »Barbarische«, wie sie in Michel de Montaignes *Essais* zu finden sind, oder auf Denis Diderots berühmtes *Supplément au voyage de Bougainville*.¹² Claude Lévi-Strauss, der Mitte der 1930er Jahre auf Montaigne und Diderot verweist, wusste natürlich um die Bedeutung der Erfahrung des Fremden in der Antike, um die Bedeutung der europäischen Entdeckungsreisen und des mit ihnen verbundenen Kolonialismus für die moderne Ethnologie.¹³ Doch er behauptete in einem 1937 gehaltenen

10 J. Bollack, *Mythische Deutung und Deutung des Mythos*, in: TuS, 67–119, hier: 67.

11 Und zwar auf eine für einen genealogischen Denker wie Nietzsche höchst erstaunliche, nämlich rigoros identitäre Art und Weise, will er doch die griechischen Mythen der Antike für ein »deutsches Volk« vereinnahmen.

12 A. Diehle, *Die Griechen und die Fremden*, München 1994, 38. Der Autor spricht hier mit Blick auf Herodot bereits von einer »entwickelten Ethnographie und Sozialphilosophie«. Vgl. S. Moravia, *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977, Zweiter Teil; W. Neuber, *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 1991; W. Lepenies, *Soziologische Anthropologie*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977; K.-H. Kohl, *Entzauberter Blick. Das Bild vom guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Frankfurt/M. 1981.

13 C. Lévi-Strauss, *Von Montaigne zu Montaigne*, Frankfurt/M. 2018, 41, 84 ff.

Vortrag über die »revolutionäre Wissenschaft« namens Ethnologie, bei dieser handle es sich ungeachtet dieser Vorgeschichte um eine »sehr junge« Disziplin. Sie sei »gerade erst entstanden«. ¹⁴ Ähnlich kann man bei Mircea Eliade, einem Pionier der komparativen Religionsforschung, lesen: »Die Entdeckung des nicht-europäischen Menschen und seiner geistigen Welt« sei »das wichtigste Phänomen des 20. Jahrhunderts« gewesen. ¹⁵ Doch während Lévi-Strauss menschliches *Leben im Mythischen* weitgehend für eine sicher bald der Vergangenheit angehörende Angelegenheit oraler Kulturen hielt, die noch nicht durch Literarisierung in den Raum der Geschichte eingetreten zu sein schienen, so dass ihre jeweiligen Mythen nicht wie in der griechischen Antike Sache von Dichtern, sondern nur von Priestern sein konnten, legt es Eliade nahezu zeitgleich auf eine *Re-mythisierung* modernen Lebens an, das, wie er meint, als rückhaltlos vergeschichtlichtes außerstande sei, es mit dem Leiden aufzunehmen und ihm standzuhalten. ¹⁶ Als der Geschichte und ihrer Gewalt vollkommen ausgeliefertes könne es dem Leiden im Allgemeinen und dem Leiden an und unter der Geschichte im Besonderen keinerlei Sinn abgewinnen. Erst dadurch werde es schlechterdings unerträglich. Dagegen hält Eliade eine Rekosmisierung menschlichen Lebens für unbedingt notwendig ¹⁷, das andernfalls einer geradezu

14 Ebd., 44. Dazu wäre wissenschaftsgeschichtlich allerdings weit mehr zu sagen; nicht zuletzt mit Blick auf die hier nur *en passant* zu erwähnenden, inzwischen gut dokumentierten Aktivitäten des *Collège de Sociologie*, das v.a. mit Georges Bataille, Roger Caillois und Michel Leiris in den 1930er Jahren ebenfalls um eine Rückgewinnung des Mythischen für die Gegenwart bemüht war, zu einem in politischer Hinsicht fragwürdigen Preis, den Emigranten aus Deutschland aktuell vor Augen hatten, wo der Nationalsozialismus mit seinen »germanischen« und »arischen«, zum »Mythos des 20. Jahrhunderts« (Alfred Rosenberg) hochstilisierten Märchen triumphierte. Zu jener Institution sowie zur politischen Sensibilität von Emigranten wie Hans Mayer, Paul L. Landsberg und Walter Benjamin vgl. D. Hollier (Hg.), *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, Berlin 2012; T. Keller, *Verkörperungen des Dritten im Deutsch-Französischen Verhältnis. Die Stelle der Übertragung*, Leiden, Boston, Paderborn 2018, 516–521. Ricœur wird in diesen Zusammenhängen überhaupt nicht genannt; und die Arbeiten des *Collège de Sociologie* haben, soweit das bislang erkennbar ist, auch kaum erkennbare Spuren in seinem Werk hinterlassen.

15 M. Eliade, *Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuchs*, Wien 1977, 103 [=IM].

16 M. Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr* [1949], Frankfurt/M. 1986, 111, 164 f.

17 Ebd., 22, 174.

weltlosen Profanität¹⁸ überantwortet bleiben müsse, ohne je in Erfahrung zu bringen, was in Wahrheit »ist«. Nur indem es sich, mit »ontologischem Durst«, einem kosmischen, beständigen Sein einordne und es wie in archaischen Lebensformen rituell immer neu gründe, werde es wieder zu religiöser Erfahrung und im gleichen Zug dazu fähig, alles auszuhalten, was ihm widerfährt.¹⁹

Eliade geht so weit, sich gegen jegliche Lektüre (auch von Mythen) auszusprechen, wenn sie dahin führe, dass man sich nur »zerstreue«, also einer im Grunde weltlosen Tätigkeit hingebe, die kein Verhältnis zu dem habe, *was in Wahrheit bestehe*: das Sein, die Welt, der Kosmos.²⁰ So betreibt Eliade nicht nur wie der Kulturanthropologe Lévi-Strauss eine wissenschaftliche Rekonstruktion von Mythen, welche in archaischen Lebensformen noch ein Überleben fristen mögen, die längst zum Untergang verurteilt sind; und er betreibt nicht wie der Romantiker Friedrich Schlegel eine primär imaginative Ästhetisierung einer bestimmten Gattung der literarischen Überlieferung, sondern eine Remythisierung des gelebten Lebens selbst. Denn nur kosmisch fundierte Mythen verbürgen aus seiner Sicht ein *wirklich lebbares* Leben – im Gegensatz zu einer »aufgeklärten« Profanität, die über keinerlei wahre Orientierung verfüge.²¹ Eliades

18 M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* [1957], Frankfurt/M. 1985, 25, 59.

19 M. Eliade, *Mythen, Träume und Mysterien* [1956], Salzburg 1961, 15. Dem widerspricht Ernesto Grassi, obgleich auch er sich an Eliade anlehnt. Dabei gibt er zu bedenken, ob nicht »der Begriff des Religiösen [...] zu einer so nichtssagenden Schablone geworden [ist], daß wir durch seine Nennung höchstens Unlustgefühle im Leser erwecken können« (*Kunst und Mythos* [1957], Revidierte und erweiterte Ausgabe, Frankfurt/M. 1990, 67).

20 Eliade, *Mythen, Träume und Mysterien*, 38.

21 Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 25. Das bestätigt Roland Barthes in seinen in den 1950er Jahren verfassten *Mythologies* – freilich in einem Eliade genau entgegengesetzten Sinn: Mythen beanspruchen nur eine Wahrheit, um eine jeglicher Geschichtlichkeit entzogene Pseudo-Natur zu fingieren. Dabei gehe es tatsächlich gar nicht um Wahrheit, sondern nur um den Gebrauch, den man von allemal künstlich Mythisiertem macht, und darum, die Welt und die Beziehungen zu Anderen »unbeweglich« werden zu lassen. Hier sind Mythen- und Ideologiekritik kaum noch zu unterscheiden. Und jene profane Welt scheint längst unbestreitbare Realität, in der ironischerweise anscheinend jederzeit alles mythisiert werden kann. Vgl. R. Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt/M. 1964, 115, 133, 147. Man käme so schnell an kein Ende, wollte man bilanzieren, wie oft schon einer »aufgeklärten« Profanität die Schuld sowohl am Verlust der

Mythologie soll insofern lehren, warum ohne (speziell ›kosmische‹) Mythen schlechterdings nicht auszukommen sei.

Damit befindet sie sich in einem auf den ersten Blick unüberwindlichen Gegensatz zu einer ebenfalls nahezu zeitgleichen Programmatik der »Entzauberung« (Max Weber²²) alles Mythischen durch fortschreitende Rationalisierung, aus der angeblich unweigerlich eine ›an sich‹ sinn-indifferente Welt hervorgehen muss, sowie im Gegensatz zu einer bis heute vor allem mit dem Namen des Theologen Rudolf Bultmann verknüpften Rhetorik der Entmythologisierung, die Mythen und die sie rechtfertigenden Mythologien in eine zu überwindende Vorgeschichte verweist. Darüber hinaus widerspricht Eliades Mythologie mit ihrem Versuch, eine angeblich ›verlorene‹ mythische Fundierung menschlicher Lebensformen zu rehabilitieren, politischen Instrumentalisierungen von Mythen, die besonders wie die von Georges Sorel propagierten dazu dienen sollten, »sich auf einen Kampf vorzubereiten, um das Bestehende zu zerstören«.²³ So wandte sich Sorel gerade gegen ein naives Leben im Mythischen, wollte aber als politische Waffen einzusetzende neue Mythen keineswegs ganz willkürlich erfinden, sollten sie doch dazu dienen, als wirksame ›soziale‹ Mythen berechtigter Empörung mit ›fortschrittlicher‹ Gewalt zur Sprache zu verhelfen. Dabei war die Funktionsweise von Mythen, der man sich nach Sorels Vorbild auf der politischen Linken wie auf der politischen Rechten bedienen wollte, seinerzeit noch gar nicht erforscht. Das geschieht tatsächlich erst im 20. Jahrhundert und im Rekurs auf eine mytho-poetische Produktivität, die angefangen bei einer ›epischen‹ Funktionsweise der Erinnerung²⁴ über eine prä-narrative Logik menschlichen Tuns und metaphorische Semantik bis hin zur Narrativität, die in Fa-

angeblichen Wahrheit des Mythischen als solchen als auch an der infolgedessen eingetretenen Trostlosigkeit gegeben wurde, die sich die politisch manipulative Instrumentalisierung von Mythen zu Nutzen machen kann. Vgl. bspw. G. Kunert, *Verspätete Monologe*, München 1987, 21 f.

22 Vgl. K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx*, in: C. Seyfarth, W. M. Sprondel (Hg.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Frankfurt/M. 1973, 19–37; E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, München 1972, 14, 354, 392, 397.

23 G. Sorel, *Über die Gewalt* [1906], Frankfurt/M. 1981, 40 f., 145.

24 Vgl. TuS, 688 f. zu Robert Musil und James Joyce.

beln, Märchen, Legenden, Sagen und nationalen Mythen, in denen sich ganze Völker ihrer ›Ursprünge‹ versichern wollen, eine außerordentliche Vielfalt von Textsorten und entsprechenden Sprachspielen (*language games*) hervorbringt.²⁵ Wo letztere ihrerseits auf ihre Ursprünge hin befragt werden, hat es vor allem die Mythenrezeption darüber hinaus mit einer entscheidenden Ambiguität zu tun: Auch da, wo sie sich auf archetypische, paradigmatische und als klassisch geltende Vorbilder wie Homers *Odyssee*, Sophokles' *Antigone*, Aischylos' *Orestie* oder Vergils *Aenaeis* bezieht, muss sie damit rechnen, dass diese keineswegs nur eine bereits bekannte universale Bedeutung zum Vorschein bringen²⁶, sondern in Revisionen münden, die jegliche Modellhaftigkeit austreiben und zur restlosen Aufzehrung des Vorbildcharakters selbst führen können.²⁷

Dafür ist James Joyces *Ulysses* gewiss ein prominentes und bereits vielfach analysiertes Beispiel. Keineswegs war Joyce dazu verurteilt, den Mythos der Odyssee nur nachzuahmen oder in neuartiger Applikation zu variieren, wie es Hermann Broch im *Tod des Vergil* getan (und später auch Ricoeur nahegelegt²⁸) hat. Vielmehr kann Odysseus nun nachträglich wie der Dubliner Anti-Held Bloom dastehen – und seine Reise der ganz normalen ›Irre‹ im »Welt-Alltag«²⁹ der irischen Metropole ähnlich erscheinen. Die Odyssee fungiert keineswegs ein für allemal als archetypische unilaterale Vorlage mit einem invarianten eidetischen Kern³⁰; vielmehr sieht man sie heute anhaltender und radikaler Umdeutung ausgesetzt, durch die spätere Interpretationen stärker werden können als diejenigen Ge-

25 Vgl. P. Ricoeur, *Myth and History*, in: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, New York, London 1987, 273–282.

26 Vgl. Fuhrmann, *Mythos als Wiederholung*, TuS, 132, sowie die Diskussion über »Mythos und Dogma« zur Vorlage von H. Blumenberg ebd., 527–547, hier: 532, und W. Iser, *Der Archetyp als Leerform*, ebd., 369–408, hier: 404.

27 Vgl. K. Stierle, *Mythos als ›Bricolage‹ und zwei Endstufen des Prometheusmythus*, in: TuS, 455–472, hier: 463 f.

28 Vgl. P. Ricoeur, *The human experience of time and narrative*, in: *Research in Phenomenology IX* (1979), 17–34, hier: 31; Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, wo auf Joyce ausführlich eingegangen wird; H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* [1979], Frankfurt/M. 1996, 87 f. [=AM].

29 H. Broch, *Dichten und Erkennen*, Zürich 1955, 187 ff.

30 Wie es Eliade zu unterstellen scheint, wenn er sagt, jede Emigration sei im Grunde eine Odyssee und auch Joyce habe nur eine Wiederholung des Exemplarischen vorgelegt, wie es sich bei Homer finde (IM, 208, 248 ff.).

schichten, die durch sie reinterpretiert werden.³¹ Das Gleiche kann von Franz Kafkas *Prometheus*, von seinen Erzählungen *Die Wahrheit über Sancho Pansa* und *Das Schweigen der Sirenen* und auch von Albert Camus' *Der Mythos von Sisyphos* gesagt werden:³² indem sie Mythen radikal revidieren, an die sie sich anlehnen, entbinden sich diese Texte von deren narrativ tradiertem Maßgeblichkeit und werfen die offene Frage auf, ob sie nicht ihrerseits als maßgebend gelten dürfen, indem sie zum Vorschein bringen, wie das menschliche Leben ›irrt‹, nicht zum Ausgangspunkt zurückfindet und sich nicht durch Mythen und Mythologien narrativ seiner Wirklichkeit versichern kann, sondern einer Unwirklichkeit, Rückkehrlosigkeit und unaufhebbar, nirgends sesshaft werdendem Exiliertsein in allenfalls transitorischem Sinn ausgesetzt bleibt, der sich nicht als ›ursprünglicher‹ deuten lässt – oder wenn, dann doch in einem ironischerweise ganz neuen, allerdings wiederum zur Mythisierung tendierenden Sinn.

So wird durch Autoren wie Joyce, Kafka und Broch radikal fragwürdig, wie Mythos und Leben zusammengehören. Während die zu ihrer Zeit sich überhaupt erst formierende junge Wissenschaft Ethnologie beide Begriffe mit Blick auf außer-europäische, archaische, orale, einerseits noch nicht in die moderne Geschichte eingetretene, andererseits zum baldigen Untergang durch sie verurteilte Kulturen zur Identität einer *mythischen Lebensform* zusammenzieht, sieht sich die eurozentrische Mythenrezeption mit einem bereits in der Antike feststellbaren weitgehenden *Auseinandertreten von Leben und Mythos* konfrontiert, so dass der Eindruck entstehen kann, man habe es in beiden Fällen unter dem gleichen Begriff ›Mythos‹ mit geradezu gegensätzlichen Sachverhalten zu tun.³³ Zudem wirft die Ethnologie Fragen der nachträglichen Interpretation von Mythen auf, die nicht-literarischen Kulturen fremd sein müssen, insofern sie keine schriftliche Überlieferung und keine entsprechende Gattung kennen. Darüber hinaus zieht man eine Radikalität nachträglicher

31 »Heute, so sagt Borges, kommt *Ulysses* vor der *Odysee* und sagt diese voraus«, konstatiert George Steiner in: *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München, Wien 1990, 26 f., 169; vgl., was die *Odysee* und die *Aenaeis* angeht, auch B. Cassin, *Nostalgie. Wann sind wir wirklich zuhause?*, Berlin 2021, sowie die Rez. d. Vf. in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 75, Nr. 2 (2022), 127–135.

32 Vgl. Iser, *Der Archetyp als Leerform*, 403–407.

33 Vgl. aber E. Leach, *Claude Lévi-Strauss*, München 1971, Kap. 4.

Umdeutungen in Betracht, die bis hin zu einer rigorosen politischen Instrumentalisierbarkeit von Mythen reichen, welche sich um deren ›originäre‹ Bedeutung nicht im Geringsten schert. Wo Mythen im Dienst der Propaganda einer »Neuen Mythologie« politisch implementiert werden, treten sie in diametralen, aber gerade verleugneten Gegensatz zur Identität eines *mythisch verfassten* Lebens. Das zu remythisierende Leben wird dann nur noch als indifferentes Objekt einer politischen Technik behandelt, die eine derartige Identität bloß nachahmt und das Nachahmen selbst kaschiert.

Darauf wurde man nach einschlägigen Erfahrungen mit eminent gewaltsamen politischen Remythisierungsprojekten im Rahmen eines totalitären Systems wie des sogenannten Dritten Reiches³⁴ aufmerksam und sah sich infolgedessen dazu veranlasst, dem Zusammenhang von Leben und Mythos auf den Grund zu gehen, wie es dann in konzertiertem Vorgehen von sprachphilosophisch-symboltheoretischer, ethnologischer, semiotischer und hermeneutischer Seite geschehen ist. Wie kein anderer hat Ricœur alle diese Zugänge miteinander zu verbinden versucht und sich dabei dazu gezwungen gesehen, den Sinn von Sprache als *langage, parole* und *langue*, als Rede, Diskurs und System, als in Lebensformen realisiertes Medium des Verstehens und als überlieferte Ressource einer Hermeneutik interpretierbaren Sinns neu zu bestimmen bzw. gegen Reduktionen zu verteidigen, die von verschiedenen Seiten drohten. Die Beschränkung kommunizierbaren Sinns auf die menschliche Rede (wie sie Ricœur bei Merleau-Ponty anzutreffen meinte³⁵) schien ihm ebenso verfehlt wie deren Vernachlässigung in semiotischen Beschreibungen der Sprache als System oder Ensemble synchroner Strukturen

34 Zu diesem Hintergrund vgl. das instruktive Nachwort der Herausgeber A. Nicholls und F. Heidenreich in: H. Blumenberg, *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, Berlin 2014, 83–146. Nietzsche, in dessen Schrift *Die Geburt der Tragödie* bereits unheilvoll der Begriff eines »Führers« auftaucht, der das (deutsche) Volk an seine ursprüngliche Mythik und Tragik erinnern soll, spielt für Ricœur mitsamt der politischen Erblasten, die damit verbunden sind (siehe dazu B. H. F. Taureck, *Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum*, Leipzig 2000), keine besondere Rolle.

35 P. Ricœur, *New Developments in Phenomenology in France: The Phenomenology of Language*, in: *Social Research* 43, no. 1 (1967), 1–30; ders., *Philosophie et langage*, in: R. Klibanski (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 272–295; vgl. bes. M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt* [1969], München 1984, 27–146.

nach linguistischem Vorbild, das seinerzeit einer Geschichtlichkeit nicht Rechnung zu tragen vermochte, ohne die sich nach Ricœurs Überzeugung eine metaphorisch, symbolisch, semantisch und mythisch reichhaltige, allerdings permanenter Reinterpretation bedürftige Überlieferung gar nicht angemessen vorstellen lässt, die nach 1945 wie nie zuvor die Frage aufwerfen musste, unter Rückgriff auf welche Sinn-Ressourcen überhaupt noch eine Zukunft anzubahnen wäre, die nicht derart verfinstert sein müsste wie die Gegenwart.³⁶

Bei Eliade, Ricœurs späterem Chicagoer Kollegen³⁷, kommt die geschichtlich-politische Gegenwart nur noch als Schrecken in Betracht. Und Lévi-Strauss zog es erklärtermaßen vor, den Menschen im Denken der sozialen Strukturen, in denen sich sein Leben reproduziert, »aufzulösen«³⁸, statt ihn sich der Gewalt einer angeblich dialektisch verfahrenen, weiterhin ungeachtet aller Desaster fortschrittlichen Vernunft unterworfen vorzustellen, wie es bei Sartre der Fall war.³⁹ So stimmten beide, Lévi-Strauss und Eliade, wie so

36 Bereits in seinem Buch *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947, spricht Ricœur von Mythen als »ultime ressource du philosophe« (47).

37 Die einschlägige Vorgeschichte, gemeinsame Seminare usw. kommentiert F. Dosse in *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005)*, Paris 2008, bes. 457 ff., siehe auch: P. Ricœur, *La Critique et la Conviction. Conversations avec F. Azouvi et M. de Launay*, Paris 1995, ch. 1.

38 Diese bekanntlich auch bei Foucault anzutreffende Rhetorik sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich das Denken der Genannten, besonders Lévi-Strauss' und Eliades, aber auch Michel Foucaults, im Hinblick auf Mythen z.T. aus den gleichen Quellen speiste, nicht zuletzt aus Georges Dumézils Forschungen (vgl. die Hinweise bei D. Eribon, *Michel Foucault. Eine Biografie*, Frankfurt/M. 1991, 126). Auch zwischen Ricœur und dem (frühen) Foucault (der Ricœur später gelegentlich mit offener Geringschätzung bedachte; s. ebd., 269 f.), besteht eine viel größere Nähe, als gemeinhin angenommen wird, wenn man bedenkt, dass beide, anfangs intensive Jaspers-Leser, unter dem Eindruck von »Grenzerfahrungen« und des Tragischen standen, von dem Foucault dann allerdings in *Folie et déraison* (1961; dt. *Wahnsinn und Gesellschaft*) in Richtung einer Vernunftkritik abzweigt, die keine Gemeinsamkeit mehr mit dem hat, was man Ricœurs Kantianismus nennen kann (vgl. ebd., 153). Das gilt auch für Foucaults als *Archäologie des Wissens* deklarierten Anschluss an jene »Philosophen des Begriffs« (Jean Cavailles, Gaston Bachelard, Georges Canguilhem), die sich von allem, was sie für »Humanismus«, »Existenzialismus« und »Phänomenologie« hielten, mehr oder weniger dezidiert absetzten (s. ebd., 167).

39 Vgl. J.-P. Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft. 1. Band. Theorie der gesellschaftlichen Praxis* [1960], Reinbek 1967, 112 f., 510 ff., wo Lévi-Strauss ausführ-

viele andere in den Chor all jener ein, die seinerzeit weder den Begriff einer alles und jeden rückhaltlos umfassenden Geschichte noch gar einer auf sie zugeschnittenen Geschichtsphilosophie weiterhin verteidigen wollten. Die entsprechende Skepsis teilte Ricœur – vor allem, was letztere angeht. Doch war er zu keiner Zeit bereit, den Begriff der Geschichte preiszugeben; jedenfalls nicht so, dass jegliche menschliche Mitverantwortung dafür, wie sie zukünftig Gestalt annehmen wird, gleich mit aus dem Blick gerät.⁴⁰ Im Gegenteil begab er sich auf lange, bis in sein Spätwerk reichende Wege der Rekonstruktion ihrer Grundlagen in symbolischen, mythischen und metaphorischen Dimensionen menschlichen Lebens, deren Geschichtlichkeit nach 1945 allerdings nicht mehr selbstverständlich in Anspruch zu nehmen war; schon gar nicht im Zuge einer bloß restaurativen oder politisch-instrumentellen Remythisierung und angebliche mythische Substanz bloß nachahmenden Remythologisierung. In dieser Hinsicht sind nach 1945 Voraussetzungen der Erforschung des Mythischen ins Spiel gekommen, ohne die diese Wege nicht verständlich werden.

2. Zwischen gelebten und politisierten Mythen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (a)

Dass Menschen seit alters *in Mythen als »Bildern«* gelebt haben, die sie als solche nicht erkannten, zumal sie ihnen niemals bloß Bilder waren, die anderes repräsentieren müssten, konnte erst deutlich werden, nachdem ein solches, mythisch verfasstes Leben *nicht* mehr

lich besprochen wird, sowie C. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* [1962], Frankfurt/M. 21977, Kap. IX. Die für letzteren entscheidende Differenzierung zwischen »heißen« und »kalten« Gesellschaften (bzw. gesellschaftlichen Zeiten und deren relativer Gewichtung) spielt bei Ricœur, soweit ich sehe, keine besondere Rolle.

40 In diesem Punkt ist Ricœur nicht weit von Nietzsche, wo dieser ungeachtet des mit William Shakespeare und Arthur Schopenhauer aufgefassten »furchtbaren Vernichtungstreiben[s] der sogenannten Weltgeschichte« nicht völlig auf eine »Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt« verzichten will (*Die Geburt der Tragödie*, in: KSA I, 9–156, hier: 56; *Unzeitgemäße Betrachtungen IV*, in: KSA I, 429–510, hier: 445).

ungebrochen möglich war. Zuvor soll es sich dagegen um kulturelle »Bildwelten« gehandelt haben, wie Ernst Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* Mitte der 1920er Jahre schrieb, in denen zunächst die »Wirklichkeit« gegeben ist, in der Menschen kraft symbolischer Gestaltung leben bzw. *die sie selbst leben*, indem sie sie durch ihr kulturelles Leben hervorbringen.⁴¹ Dabei kommt es scheinbar zu Antworten auf alle das menschliche, in die Natur, die Welt bzw. den Kosmos eingefügte Leben betreffenden Fragen, die als solche allerdings vielfach erst wiederentdeckt werden mussten. Denn *gelebte Antworten*, wie sie in mythisch verfassten Lebensformen vorliegen, lassen die praktischen Kontexte vergessen, aus denen sie hervorgehen. Nachträglich mag man wissen wollen, was sie besagen sollten oder was ihre »Funktion« war. Und dann wird, nach Hans Blumenbergs Beobachtung, das zunächst an Mythen »Unverständene für eine alte Antwort« gehalten, zu der erst noch »die passende Frage gesucht werden muß«.⁴²

41 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* [1923], Darmstadt 1977, 48, 51; vgl. ders., *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften* [1921/2], in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1977, 169–200, hier: 174 ff.; H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotenzial des Mythos*, in: TuS, 11–66, hier: 14.

42 TuS, 34; E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken* [1924], Darmstadt 1977, 285. Vor allem auf das Unverständene und letztlich nicht begrifflich Fassbare stellt Blumenbergs mit seiner Studie über *Licht als Metapher der Wahrheit* (1957) einsetzendes Projekt einer Metaphorologie ab, das, beginnend mit *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979), schließlich in eine *Theorie der Unbegrifflichkeit* (2007) eingeht. Diese verzichtet im Gegensatz zu Ricœur ganz auf kerygmatische Präntionen und, qua Metaphorologie, auch weitgehend auf praktische Perspektiven der Gewährleistung einer bewohnbaren Welt, für die es kaum genügen dürfte, in ihr mit metaphorischen Mitteln angesichts einer überwältigenden Wirklichkeit irgendwie auszukommen. Aus Blumenbergs Sicht geht es ja vor allem darum, wie ein biologisch unzureichend ausgestattetes Wesen, »dem Wesentliches mangelt«, vermittels eigener Leistungen überleben kann, für welche die Metapher exemplarisch steht (H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 115, 124). Über solche Kompensationsgedanken geht Ricœur weit hinaus. Jedoch verbindet ihn hinsichtlich der von Blumenberg betonten anthropologisch »konstitutionellen« Bedeutung des Metaphorischen ebenso wie hinsichtlich seines Interesses, Metaphern und Begriffe in ein fruchtbares Wechselverhältnis zu bringen, viel mit dem Projekt seines auf parallelen Bahnen wandelnden Kollegen (vgl. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Sonderdruck aus dem *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd. 6, Bonn 1960, 106). Zu entsprechenden Ansatzpunkten

In einem 1952 erschienenen Aufsatz über *Zeit, Mythos und Glaube* stellte Jan Patočka in diesem Sinne fest: »Der Mythos gelangt nirgends zu einer wirklichen Frage, sondern nur zu rätselhaften und monströsen Bildern. Alles im Mythos ist Realität, ein Äußeres, eine Vorstellung, mit der wir konfrontiert werden; es fehlt ihm völlig an gedanklicher Konstruktion. Der Mythos erzählt, und im Sinn der Erzählung ist sein universelles Wissen enthalten: Er ›besitzt Antworten, noch bevor Fragen gestellt werden.«⁴³ Unter der Voraussetzung, keine klare Abgrenzungen zwischen Vorstellung und Realität, Sein und Schein, Wesen und Erscheinung usw. zu kennen, entgeht dem Mythos demnach nichts, auch der »Un-Sinn« nicht.⁴⁴ Erst die neolithische Revolution bringt ihn im Zuge einer »ersten Erschütterung«, wie Patočka schreibt, an die Grenzen des Fraglichen, das als solches radikal aufbricht, wo alles einfache Akzeptieren von Gegebenem, Vorgefundenem, Überliefertem und bloßem Hörensagen aufhört und stattdessen ein »*sich aussetzendes Leben*« anfangen muss, das sich als »anders« erweisen wird, als »frei« und insofern »ohne Zuflucht« bei vermeintlich fertig vorliegenden Antworten.⁴⁵ Fraglich ist seither allerdings, ob auf diese Weise ein früher oder später restlos zu entmythisierendes bzw. zu entmythologisierendes Leben beginnen musste.

Immerhin lassen jedoch bereits die ältesten Thematisierungen von Mythen als *Mythen* in der griechischen Antike erkennen, dass man nicht mehr ungebrochen unter ihrem Eindruck lebte. Hans Blumenberg siedelt sie zwischen »in der Passivität dämonischer Gebanntheit« erlebtem *Terror* einerseits und der *Poesie* »imaginärer Ausschweifung anthropomorpher Aneignung der Welt« andererseits an und gibt damit einer voluminösen Bestandsaufnahme heutiger

siehe die Beiträge von R. Konersmann und R. Zill in: F. J. Wetz, H. Timm (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt/M. 1999, 121–141, 164–183, sowie A. Friedrich, *Metaphorologie der Vernetzung. Zur Theorie kultureller Leitmetaphern*, Paderborn 2015, Kap. VII.

43 J. Patočka, *Zeit, Mythos und Glaube*, in: ders., *Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften*, Stuttgart 1987, 70–84, hier: 78.

44 J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1988, 236 [=KE].

45 Ebd., 233, 62, 65. Hervorhebungen im Vorangegangenen v. BL.

»Probleme der Mythenrezeption« die leitenden Stichworte vor.⁴⁶ Dabei insistiert er darauf, dass seinerzeit jeder das Recht gehabt habe, an erzählte Mythen zu glauben oder ihnen keinerlei Glauben zu schenken. Einer normativen Theologie seien sie nicht unterworfen gewesen. Die alte griechische Mythologie habe nicht den Glauben, sondern allenfalls die Phantasie beherrscht – und das auch nur in Spielräumen »angenehme[r] Zweideutigkeiten«, die die Freiheit menschlicher Imagination nicht übermäßig eingeengt hätten. So sehr sich diese Mythologie noch auf eine als ›kosmisch‹ aufgefasste Welt bezogen haben mag, so wenig sei sie noch dazu in der Lage gewesen, die damaligen Lebensformen (*bíoi*) durchgängig und »konsequent« zu prägen.⁴⁷

Für Paul Veyne, der davon offenbar ebenfalls überzeugt ist, gründeten sich die Mythen der alten Griechen lediglich auf zunächst weitgehend unkritische Formen eines Glaubens und Vertrauens, das man anderen schenkte, die ihrerseits davon erzählten, was »man sagt«. ⁴⁸ Nicht nur zeigte sich dabei das ›Glauben‹ in sehr unterschiedlichen, naiven, aber auch begrenzten Formen⁴⁹; es war auch keineswegs ausgeschlossen, nicht mehr alles glauben zu *müssen* oder sich lieber auf Zwischeninstanzen wie Zeugen und Ermittler verlassen zu *wollen*, zumal wenn es darum ging, sich auf eine mehr oder weniger weit entfernte Vergangenheit zu beziehen.⁵⁰ Bedenkt

46 Die als solche allerdings energisch angefochten worden sind; vgl. TuS, 528 f., 533, 540 ff., 546. Es ist im Übrigen ein Desiderat, Querverbindungen zwischen Ricoeur und Blumenberg weiter als bisher nachzugehen, dessen Interessen am Mythischen bis weit in die 1950er Jahre zurückgehen, wie jetzt seine *Schriften zur Literatur 1945–1958*, Berlin 2017, deutlich machen. Auf die sich daran anschließende Entwicklung von der frühen Metaphorologie über die Theorie der Unbegrifflichkeit bis zu den *Höhlenausgängen* sei hier nur am Rande hingewiesen. Siehe dazu den Beitrag von Alexander Friedrich in diesem Band.

47 Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotenzial des Mythos*, 17, 19. Jene Bestandsaufnahme geht auf eine Tagung im Jahre 1968 zurück. Querverbindungen zu Ricoeur sind nur marginal festzustellen (TuS, 458, 634). Umgekehrt hat Ricoeur die durch die vielbändige Reihe »Poetik und Hermeneutik« angestoßenen Forschungen offenbar nicht wahrgenommen.

48 Veyne, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?*, 35, 40 ff., 94, 160, 162.

49 Ebd., 160 f., Anm. 33, wo Veyne unter Verweis auf Jean Piaget von diesem zunächst als »banal« eingestuftem Befund aus dazu übergeht, ähnlich wie Michel Foucault die Heterogenität verschiedener »Wahrheitsregime« anzunehmen, was einer eindeutigen Vorherrschaft mythischer Vorstellungen widerstreiten soll.

50 Ebd., 25, 28 f., 47.

man nicht die praktische, auf Weisen des Weitersagens sich stützende Funktionsweise von Mythen in mythischen Lebensformen und die unterschiedlichen Formen des Glaubens an sie, so kommt es leicht zu einem »Mythos der Mythologie«, der *uns* daran glauben lässt, mythische Gehalte hätten ›archaisches‹ Leben ganz und gar bestimmt, und zwar gemäß einer Vorstellung von der praktischen Bedeutung von Mythen, die man sich erst später von ihnen gemacht hat, nachdem sie diese Macht bereits weitgehend eingebüßt zu haben scheinen.⁵¹ Blumenberg spricht stattdessen von einem »*im Vergessen*« *mythischen Sinnes* »*lebendig Gebliebenen*«, das einer erklärenden Paraphrase bedürfe, die Mythen ironischerweise erst im Zuge ihrer Ausdeutung mächtig erscheinen lasse. So wird »Mythologie [...] nur als in ihre Rezeption übergegangene angetroffen«, die ihrerseits mit interpretativer Macht eine fragwürdige Remythisierung betreibt, wenn sie glauben macht, ›früher‹ habe man Mythen in ungebrochenem Glauben an sie wirklich gelebt (TuS, 32 ff.).

Zusätzliche Gründe dafür, einem Mythos der Mythologie mit großer Skepsis zu begegnen, ergeben sich aus der »neuen Macht mythischen Denkens«, das ihm in der Gegenwart politisch zugewachsen ist, wie Ernst Cassirer gleich zu Beginn seiner kurz vor Kriegsende (1945) abgeschlossenen Studie über den *Mythus des Staates* feststellte, nachdem er bereits im Kontext seiner *Philosophie der symbolischen Formen* untersucht hatte, was unter mythischem Denken und unter ›dem‹ »Mythos als Lebensform« vorzustellen ist.⁵² War es Cassirer zunächst darum gegangen, die ›geistigen‹ Funktionen des Mythos herauszuarbeiten (statt ihn als primitives, konfuses, letztlich bloß irrationales Phänomen abzutun), so befürchtete er in den 1940er Jahren eine vollkommene Niederlage rationalen Denkens durch eine zuvor seines Erachtens ungekannte Macht des Mythischen, die, weit über Erzählungen hinausgehend, auf die sich die

51 TuS, 28, 36. Auch Nietzsche scheint, ohne Veynes spätere Fragen aufzuwerfen, jener Mythologie aufzusitzen, wo er der antiken mythischen Welt in der Sicht der damals Lebenden »gleiche[] Realität und Glaubwürdigkeit« bescheinigt; vgl. KSA I, 55.

52 E. Cassirer, *Der Mythus des Staates* [1946/7], Hamburg ²2016, 7 [=MdS]; ders., *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Dritter Abschnitt; E. W. Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie: Studien zur Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 1996, 42.

Etymologie des griechischen Begriffs *mythos* zunächst bezog (MdS, 35), politisch und manipulativ radikal in die gegenwärtigen Lebensformen der Menschen einzugreifen und sie schließlich wie im sogenannten Dritten Reich, aus dem Cassirer hatte emigrieren müssen, zu verfälschen drohte. Dabei lief die historisch-philologische, ethnologische, soziologische und religionsgeschichtliche Forschung, an die Cassirer in den 1920er Jahren zunächst anknüpfte, geradezu auf eine Identität von Mythos und Lebensform hinaus. Die archaischen, mythisch verfassten Lebensformen, denen man sich mit Edward B. Tyler und Henri Lévy-Bruhl, Emile Durkheim, James G. Frazer, Marcel Mauss u.a. zuwandte, kannten offenbar kein instrumentelles Verhältnis zu Mythen, wie es in einer geradezu inflationären Politisierung mehr oder weniger willkürlich herbeizitiert Mythen zu Cassirers Lebzeiten zum Vorschein kam, der nicht zuletzt deshalb an die rigorose *politische* Mythen-Kritik Platons erinnerte. »Von allen Dingen auf der Welt ist der Mythos das ungezügeltste und unmäßigste« und läuft wie nichts anderes der »dialektischen« Aufgabe zuwider, »das Unbegrenzte auf bestimmtes Maß zurückzuführen, dem Grenzenlosen Grenzen zu setzen« (MdS, 102 f.). Auf diese Weise drohte der Mythos die Grundlagen jedes Staates zu zunichte zu machen (MdS, 89), zumal in verzweifelten Lagen, wo die Menschen zu verzweifelten Mitteln zu greifen neigen.⁵³

Als ein solches Mittel begriff Cassirer speziell politische Mythen (MdS, 363), wie sie der Nationalsozialismus instrumentalisiert hatte, der bewiesen zu haben schien, dass »der Mythos [...] nicht wirklich besiegt und unterdrückt« werden konnte. Vielmehr sei er »immer da, [...] auf seine Stunde und Gelegenheit wartend. Diese Stunde kommt, sobald die anderen bindenden Kräfte im sozialen Leben des Menschen aus dem einen oder anderen Grunde ihre Kraft verlieren und nicht länger imstande sind, die dämonischen mythischen Kräfte zu bekämpfen« (MdS, 364). Von derartigen Kräften *so* zu reden, als würden sie die Menschen nur wie ihnen gänzlich Fremdes heimsuchen, kann allerdings wiederum auf eine Mythisierung des Mythischen selbst hinauslaufen, das, wie Cassirer selbst betont,

53 Dagegen bedurfte aus Nietzsches Sicht jeder Staat mythischer Grundlagen (KSA I, 145); und dem Grenzenlosen Grenzen zu setzen, statt es dionysisch zu affirmieren und ästhetisch darzustellen, wäre ihm als gänzlich abwegig erschienen.

»sogar in primitiven Gesellschaften, wo Mythos das Ganze des sozialen Fühlens und des sozialen Lebens des Menschen durchdringt, [...] nicht immer auf gleiche Weise« und »in der gleichen Stärke« wirksam ist (MdS, 361). Es gebe sogar in solchen Gesellschaften stets eine »weltliche Sphäre«, die »vollständig von der Erfahrung und Vernunft kontrolliert ist und vollständig unberührt von allen mystischen Elementen« bleibe (MdS, 362). Das habe sich erst seit 1933 durch eine politische »Technik des Mythos« geändert⁵⁴; und zwar derart durchgreifend, dass es nur noch »wenige Worte« zu geben scheint, »die die allgemeine Zerstörung überlebt haben«, zu der es aus Cassirers Sicht gerade deshalb gekommen ist, weil man das menschliche Leben radikal politischer Verfügungsmacht zu unterwerfen versucht hat. Gemeint ist hier nicht weniger als die Zerstörung der »ganze[n] Form unseres sozialen Lebens« (MdS, 367 ff.) – gerade durch politische Versuche, eine bloß imitierte Substantialität und Identität von Mythos und Lebensform herzustellen. »So absurd und unangemessen, so phantastisch und lächerlich« man die neuen politischen Mythen zunächst gefunden hat, so fatal war es, sie in dieser Hinsicht nicht recht ernst zu nehmen. Diesen »Fehler« dürfe man keinesfalls wiederholen. Denn was durch die Instrumentalisierung politischer Mythen drohte, sei geradezu eine Zerstörung der »Logik der sozialen Welt«, die, wie Cassirer noch hoffte, »nicht ungestraft verletzt werden« könne (MdS, 387 f.).

Cassirer, der am 13. April 1945 in New York verstarb, hat mit diesen quasi testamentarischen, mahnenden Worten der philosophischen Erforschung von Mythen und Mythisierungen, Mythologien und Mythologisierungen, die nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ganz neu einsetzen musste, gleich Mehreres ins Stammbuch geschrieben: Es handelt sich bei Mythen ursprünglich um eine Angelegenheit von Lebensformen, die zu keiner Zeit ›restlos‹ mythisch bestimmt waren. Das droht erst durch eine politische Instrumentalisierung von Mythen, die die Philosophie dazu zwingt, sich kritisch zu ihnen zu verhalten. Andernfalls macht sie sich einer Mythisierung des Mythischen selbst schuldig, die einerseits die das Leben angeblich durchgreifende Macht von Mythen überschätzt und andererseits übersieht, welchen Anteil eine erst unserer Zeit zu verdankende Politisierung des Mythischen daran hat. Weit entfernt, letzteres ins

54 Vgl. weiter unten Anm. 125 zu Hermann Broch.

Reich einer archaischen Vorvergangenheit verweisen zu können, sieht sich die Philosophie des Mythos bzw. des Mythischen mit einer Überfülle mythischer Gehalte konfrontiert, deren Fundierung in kulturellen Lebensformen zwar fraglich erscheint.⁵⁵ Es kann jedoch nicht einfach davon ausgegangen werden, wir lebten bereits in einem weitgehend entmythisierten bzw. entmythologisierten Zeitalter. Das anzunehmen, würde auf einen Mythos der Aufklärung über Mythen hinauslaufen, die speziell als politisch Bedrohliches unweigerlich im Spiel bleiben, wie Cassirer glaubte.

3. Entmythologisierung im Kontext einer Überfülle von Mythologemen: Voraussetzungen der Erforschung von Mythen nach 1945 (b)

In einer unaufhebbaren Pluralität von kulturellen Gedächtnissen⁵⁶ ist uns eine Vielzahl von Mythen überliefert, die sich im Rahmen der von Herbert Jennings Rose, Robert v. Ranke-Graves und vielen anderen rekonstruierten griechischen Mythologie als komplex miteinander verflochten, aber auch, wie besonders im Fall der Sagen von Orpheus' Trauer und Odysseus' Irren durch die Welt, als von ihrem früheren Kontext abgespaltene Mythologeme bis in die Gegenwart hinein transponierbar erwiesen haben.⁵⁷ Dank komparativer anthropologischer, religionshistorischer und ethnologischer For-

55 Allerdings vermittelt das überreichliche Vorhandensein von Mythen und Mythologemen keineswegs ohne Weiteres auch eine »ursprüngliche Sinnfülle« (vgl. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969/2013], Paris 2017, 53–97 [=CI]; dt.: *Struktur und Hermeneutik* [1963], in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973 [=HuS], 37–79, hier: 39 f.). Im Gegenteil kann sich deren Überlieferung auch in dem Maße erschöpfen, wie sie Symbole mythologisiert und dabei deren Bedeutung gleichsam gerinnen lässt. Dann käme der Mythos einer toten Überlieferung gleich; und nur gegen ihn wäre diese wieder zum Leben zu erwecken.

56 Zum Begriff des kulturellen Gedächtnisses vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

57 Vgl. Blumenberg, AM, 193; TuS, 65; W. Storch (Hg.), *Mythos Orpheus. Texte von Vergil bis Ingeborg Bachmann*, Leipzig³2001.

schungen, die längst den europäischen kulturhistorischen Rahmen gesprengt haben, sind in dieser Mythologie Grundmotive erkennbar geworden, die sich weltweit im Erbe archaischer und schriftloser, aber auch hochkultureller Lebensformen erkennen lassen. Diese Motive betreffen vor allem die Frage, woher die Menschen kommen, woraus sie abstammen, was sie als solche ausmacht, was sich im Zeichen ihrer Ursprünge zugetragen hat und wie die von letzteren sich ableitende Gegenwart und Zukunft im Ganzen ihrer jeweiligen Welt zu verstehen ist, sei es in der Form rituell zu gewährleistender Wiederholung der Ursprünge, sei es als deren Verlust, Verrat oder Überwindung. Stammen sie, als Autochthone, von der Erde oder von einem Urelternpaar ab⁵⁸ – oder verdankt sich ihre Existenz dem Licht⁵⁹, dem ›Wort‹⁶⁰, der Sprache oder dem Raub des Feuers⁶¹? Erinnern sie sich daran – oder haben sie ihre Ursprünge vergessen, um sie womöglich gerade deshalb auf fatale Weise zu wiederholen? Ist die Form der Wiederholung am Ende nur dank der Erinnerung an Mythen zu verstehen, die davon erzählen, wie ›der Mensch‹ seine Grenzen übertreten konnte, sei es, um schuldig zu werden, sei es, um sich fortan seiner selbst schämen zu müssen⁶² oder um endlich von all dem frei zu sein? Lehren Mythen in der Form exemplarischer bzw. paradigmatischer Geschichten, die sich in einer nicht datierbaren, *legendären Zeit*⁶³ zugetragen zu haben scheinen, wie ›der Mensch‹ werden konnte, was er nunmehr unabänderlich zu sein hat: ein schuldiges, sich seiner selbst schämendes, um seine in-

58 Vgl. A. O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen* [1936/1964], Frankfurt/M. 1985, 323, 351; C. Jamme, »Gott an hat ein Gewand«. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1991, 204, 217; E. Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen 1933, 172.

59 Vgl. AM, 194, 225, 229.

60 AM, 621.

61 AM, 129, 394, 422, 508.

62 Vgl. AM, 364.

63 Vgl. den Begriff der mythischen bzw. remythisierten Zeit in: P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 166 f., 215 [=ZEIII] (frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 154 f., 196 f. [=TRIII]), sowie die Unterscheidung von mythischem Anfang und *arché* ebd., 420 f. (TRIII, 377 f.). Letztere soll »wiederholt« bzw. in die Gegenwart wieder eingeholt werden, aber als letztlich unerforschliches »Mysterium der Zeit« im Verhältnis zu ihrem Anderen (ebd. 432, 437/TRIII, 388, 392). Von einer bloßen Überwindung des Mythischen kann auch hier keine Rede sein.

nere Einheit und um seine frühere bruchlose Verbundenheit mit der Natur gebrachtes, gerade deshalb in seiner Freiheit zugleich unfreies Un-Wesen, das sich schicksalhaft oder tragischerweise immer wieder in Verhältnisse und Taten verstrickt, die ihn von sich selbst, von Anderen, von der Natur und von seinen eigenen Ursprüngen trennen, an die er sich eben deshalb immer wieder zu erinnern hat und die er auf diese Weise zu erneuern versuchen muss? Oder lähmt die Erinnerung an diese Geschichten nur eine rückhaltlose Freiheit, die sich über die Scham genauso hinwegsetzen kann wie über jede Schuld und die keineswegs einem vermeintlichen Paradies nachzutruern braucht, in dem sie angeblich von beidem nicht belastet gewesen sein musste?⁶⁴ War ihr nicht seit jeher ›alles erlaubt‹? Konnte sie nicht jedes Verbot und jedes Gesetz übertreten und sogar die Übertretung als solche verneinen? Oder haben erste, ›ursprüngliche‹ Untaten unvermeidlich *beides* auf den Plan gerufen: das Gesetz und die Übertretung, das Verbot und die Versuchung, sich ihm zu widersetzen?⁶⁶

Genau dies: wie sie zu interpretieren sind, lehren Mythen keineswegs ohne Weiteres und von sich aus. Im Gegenteil: sie nähren des öfteren den Verdacht, sie sollten kaschieren, bannen oder leugnen, wogegen sie sich wenden – vor allem die überwältigenden Schrecken, denen sich menschliches Leben seit jeher auf der Welt ausgesetzt sah.⁶⁷ Kritische Nachfragen wie die, wie es sich zu mythisch verarbeiteter, ›gedichteter‹, rituell wiederholter und narrativ verge-

64 Vgl. Patočka, KE, 234.

65 A. Camus, *Der Mensch in der Revolte* [1951], Reinbek 1969, 50. Oder handelt es sich hier um einen totalitären Mythos, der glauben machen sollte, alles sei erlaubt, wogegen Hannah Arendt nach Ricœurs Einschätzung ihren Versuch setzte, »die Bedingungen einer nicht-totalitären Welt zu denken«? P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 229; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 238.

66 Vgl. G. Bataille, *Die Literatur und das Böse*, München 1987, 183 unter Verweis auf Marcel Mauss' Begriff der Transgression und Roger Caillois, sowie Vf., *Leidenschaftliche Souveränität und Unannehmbarkeit der Gewalt. Georges Bataille im Kontext politischer Theorie*, in: M. Riekenberg (Hg.), *Die Gewaltsoziologie Georges Batailles*, Leipzig 2012, 123–150.

67 TuS, 23, 33, 49 f.; W. Lange, *Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche*, in: K. H. Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt/M. 1983, 111–137, hier: 115, 117, 120 [=MuM].

genwärtiger Wirklichkeit verhalten hat, wurden erst durch eine Erforschung von Mythen auf den Plan gerufen, die der mythopoeisch-imaginativen Kraft mündlicher Überlieferung weniger denn je unterworfen war und sie vielfach *als nur noch lesbares* ›Kulturgut‹ vorfand.⁶⁸ Von Mythen hörte sie kaum mehr; man las allenfalls noch von ihnen in Formen einer Dichtung⁶⁹, die offenbar keine Lebensform mehr unvermittelt prägen konnte und wohl auch schon im alten Griechenland nicht mehr hatte prägen können. So war dem ersten Anschein nach von Mythen nur noch unter entmythisierten bzw. entmythologisierten Voraussetzungen zu handeln, die paradoxerweise jedoch remythisierende und remythologisierende Folgen zeitigen konnten, wenn Mythen in geschichtlichem Rückblick überhaupt erst als schicksalhafte Macht charakterisiert wurden.

Dafür ist Freuds Beschreibung des ersten Mordes an jenem Vater, der aufseiten seiner Söhne kollektives und in gewisser Weise erbliches Schuldbewusstsein nach sich gezogen haben soll, das bezeichnendste Beispiel. Im Lichte der psychoanalytischen Theorie dieses ›ursprünglichen‹ Verbrechens konnte man mit Jacques Lacans *Séminaire VII. L'Étique de la psychanalyse* zu dem Schluss gelangen, es sei geradezu die Funktion des Vaters, »ein Mythos zu sein«, und zwar als »toter Vater«.⁷⁰ So konnte die kritische Rekonstruktion von Mythen unter entmythologisierten Voraussetzungen angeblich zur Stiftung eines neuen Mythos führen, der erst im Nachhinein als ›uralt‹ und dementsprechend mächtig erschien.⁷¹ »Niemand wäre

68 Schon Aristoteles befand in seiner *Poetik*, es sei keineswegs notwendig, sich beim Schreiben einer Tragödie an geheiligte Mythen zu halten, da selbst die bekanntesten Stoffe »nur wenigen bekannt sind«; vgl. Veyne, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?*, 59.

69 »Wir kennen keinen einzigen griechischen Mythos in seinem rituellen Zusammenhang«, betont deshalb Eliade, für den es im Hinblick auf »lebendige Mythen« genau darauf aber entscheidend ankäme. M. Eliade, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität* [1969], Frankfurt/M. 1976, 105 [=SnU].

70 Vgl. B. H. F. Taureck, *Ethik im Kontext Lacans*, in: ders. (Hg.), *Psychoanalyse und Philosophie. Lacan in der Diskussion*, Frankfurt/M. 1992, 138–172, hier: 159.

71 Erst recht in Verbindung mit einer Trieblehre, von der Freud selbst gesagt hatte, sie bringe »mythische Wesen« zur Sprache; vgl. P. Ricoeur, *Une interprétation philosophique de Freud*, in: *Bulletin de la Société française de la Philosophie LIX*, no. 3 (1966), 73–102, hier: 97; S. Freud, *Neue Folgen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1932], *Gesammelte Werke. Bd. XV*, London 1940–1952, 101;

imstande, in den primitiven Religionen oder Mythologien auch nur einen Fall eines ermordeten Vaters zu entdecken«, behauptete dagegen einer ihrer besten Kenner, Mircea Eliade. »Dieser Mythos ist von Freud geschaffen worden. Und, was noch interessanter ist: Die intellektuellen Eliten akzeptieren ihn (weil sie ihn verstehen? Oder weil er für den modernen Menschen wahr ist?).«⁷²

Es lässt sich kaum eine empirische Forschung vorstellen, die nachzuweisen in der Lage wäre, inwieweit dieser Mythos tatsächlich rezente Lebensformen prägt. Ein Mythos, der das nicht vermag, ist am Ende doch nur eine phantastische Geschichte, wie die Neue Mythologie der deutschen Frühromantiker eine weitgehend esoterische Angelegenheit⁷³ oder, bestenfalls, eine kulturhistorische und -kritische Angelegenheit, aber keine gelebte Wirklichkeit. Die gleiche Fragwürdigkeit dürfte zahlreiche andere Mythen betreffen, von denen es paradoxerweise gerade in der Moderne als des Zeitalters der Demystifizierung und der Entmythologisierung nur so wimmelt. Wo das Vorliegen eines Mythos festgestellt wird, handelt es sich bei näherem Hinsehen vielfach jedoch um eine Diagnose, die als solche bereits entmystifizierend wirkt, auch wenn das nicht unbedingt beabsichtigt ist: Von Freuds »Mythos vom Urverbrechen«⁷⁴ und vom Prometheus-Mythos, der »als Sinnbild des homo faber, wie ihn das Atomzeitalter geprägt hat«, »unter den antiken Gestalten, die das Gedächtnis des Abendlandes bewahrt«, bis heute »vielleicht den ersten Rang« einnimmt⁷⁵, über Thomas Hobbes' *Leviathan* oder *Behemoth* als Mythos des Staates⁷⁶, den »Mythos« Adam Smiths als Gründervater aufgeklärter Ökonomie weiter über den »Mythos

sowie zur Aktualität dieser Problemlage: J. N. Howe, K. Wiegandt (Hg.), *Trieb. Poetiken und Politiken einer modernen Letztbegründung*, Berlin 2014.

72 Eliade, IM, 220 (Notiz aus dem Jahre 1960); SnU, 74 f. Zur zuletzt gestellten, hier nicht zu entscheidenden Frage vgl. C. Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie I*, Frankfurt/M. 1978, 224 f. [=SAI].

73 K. H. Bohrer, *Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie*, in: MuM, 52–82, hier: 71.

74 P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* [1965], Paris 1995, 558 [=DII]; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974, 547 [=DI].

75 K. A. Pfeiff, *Nachwort*, in: Aischylos, *Prometheus*, Paderborn 1964, 48–91, hier: 48; vgl. Ricœur, SdB, 249.

76 B. Willms, *Der Weg des Leviathan. Die Hobbes-Forschung von 1968–1978*, Berlin 1979.

vom 19. Jahrhundert« als einer Welt der Sicherheit⁷⁷, die es in Wahrheit gar nicht gegeben habe, den »Mythos« eines »gehegten« Staatenkrieges«, der schon in dieser Zeit in Wirklichkeit jederzeit zum »Äußersten« zu eskalieren drohte⁷⁸, den »Mythos des Erbfeindes im Westen«⁷⁹, den Mythos der (biologisch unhaltbaren) »Rasse«⁸⁰, des fiktiven »Dritten Reiches« und des »Lebensraums«⁸¹, den durch Rienzi-, Lohengrin-, Parsival- und Siegfried-Anleihen überdeterminierten »Hitler-Mythos«⁸², den Mythos der angeblich nur missbrauchten, ansonsten aber soldatisch untadeligen Wehrmacht⁸³, den »Evolutionismythus« als tragendem Gerüst der Geschichte⁸⁴, den »Sowjet-Mythos«, dem vor allem Gläubige außerhalb Russlands lange verfallen zu sein schienen,⁸⁵ den gerade im Westen verbreiteten modernen Mythos der Beherrschbarkeit der Natur und den »Mythos der Machbarkeit« gesellschaftlicher Verhältnisse bzw. »des

77 Vgl. G. Steiner, *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt/M. 1972, 13, 15, 17, 37. In diesem Kontext mag Steiner an Stefan Zweigs Beschreibung der (vermeintlich noch sicheren) »Welt von gestern« gedacht haben.

78 Wie es schon Carl v. Clausewitz in seiner Theorie des Krieges beschrieben hatte.

79 T. Mann, *Essays. Bd. 2. Politik*, Frankfurt/M. 1977, 324.

80 P. Weingart, J. Kroll, K. Bayertz, *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt/M. 1992.

81 L. Kettenacker, *Der Mythos vom Reich*, in: MuM, 261–289.

82 H. R. Vaget, »Wehvolles Erbe«. *Richard Wagner in Deutschland. Hitler, Knappertsbusch, Mann*, Frankfurt/M. 2017, 69, 103, 114, 128, 455. Für diesen Hinweis danke ich meinem Bruder Ansgar.

83 P. Eichel, *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit*, München, Wien 1995, 10.

84 Vgl. A. Reif (Hg.), *Antworten der Strukturalisten*, Hamburg 1973, 151 f., 157.

85 A. Koestler, *Der Yogi und der Kommissar (1941–1950)*, in: *Diesseits von Gut und Böse*, Bern, München, Wien 1965, 9–187.

Sozialen«⁸⁶ bis hin zum »Mythos Jugend«⁸⁷ und zum Mythos der »Befreiung der Farbe« in der Kunst⁸⁸ – all das noch überboten vom apokalyptisch grundierten »Mythos der Krise«⁸⁹ als eines Vorscheins katastrophalen Untergangs, ein Thema, das »fast schon zu einem Genre geworden ist« (Annie Le Brun).⁹⁰

Wer in dem einen oder anderen Kontext von einem Mythos spricht, trifft nicht bloß eine deskriptive Feststellung, sondern entzaubert ihn quasi im gleichen Atemzug.⁹¹ Kann der als solcher bezeichnete und erkennbar gewordene Mythos überhaupt machtvoller Mythos *bleiben*? Nichts leichter, so scheint es, als das: etwas oder jemanden als Mythos zu bezeichnen und instantan als solchen zu entmächtigen. Wie auch immer in speziellen oder das menschliche Leben im Ganzen betreffenden Fällen eine mythische Orientierung wirksam gewesen sein mag, sie erscheint als erkannte oder entlarvte zugleich als illusionär, ideologisch oder schlicht unzutreffend. So argumentierte zuletzt noch der programmatische Aufklärer Steven Pinker: die Rede vom 20. Jahrhundert als einem »Jahrhundert des

86 H. Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*, Heidelberg 1959, 63 f. Auch Ricœur reihte anfangs das Soziale (mit Blick auf Auguste Comte und Émile Durkheim) unter die modernen Mythen ein: »La Société de Durkheim est un abstrait, un mythe comme l'Homme de Feuerbach, le citoyen des libéraux, l'État des hégéliens, l'Utopie de Proudhon, la morale kantienne, la religion du vicaire savoyard. Elle doit être jointe aux autres avatars de l'absolu et de Dieu. En se forgeant tous ces absolus, l'homme fait semblant d'être esprit.« P. Ricœur, *Nécessité de Karl Marx*, in: *Être* 2, no. 5 (1937/8), 6–11, hier: 7. An dieser Stelle klingen bereits Grundmotive der späteren Ideologiekritik Ricœurs an, die sich nicht an Prophetien und Utopien eines »abstrakten Menschen«, sondern an praktischen Herausforderungen (*exigences*) orientiert, für die es im Sozialen Zeugnis abzulegen gelte. *Évasion ou témoignage* lautet schon hier die entscheidende Alternative (ebd., 9, 11).

87 T. Kroebner, R.-P. Janz, F. Trommler (Hg.), »Mit uns zieht die neue Zeit.« *Der Mythos Jugend*. Frankfurt/M. 1985.

88 J. Crary, *Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2002, 134.

89 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung Bd. II: Zeit und literarische Erzählung* [1984], München 1989, 41; frz.: *Temps et récit. Tome II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris 1984, 40.

90 Zit. n. J.-L. Nancy, *Äquivalenz der Katastrophen (Nach Fukushima)*, Zürich, Berlin 2013, 15.

91 Vgl. P. Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014.

Völkermords« sei nichts als ein Mythos⁹², Genozide aber beileibe keine spezifisch moderne Angelegenheit. Dabei brachte er ein Verständnis von Aufklärung ins Spiel, das seinerseits scheinbar überhaupt keiner Mythisierung oder Mythologisierung zu verdächtigen ist und ohne Weiteres dazu in der Lage zu sein scheint, Mythen zum bloßen Vorurteil oder Gerücht zu depotenzieren.

Dabei steht die Aufklärung – auch über Mythen selbst – längst in dem Verdacht, ihrerseits dem Mythischen verfallen zu sein; vor allem, wenn sie so verstanden wird, dass Aufklärung als solche bereits die fraglichen Mythen entzaubert und wirkungslos werden lässt. Derart aufgefasste Aufklärung sei selbst ein Mythos, lehrten schon Max Horkheimer und Theodor W. Adorno⁹³ – in dem Wissen, dass diese Einsicht auf ihre eigene »Dialektik der Aufklärung« zurückfallen könnte.⁹⁴ Kehrt Mythisches womöglich in jedem Versuch, sich von ihm zu lösen, wieder?⁹⁵ Betrifft das am Ende auch jeden Versuch, über Illusionen und Ideologien aufzuklären?⁹⁶ Erhebt die Kritik des angeblich bei beiden Philosophen anzutreffenden »Mythos der Zweckrationalität« ihn nicht überhaupt erst dazu, um im gleichen Augenblick glauben zu machen, er müsse als derart entlarvter bereits seine Kraft entscheidend einbüßen?⁹⁷

Obgleich dieser Verdacht nicht erst seit Horkheimer und Adorno in der Welt ist, geht die in der Regel disqualifizierend und polemisch gemeinte Feststellung, etwas sei ›nur‹ ein Mythos, auch bei Philosophen bis heute erstaunlich unkritisch durch. Sie fungiert wie eine rhetorisch-politische Spielkarte, mit der man alles entwerten kann,

92 S. Pinker, *Gewalt*, Frankfurt/M. 2013, 477–490, 495.

93 M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* [1944], Frankfurt/M. 1971, 10 ff.; T. W. Adorno, *Negative Dialektik* [1966], Frankfurt/M. 1975, 394.

94 Bataille, *Die Abwesenheit des Mythos* (s. o., Anm. 2); O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1982, 14.

95 Dem entsprechend scheinen wir »zu einer unaufhörlichen Symbiose aus Mythos und selbst mystifizierender Entzauberung verdammt«; R. Comay, *Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution*, Konstanz 2018, 110.

96 Hier kann nur *en passant* darauf verwiesen werden, dass die aufgeworfenen Fragen zumindest implizit in Ricœur 1975 gehaltenen Chicagoer *Lectures on Ideology and Utopia* (New York 1986) wieder auftauchen. Siehe auch P. Ricœur, *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*, in: *Archivio di Filosofia* 46, no. 2–3 (1976), 49–68.

97 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. 1985, Kap. V, 138.

angefangen beim ›Gegebenen‹, das bei Autoren wie Wilfried Sellars als bloßer Mythos gilt⁹⁸, oder auch beim »Mythos der erfüllten Präsenz«⁹⁹, wie ihn Derrida Lobrednern der Stimme von Rousseau über Husserl bis hin zu Lévi-Strauss glaubte nachweisen zu können. Bloß Gegebenes und vollkommen Gegenwärtiges gebe es nicht, des »Mythos vom Gegebenen« sollten sich Philosophen endlich entledigen, heißt es.¹⁰⁰

Womöglich ist auch »der Andere« bloß ein Mythos. »Wenn die Existenz des Anderen kein reiner Mythos ist«, müsste ich »im tiefsten Innern meiner selbst [...] Gründe finden, an den Anderen zu glauben, aber an den Anderen selbst als einen, der nicht ich ist«, lesen wir bei Sartre¹⁰¹, der auch »den Mythos vom allgemeinen Menschen« zurückweist¹⁰² und sich für eine »Gesellschaft ohne Mythos« ausspricht, wobei er nicht weniger als das Kapital, die Arbeit, die Nation, den Staat und die Diktatur des Proletariats im Auge hat.¹⁰³ Wenn all das erst einmal gründlich entmystifiziert ist, wird vielleicht ein Humanismus jenseits des Hungers und aller uns knechtenden Bedürfnisse möglich werden, spekuliert Sartre (EM, 106, 117) – ohne zu bedenken, ob nicht ein imaginärer »Mensch ohne Mythos« schließlich »so weitgehend entfremdet« sein könnte, »dass er nur noch als das handelnde Bewusstsein dieses Nichts erscheint« (Maurice Blanchot).¹⁰⁴ Und hat nicht gerade Sartre selbst, weit entfernt, sich zu radikaler Entmystifikation durchzuringen, die Geschichte zum eigentlichen Mythos, ja zum Kultgegenstand erhoben, wie es ihm in der Tat Lévi-Strauss und Foucault glaubten vorwerfen zu

98 P. Bieri, *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Ts. 1981, 23; G. Gamm, *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt/M. 2000, 160 ff., 170 zu Willard v. O. Quine und Donald Davidson; Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotenzial des Mythos*, 38, zu Adorno.

99 J. Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt/M. 1983, 143.

100 Vgl. dagegen B. Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Berlin 2010, 109, 11, zum »Faktum der Erfahrung« – ohne »Mythos des Gegebenen«.

101 J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], Reinbek 1993, 454 f.; ders., *Bewußtsein und Selbsterkenntnis* [1947], Reinbek 1973, 9, 19; ders., *Drei Essays*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975, 25 ff.

102 J.-P. Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage*, Reinbek 1994, 82, 86.

103 J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005, 118 [=EM].

104 M. Blanchot, *Die Freundschaft*, Berlin 2011, 105.

müssen¹⁰⁵, so dass »die einzige Frage« scheinbar noch die sein konnte, »ob man nach dem Sturz des hegelschen Götzen endlich zu einer nüchternen Konzeption« der Geschichte gelangen wird, wie Vincent Descombes meinte?¹⁰⁶

›Nüchtern‹ soll hier wohl besagen: restlos entmystifiziert – mit der Folge, dass eine derart aufgefasste Aufklärung unaufgeklärt über sich selbst zu bleiben droht, wie es schon Søren Kierkegaard in seiner Schrift *Der Begriff Angst* andeutete, wo er feststellte, »daß keine Zeit so schnell dabei war, Verstandesmythen hervorzubringen, wie die unsrige, die selber Mythen hervorbringt, während sie doch alle Mythen ausrotten will«. ¹⁰⁷ Genau das könnte der hartnäckigste aller Mythen sein: der Mythos von einem »Wissen, das von allem Mythos rein ist«. ¹⁰⁸ Seitdem dieser Verdacht geäußert wurde, kommt es nicht mehr in Frage, die Auseinandersetzung mit Mythen lediglich als deren sie entmystifizierende Vergegenständlichung zu begreifen, ohne zu bedenken, ob nicht genau dies das Einfallstor einer unerkannten Mystifizierung eines sich selbst bereits für entmystifiziert haltenden und zu radikaler Entmystifizierung befähigten Bewusstseins ist.

Offenbar sind Mythen keineswegs ohne Weiteres auszurotten oder durch Rationalisierung einfach zu überwinden, so dass man sie ohne die geringste Nachwirkung hinter sich lassen könnte. Insofern zeichnet sich längst kein direkter, undialektisch gangbarer Weg »von Mythos zum Logos« (Wilhelm Nestle)¹⁰⁹ mehr ab. Wer ihn wie schon Lukrez durch ›Physik‹ rückstandslos zu neutralisieren glaubt, macht am Ende nur die seit jeher stattgefundene und nach wie vor erforderliche »Arbeit« *des* und *am* Mythos unkenntlich, gibt Blumenberg

105 C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Frankfurt/M. 1989, 174, 181 [=NuF]; Eribon, *Michel Foucault*, 255.

106 V. Descombes, *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978*, Frankfurt/M. 1981, 131.

107 S. Kierkegaard, *Werke I. Der Begriff Angst* [1844], o. O. 1960, 44 (§6).

108 Zit. n. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, 110.

109 Vgl. J. Derrida, *Chōra*, Wien 1990, 24. Mit jenem Gegensatz eröffnet Ricœur seinen Beitrag *Mythe 3. L'interprétation philosophique*, in: *Encyclopaedia Universalis IX*, Paris 1971, 530–537 (auch in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris 2013, 237–276), wo er mit Blick auf Schellings Begriff des Tautogorischen zu bedenken gibt, ob Mythen eine Wahrheit zu entnehmen wäre, die anders (v.a. begrifflich) nicht zum Ausdruck gebracht werden könnte. ›Nicht anders‹ heißt schon hier, unter Verweis auf Roman Jakobson, nur auf metaphorischer Grundlage (ebd., 532).

zu bedenken (AM, 133). Das Gleiche gilt für eine ›romantische‹ Art der Einfühlung in Mythisches, die es zunächst als nachwirkungslos Vergangenes nimmt und es sodann für die Gegenwart glaubt retten zu sollen in »totem antiquarischen Treiben«. ¹¹⁰

Auch Hegel, der so hart über die Romantiker gedacht hat, wollte aber weder den Mythos noch auch das Mythische einfach hinter sich lassen, wie die ihm zugeschriebene Rede von einer neuen »Mythologie der Vernunft« beweist. ¹¹¹ Und ist nicht die Idee einer durchgängig zu rationalisierenden Geschichte, die ungeachtet aller offenkundigen Unvernunft bereits auf dem besten Wege dahin ist, vernünftig zu werden, ihrerseits ein Mythos? Oder wird die Zukunft der Geschichte auf jeden Fall eine »Vergangenheit ohne Mythos«, auch ohne jeglichen derartigen Mythos der Vernunft erfordern, wie es der britische Historiker John H. Plumb nahelegte? ¹¹²

Ersichtlich bezieht sich *diese* Frage nicht mehr nur auf einzelne Mythen oder auf eine komplexe, gegenständlich vorliegende Mythologie, sondern darüber hinaus auf jedes sie überliefernde und nachträglich rekonstruierende Verhältnis zu ihr, das, wenn es als sie eindeutig überwindendes oder aufhebendes begriffen wird, ebenfalls als mythisches bzw. mythisierendes erscheinen kann. Nicht nur einzelne Mythen und Mythologien können gewissermaßen (wie geschwächt, verblasst und fragmentarisch auch immer) ›überleben‹, auch *im Verhältnis zu ihnen* kann Mythisches wiederkehren, wieder-aufleben oder neu einsetzen, so dass sich jedes kritische Bedenken dieses Verhältnisses dazu gezwungen sieht, nach der Gegenwärtigkeit von Mythos und Mythischem im *prima facie* Nicht-Mythischen bzw. Entmythisierten zu fragen, ohne dass man sich dabei je dessen sicher sein könnte, beides werde nicht *a tergo* in der Reflexion dieses Verhältnisses selbst wiederkehren, wie verwandelt auch immer.

Schon Giambattista Vico begriff Geschichte nicht als Überwindung des Mythos, sondern letzteren als deren auf Dauer tragende

110 O. Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik*, München 1999, 81.

111 C. Jamme, H. Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm‹ des deutschen Idealismus*, Frankfurt/M. 1984.

112 J. H. Plumb, *Die Zukunft der Geschichte. Vergangenheit ohne Mythos*, München 1971.

Schicht.¹¹³ Und noch Leszek Kołakowski fragte explizit nach der bleibenden »Gegenwärtigkeit des Mythos«.¹¹⁴ Die Frage ist allerdings, wie diese Gegenwärtigkeit zu verstehen sein soll. In diesem Punkt gehen bis heute die Standpunkte weit auseinander. So sprach Hans-Georg Gadamer, der um Alfred Rosenbergs, 1930 veröffentlichte nazistische Programmschrift *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* wie auch um Ernst Jüngers dezidiert anti-historische und anti-demokratische Mythisierung des »Arbeiters«¹¹⁵ (1932) sehr wohl wusste, Mythen erstaunlicherweise generell die »Offenbarung der eigentlichen Kraft der Geschichte« in der »unendliche[n] Wüste des aufgeklärten Bewußtseins« zu.¹¹⁶ Dagegen vermochten mit der Erforschung von Mythen derart Vertraute wie Lévi-Strauss in ihrer eigenen Gegenwart nach dem von ihnen festgestellten »Zerfall der Mythologie« allenfalls noch atavistische Reste von ihr zu erkennen, etwa in der Musik Richard Wagners¹¹⁷ (ungeachtet ihrer schon von Nietzsche nach anfänglicher Bewunderung verspotteten antiquarischen Staffage und ohne Berücksichtigung ihrer späteren, besonders durch Thomas Mann¹¹⁸ gebrandmarkten politischen Ausschlachtung durch die nazistische Phantasmagorie eines sich selbst mystifizierenden

113 G. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* [1725/³1744], Reinbek 1966, 10–20; F. Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg i. Br., München 1976, 28, 55.

114 L. Kołakowski, *Die Gegenwartigkeit des Mythos*, München 1973; zum Verhältnis zwischen Jaspers und Bultmann speziell: ders., *Die Illusion der Entmythologisierung*, in: *Die Moderne auf der Anklagebank*, Zürich 1991, 70–96.

115 Vgl. zum Kontext J. Traulau, *Unterirdische Territorien der Moderne: Die Auflösung des Subjekts in Ernst Jüngers »Der Arbeiter«*, in: P. Koslowski, R. Schenk (Hg.), *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* 9 (1998), 163–190, hier: 184.

116 H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften I*, Tübingen 1976, 10; ders., *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt/M. 1977, 51. Siehe auch Anm. 87 zum Beitrag Hermeneutik im Kontext des 20. Jahrhunderts (Bd. II).

117 C. Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt/M. 1980, 229 [=MuB]; Bohrer, MuM, 129 ff.

118 U. a., abgesehen von den einschlägigen Wagner-Kritiken in: *Schicksal und Aufgabe* [1944] und in *Deutschland und die Deutschen* [1945], in: Mann, *Essays*. Bd. 2. *Politik*, 245–261, 281–198, hier: 251, 295 ff., wo sich Mann gegen eine »technisierte Mystik« im Geist einer Romantik wendet, die »Surrogate für das wirklich Soziale« liefern solle.

›Ariertums‹¹¹⁹). Andere haben auf Igor Strawinskis drittes, 1913 in Paris uraufgeführtes Ballett *Le Sacre du Printemps* verwiesen, das einen Mythos der Opferung jungen Lebens in Szene setzte, worin manche bloß einen Atavismus, andere eine nach wie vor virulente Archaik und wieder andere nachträglich eine Art Vorahnung bevorstehender Kriege meinten erkennen zu können.¹²⁰ Lévi-Strauss befürchtete allerdings, nach dem Roman werde auch die Musik ihre Rolle als Hüterin des Mythischen einbüßen. Serielle Musik werde sie jedenfalls kaum mehr wahrnehmen können (MuB, 268 f.). Wieder andere meinten, die Kunst oder die Dichtung werde sie übernehmen.¹²¹ Letzterer sprach Manfred Frank den Rang einer »Neuen Mythologie« zu¹²²; und zwar gerade derjenigen Dichtung, die den mehr oder weniger selbst verschuldeten Verlust des Behaustseins in der Welt beschreibt – wohingegen uralte Mythen genau das verbürgen sollten: die *Bewohnbarkeit einer ›kosmischen‹ Welt*, an und in der man sich kraft eines mythischen Weltbildes scheinbar in jeder Hinsicht orientieren könnte, wie vor allem Eliade argumentierte. Dass menschliche, die Welt selbst ordnende und angeblich beherrschende Vernunft alles Mythische von Homer an bis hin zur neuzeitlichen, von Alexandre Koyré rekonstruierten »Zerstörung des Kosmos« durch die moderne Physik ruinieren musste¹²³, mochte Eliade nicht als unvermeidlich hinnehmen. Für ihn konnte sich Mythosforschung nie auf eine bloße Rekonstruktion untergegangener Welten und Orientierungen an und in Bildern von ihnen beschränken, sondern musste *vergegenwärtigende Erinnerung* an das sein, wonach die Menschen der Moderne zutiefst begehren und was sie seiner Meinung nach am allermeisten entbehren: Geborgenheit in einer

119 Vgl. L. Poliakov, *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*, Hamburg 1993; P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Le mythe nazi*, Paris 1991; P. Lacoue-Labarthe, *Poetik der Geschichte*, Berlin 2004.

120 H. Münkler, *Kriegsplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*, Reinbek 2015, 60 f., 70, 83.

121 T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1973, 87, 192.

122 M. Frank, *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie. II. Teil*, Frankfurt/M. 1988.

123 A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt/M. 1980.

Welt, die der Destruktivität dessen, was wir ›Geschichte‹ nennen, nicht ausgesetzt zu sein scheint.¹²⁴

Auch andere haben in dieser Destruktivität den entscheidenden Grund für die heutige Rückbesinnung auf das Mythische gesehen, die sich, wie Hermann Broch seinerzeit beobachtete, zu einer »Sehnsucht nach neuem Mythos«¹²⁵ steigern konnte, auch um den Preis, sich einer politischen »Technik des Mythos«¹²⁶ anzuliefern, die sich am Ende beliebiger mythologischer Versatzstücke bediente, um ihrer rassistischen Ideologie Vorwände zu liefern, die den Einen eine unanfechtbare neue Heimat versprach, wofür Andere voller Hass oder indifferent radikaler Weltlosigkeit, Verlassenheit und schließlich der Vernichtung anzuliefern sein sollten. Seitdem auch politische Nostalgie als derart potenziell gefährliche entlarvt ist¹²⁷, ist keine philosophische Mythos-Theorie mehr möglich, die neben (a) konkreten Mythen und komplexen Mythologien, (b) der ›aufklärenden‹ Struktur ihrer Rekonstruktion und Vergegenwärtigung sowie der Frage, (c) inwiefern in ihr *a tergo* Mythisches wiederkehrt, nicht auch (d) die Frage politisierten ›Gebrauchs‹ von Mythen und Mythologien in der Gegenwart für deren Zwecke aufwirft und (e) dabei bedenkt, ob dieser Gebrauch gewaltsam erfolgt bzw. erfolgen darf. Wie diese Fragen heute unvermeidlich zusammengehen, lässt sich am besten

124 Eliade, SnU, 95; IM, 70.

125 H. Broch, *Die Idee ist ewig. Essays und Briefe*, München 1968, 114; *Mythos und Dichtung bei Thomas Mann* [1935], in: *Schriften zur Literatur 1. Kritik*, Frankfurt/M. 1975, 30 f. Broch spricht mit Blick auf Mann (Mitte der 1930er Jahre) von einer »Rückverwandlung eines chaotischen Seins in ein mythisches Organon«, wohingegen Mann selbst die Gefahr einer faschistoiden Faszination im Mythos sah. Ich komme am Schluss dieses Beitrags darauf zurück. Später, in dem Essay *Hugo v. Hofmannsthals Prosaschriften* ([1950], ebd., 300–334), verwirft Broch die Möglichkeit eines »modernen« Mythos. Dergleichen könne es als (kosmogonische) Erzählung davon, »wie der Mensch das scheinbar Unüberwindliche überwinden und auf Erden zu wohnen vermag«, nicht mehr geben. Die »mythologische Realität« sei von der wissenschaftlichen vollständig »abgelöst« worden (ebd. 314).

126 Vgl. J. M. Krois, *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*, in: H.-J. Braun, H. Holzey, E. W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt/M. 1988, 15–44, hier: 33.

127 Vgl. G. Mak, *In Europa. Eine Reise durch das 20. Jahrhundert*, München 2005, 334; M. Gessen, *Die Zukunft ist Geschichte. Wie Russland die Freiheit gewann und verlor*, Berlin ²2018, 251, 367, 568; sowie Cassin, *Nostalgie*.

beobachten, wo quasi-mythische Denkfiguren in nachträglichen Stiftungsnarrativen zum Vorschein kommen, indem sie ›Ursprünge‹ zur Geltung bringen.

Spätestens seit Vico und Rousseau ist klar, dass wir auf naturgeschichtlichen Wegen allein zu keiner ganz befriedigenden Aufklärung über den Ursprung des Menschen, menschlicher Sozialität und politischer Lebensformen gelangen werden. Angesichts allzu vieler, leichtfertiger Beschwörungen des »Ursprungs von allem und jedem« in einer regelrechten *hantise des origines* (Marc Bloch) hat Eliade diesen Begriff als »Klischee« eingestuft.¹²⁸ Was die Menschen, ihre Sozialität und Politizität ausmacht, kann nur im verspäteten Rückgriff auf Stiftungsereignisse deutlich werden, aus denen paradoxerweise erst im Nachhinein hervorgeht, was sie gezeitigt haben. So kann man mit Vico in den frühesten Spuren menschlicher Bestattung eine Praxis der Würdigung der Toten und darin geradezu den ›ursprünglichen‹ Sinn menschlicher Kultur überhaupt erkennen.¹²⁹ Oder man erkennt in den Anfängen politischen Lebens in der Antike den Ursprung des »völlig diesseitigen«, keines Mythos mehr bedürftigen Politischen selbst¹³⁰, läuft dabei freilich wiederum Gefahr, einem unerkannten Mythos zum Opfer zu fallen, wenn man etwa meint, das Politische habe schon hier seinem ganzen Sinn nach dazu gedient und tatsächlich dazu verholfen, Gewalt zu vermeiden, durch Regeln einzuhegen oder in der Struktur eines Gemeinwesens wie der *polis* aufzuheben.¹³¹ Stiftet man so, etwa im Rekurs auf einen politisierten Mythos wie Aischylos' *Orestie*, einen in der Sache *irreführenden* »Mythos des Politischen«, der das Paradox kaschiert, dass allen Maßnahmen, zu denen man gegen Gewalt greift, aufs Neue Gewalt heraufbeschwören – insbesondere dann, wenn es sich um

128 E. E. Evans-Pritchard, *Sozialanthropologie gestern und heute. Marett-Gedächtnis-Vorlesung, 1950*, in: ders., *Theorien über primitive Religionen* [1965], Frankfurt/M. 1981, II; Eliade, SnU, 67.

129 Vgl. R. P. Harrison, *The Dominion of the Dead*, Chicago, London 2003, 15.

130 Vgl. J.-P. Vernant, *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt/M. 1982, 68, 123.

131 J. G. Droysen, *Historik* [1857–1882], Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 159; H. Niehues-Pröbsting, *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*, Frankfurt/M. 1987, II.

institutionell legitimierte handelt?¹³² Politik mag »eine Erfindung der Griechen« gewesen sein, aber ist Politik seitdem ihrem eigentlichen Sinn nach und tatsächlich als rationale, Gewalt in Macht aufhebende Angelegenheit zu verstehen?¹³³ Oder muss man hier ideologiekritisch – im Grunde schon seit Jacob Burckhardts *Griechischer Kulturgeschichte*¹³⁴ – von einem ›Mythos der Aufhebung‹ sprechen¹³⁵, der weit über einen bloß ätiologischen Mythos, wie ihn im Falle Roms Titus Livius geliefert hat¹³⁶, und weit über eine Art Vergangenheitspolitik hinausgeht, durch die sich eine bestimmte politische Lebensform nachträglich legitimiert? Schließlich geht es in der Perspektive derer, die den »Ursprung des Politischen« beschwören, um dessen bis heute virulenten Sinn, an dem es sich nach wie vor zu orientieren gelte, sei es im Sinne der berüchtigten Freund-Feind-Unterscheidung, die noch der Althistoriker Christian Meier weitgehend von Carl Schmitt übernommen hat, sei es im Sinne eines versöhnenden Friedens (Dolf Sternberger), sei es im Sinne eines Zusammenlebens in Dissens und Widerstreit, wie es von Nicole Loraux über Jean-François Lyotard bis hin zu Jacques Rancière beschrieben wurde.

132 C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1983, 219, 236; P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955/³1967], Paris 2001 [=HV], 294–321; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974 [=GW], 248–175.

133 M. I. Finley, *Das politische Leben in der antiken Welt*, München 1991, 72, 124.

134 Der Historiker Jacob Burckhardt sprach im Zusammenhang seiner Kritik des deutschen Humanismus von »allergrößten Fälschungen des geschichtlichen Urteils, welche jemals vorgekommen« sind und den Gewaltcharakter der griechischen Antike weitgehend verkennen lassen. Zit. n. H. Ritter, *Notizhefte*, Berlin ⁷2011, 266.

135 K. Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt/M. 2010, 272, 279 ff.

136 A. Koschorke, S. Lüdemann, T. Frank, E. Matala de Mazza, *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt/M. 2007, 51.

4. Ricœurs mythos- bzw. mythologiekritische Einsatzpunkte im Verhältnis zu Mircea Eliade, Ernst Cassirer, Georges Dumézil, Paul Veyne u. a.

Ricœur hat sich mehrfach in diesem überkomplexen Feld der Erforschung von Mythen und kritikbedürftigen Mythologisierungen, von Entmythologisierung, Aufklärung und Politisierungen positioniert. Noch in seinem Spätwerk *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) hat er vor allem mit Bezug auf Loraux' Werk¹³⁷, aber auch mit Blick auf Lyotards Begriff des *différend*¹³⁸ zur Frage der Stiftung des Politischen im Zeichen von Dissens und Widerstreit Stellung genommen und erinnerte dabei an seine frühe Auseinandersetzung mit dem »politischen Paradox« in *Histoire et vérité* (1955), wo letzteres allerdings nicht als bloßer »Mythos« abgetan wird. Ricœur bekennt sich vielmehr zum Modell einer *nur nachträglich einsichtig werdenden Stiftung des Politischen*, die auf kein konkretes historisches Ereignis zurückgeführt werden könne, aus dem der eigentliche Sinn des Politischen bereits unmissverständlich hervorgehen würde. Er bedenkt dieses Modell mit Blick auf Rousseaus Vertragstheorie und auf ein im Begriff des Bürgers nicht aufgehendes Verständnis des Nächsten, dem keine Gewalt angetan werden soll.¹³⁹ Dies behauptet Ricœur in einer quasi negativistischen Perspektive ausgehend von der schlimmsten Not, der weltweit Andere ausgeliefert bleiben (oder werden), während der Westen immer mehr von seinem eigenen Wachstum fasziniert zu werden scheint. So kommt es im Rahmen eines zweifellos christlich inspirierten Sozialismus zu einer Politisierung religiöser Begriffe (wie des Nächsten), die aber von jeglicher »falschen Religion« befreit werden sollen. In diesem Kontext ist auch von Säkularisierung und von »totaler Entmythologisierung« die Rede (GW, 302/HV, 347).

Wie vor allem die fünf Jahre später veröffentlichte *Symbolik des Bösen* (1960) hinreichend beweist, hat Ricœur letztere aber zu keiner Zeit so aufgefasst, als könne (oder sollte) man alles Mythische als Relikt oder Residuum einer archaischen Erbschaft einfach hinter

137 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 651 [=MHO]; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 769 ff. [=GGV].

138 MHO, 413/GGV, 487.

139 GW, 109–123, 219–231/HV, 113–127, 265–277.

sich lassen.¹⁴⁰ Wenn der Mythos »die Erfahrung des Menschen in ein Ganzes ein[holt], das von der Erzählung Richtung und Sinn empfängt«, leiste er »ein Verständnis der menschlichen Realität im Ganzen mittels einer Erinnerung und einer Erwartung«. ¹⁴¹ Noch heute spricht man in diesem Sinne oft von einem »holistischen« Orientierungsbedürfnis¹⁴², stellt dabei in der Regel jedoch in Rechnung, dass es keinen Mythos und kein quasi-mythisches Surrogat mehr geben kann, welches dieses Bedürfnis restlos zu befriedigend verspricht, so als wäre das »Ganze« jener »Realität« eine umfassende Ordnung, auf die *ein* Mythos zuzuschneiden wäre.¹⁴³ Davon geht

140 Vgl. aber die frühe Einstufung von Leidenschaften und Mythen als »forces historiques également inhumaines« im Marx-Aufsatz von 1937/8: *Nécessité de Karl Marx*, 9.

141 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. Tome II: La symbolique du mal*, Paris 1960, 13 [=SM]; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971/21988, 12 [=SdB]. Im dritten Band von *Zeit und Erzählung* wird es dann allerdings entscheidend (mit Bezug auf Reinhart Koselleck, Jürgen Habermas u.a.) darum gehen, ob irgendeine Erinnerung und irgendeine Erwartung genügt, oder ob beide Begriffe spezifischen Rationalitätsansprüchen unterworfen werden sollten.

142 J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1*, Berlin ³2019, 13.

143 Vgl. C. I. Gulian, *Mythos und Kultur. Zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, Frankfurt/M. 1981, 185, 192. Gulian erklärt den Mythos ganz und gar aus der Unumgänglichkeit einer Stellungnahme zu einem *Notstand des Sinns*, der im archaischen Bewusstsein nicht weniger als eine menschliche Verantwortung für die rituell zu gewährleistende Aufrechterhaltung der Ordnung der Welt implizierte (ebd., 51, 187). Wir können heute freilich nicht mehr mit Hilfe eines Mythos auf existenzielle Bedrohungen durch den Tod, durch menschliche oder natürliche Gewalt, durch ›das Böse‹ oder durch Feindschaft Antwort geben. *Das Mythische* als Erfahrungsstufe, als kulturelle Dimension oder symbolische Form werden wir niemals ganz unter oder hinter uns lassen. (Eine solche, nie ganz überwundene Stufe hat Jean Starobinski im Sinn, mit Blick auf ein partizipatives, auch beim Kind anzutreffendes Weltverhältnis im Kapitel VII *Fabel und Mythologie im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1992, 342 f.; eine symbolische Form dagegen E. Cassirer in: *Sprache und Mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* [1924], in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 71–158.) ›Der Mythos‹ als allumfassende Deutung des menschlichen Bedrohtseins und als Versprechen einer universalen Sinnggebung selbst letztlich menschlichen Scheiterns wird sich angesichts der Zerstörung jeglicher kosmischen Ordnung im Zuge der Genesis der kopernikanischen Welt wie auch angesichts der Erfahrung der radikalen, seit Hobbes eindringlich bewusst gewordenen Brüchigkeit aller menschlichen Ordnungen wohl nicht mehr regenerieren. Das ist kein

auch Ricœur nicht mehr aus. In der Folge interessiert ihn denn auch weniger der Gesamtkontext einer Mythologie oder das, was einzelne Mythen in verschiedenen interpretativen Adaptionen leisten mögen, als vielmehr das Symbolische als Nährboden mytho-poetischer Erfahrung, die, wie er annimmt, danach verlangt, metaphorisch vermittelt und narrativ zum Ausdruck gebracht zu werden. Schematisch gesagt, könnte man sagen, dass Ricœurs Denkweg (seit Mitte der 1950er Jahre¹⁴⁴) vom Symbolischen über das Mythopoetische und über seine Theorie der Metapher zur Philosophie der Narrativität verläuft. Nach dem 1959er Aufsatz *Le Symbole donne à penser* und der kurz darauf folgenden, sehr dicht geschriebenen Skizze *Le symbole et le mythe* (1963)¹⁴⁵ macht in dieser Perspektive besonders der Essay *Poétique et symbolique* aus dem Jahr 1982 diesen Denkweg deutlich.¹⁴⁶

bloß destruktives Resultat, wenn man bedenkt, dass es auch ein ›Antworten um jeden Preis‹ erschwert und ›totale‹ Antworten ausschließt, die den Tod des Fragens nach sich zu ziehen drohen, insofern ein umfassender Mythos eine ›totale‹ Antwort zu liefern scheint.

- 144 Vgl. etwa P. Ricœurs Berufung auf Mythen zunächst im Rahmen einer »christlichen Anthropologie« in der Transskription *Les Grecs et le péché*, in: *Recherches d'anthropologie chrétienne sur le terrain philosophique. I. Les Grecs et le péché. II. Le philosophe en face de la confession des péchés* [étude présentée à la Pastorale de Bièvres, 1957], in: *Supplément à La confiance* 3, no. 1–2 (1957), 17–32, hier: 30.
- 145 P. Ricœur, *Le symbole et le mythe*, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, no. 15/6 (1963), 14–19. Hier heißt es, »il y a symbole partout où il faut interpréter le sens apparent afin de découvrir, de démasquer, de déchiffrer le sens caché« (14) – zunächst auf der Ebene des Traums, dann kosmischer Symbolik und schließlich poetischer Imagination. In jedem Falle wird indirekt etwas ander(e)s gesagt, indem etwas zum Ausdruck gebracht wird; mythisch allerdings in narrativer Form so, dass man von einer ersten, wilden (»sauvage«) Form des Denkens sprechen kann, wie es Lévi-Strauss in *Das wilde Denken* ja auch nahegelegt hatte. Um Denken im engeren Sinne handelt es sich allerdings erst, wenn es (wie auch alle Religion) rigoros *entmystifiziert* worden ist (19). Unter dieser Voraussetzung kann eine »Restauration« oder »Reprise« der existenziellen Bedeutung statthaben, die symbolisch und mythisch niemals *eindeutig* übermittelt werden konnte.
- 146 P. Ricœur, *Le symbole donne à penser*, in: *Esprit* 27, no. 257 (7/8) (1959), 60–76; *Poétique et symbolique*, in: B. Laurent, F. Refoulé (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie. T. I*, Paris 1982, 37–61; im Folg. zit. nach der dt. Fassung: *Poetik und Symbolik – Erfahrung, die zur Sprache kommt*, in: F. Jaeger, B.

Eine »Erfahrung, der keine Worte gegeben werden, bleibt eine blinde, konfuse und nicht mitteilbare Erfahrung«, lesen wir hier¹⁴⁷, ähnlich wie schon in der *Symbolik des Bösen* (SdB, 185/SM, 153). Die Erfahrung ist deshalb auf eine Symbolik angewiesen, die Ricœur über Cassirer hinausgehend als eine aufgrund ihrer irreduziblen Vieldeutigkeit poetisch produktive begreift.¹⁴⁸ Im Rückgriff auf kulturimmanente und öffentliche symbolische Ressourcen bzw. Interpretanten, aufgrund derer etwas ›für etwas‹ oder ›als etwas‹ gilt¹⁴⁹, kommt der menschlichen Erfahrung eine textuelle Struktur zu, gebunden an die Normalität eingespielter Lebensformen¹⁵⁰ und vor allem an soziale Austauschprozesse (für die Lévi-Strauss als Kronzeuge aufgerufen wird). Auf dieser Ebene *fungierender Kultur*, die normalerweise nicht als solche bedacht wird, können wir so bereits von deren *Lesbarkeit* ausgehen. Erst recht dann, wenn sie in

Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart, Weimar 2004, 93–105.

147 Ebd., 93.

148 Vgl. DI, 22 ff./DII, 22, sowie die primär auf den Symbolbegriff abstellende Rezeption in *La métaphore vive*, Paris 1975, 134 ff., 291 f., 311 f.; P. Ricœur, *La structure symbolique de l'action*, in: *Symbolisme religieux, séculier et classes sociales*, 1^{re} section, no. 2, Strasbourg 1977, 29–50, hier: 32, sowie die marginale Bezugnahme im ersten Band von *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 90, 94 [=ZEI] (frz.: *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 87 f., 91 [=TRI]), und in *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1978/9, 351 f.

149 Nur *en passant* ist hier auf Clifford Geertz', auch von Ricœur zitiertes einschlägiges Buch *Dichte Beschreibung*, Frankfurt/M. 1987, sowie auf John R. Searles spätere Ontologie sozialer Tatsachen zu verweisen; J. R. Searle, *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Reinbek 1997; ders., *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford 2010.

150 Ricœur verweist auf die seinerzeit einschlägige Diskussion um die Wittgenstein-Deutung Peter Winchs (*Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt/M. 1974; vgl. R. Wiggershaus [Hg.], *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt/M. 1975) und nähert sich schließlich einer Position, derzufolge die Sprache nur in einer irreduziblen Vielfalt von »jeux de langage« vorliegt. So in dem Interview mit Peter Kemp in: *L'histoire comme récit et comme pratique. Entretien avec P. Ricœur [propos recueillis par P. Kemp]*, in: *Esprit*, no. 54 (6) (1981), 155–165, und in dem auf das Jahr 1978 zurückgehenden Interview unter dem Titel *Myth as the Bearer of Possible Worlds* in: R. Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva* [2004], Abingdon, New York 2017, 117–125, hier: 124.

expliziten Mythen zum Ausdruck kommt, die Ricœur hier wiederum als Ursprungserzählungen *à la Eliade* auffasst. Die Frage, was es heißt, einen Mythos *als solchen* zu verstehen, beantwortet Ricœur allerdings über Eliade hinausgehend so: Es bedeutet zu verstehen, was der jeweilige Mythos dank seiner narrativen Struktur zu Symbolen hinzufügt, um »der Menschheit die Einheit eines konkreten Universalen zu vermitteln« und im gleichen Zug zu deuten, *was es mit der menschlichen Existenz auf sich hat* (Überantwortung ans Chaos oder Ordnung, Sünde und Selbstverlust, Last, Schuld und Unterdrückung oder Rettung und Versöhnung, Heimkehr oder endgültige Verirrung usw.).¹⁵¹ So, meint Ricœur, lege der (bzw. ein) Mythos »Zeugnis ab [...] von einer engen Übereinstimmung zwischen der Menschheit und dem Sein insgesamt, zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen oder, kurz, von einem Sein vor jeder Spaltung«. ¹⁵²

Von der Menschheit kann so streng genommen allerdings nur in bzw. aus der Perspektive von denjenigen die Rede sein, die an den Mythos glauben oder in ihm leben. Ob die gemeinte Übereinstimmung wirklich besteht oder gilt, wird aber ganz und gar fraglich, sobald sich die enge Verbindung des jeweiligen Mythos mit einer mehr oder weniger mythisch strukturierten Lebensform lockert. Das ist unvermeidlich der Fall, wenn eine *semantische Innovation* zum Zuge kommt, die kraft menschlicher, keineswegs bloß reproduktiv »abbildender« Einbildungskraft alles auf andere Weise sagen und neu beschreiben kann (wie Ricœur in Anlehnung an Mary Hesse und Max Black sagt¹⁵³), auch in der Weise der Fiktion bzw. der

151 Bemerkenswert scheint mir in diesem Zusammenhang, dass Ricœur das Exil als ein »symbole primaire de l'aliénation humaine« begreift (im Gegensatz zum Mythos der Vertreibung aus dem Paradies; *Le Symbole donne à penser*, 67). Zur paradigmatischen Bedeutung der konkreten Universalität von Mythen vgl. auch Ricœur, DI, 51/DII, 48. Die Symbolik des Bösen reduziert der Autor hier auf den Rang eines lediglich »bevorzugten Beispiels« (53). Viel allgemeiner geht es im Mythischen um *die Aporien menschlicher Existenz*, wie Ricœur später schreibt, womit er ganz klar macht, dass er ein »existenziell« ausgerichteter Denker bleibt, auch ganz ohne die eine oder andere Spielart von »Existenzialismus«; vgl. *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt/M. 1978, 83–117, hier: 115.

152 Ricœur, *Poetik und Symbolik*, 97.

153 P. Ricœur, *Parole et symbole*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 49, no. 1–2 (1975), 142–161, hier: 159; M. Black, *Models and Metaphors. Studies in Lan-*

Erfindung. Die aber wird nie ganz frei sein, wenn sie sich auf Symbole stützt. Denn im Unterschied zu potenziell gänzlich *ungebundenen Metaphern* bleiben Symbole gewissermaßen »an der Grenze zwischen Bios und Logos«¹⁵⁴ situiert und halten dabei zugleich die Erinnerung an eine kosmische Verankerung menschlichen Lebens wach.¹⁵⁵ Von einer entsprechenden Hierophanie oder ›numinosen‹

guage and Philosophy, Ithaca/NY 1962; M. Hesse, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame 1966.

- 154 *Poetik und Symbolik*, 100; *Parole et symbole*, 153; *L'antinomie de la réalité humaine et le Problème de l'anthropologie philosophique*, in: *Il Pensiero* 5, no. 3 (1960), 273–290, hier: 288; *L'Homme et son mystère*, in: *Le Mystère*. Semaine des intellectuels catholiques (18 au 25 Nov. 1959), Paris 1960, 119–130, hier: 128; *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'Homme faillible*, Paris 1960, 98; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München 1971/1989, 111.
- 155 Die Differenz zwischen Symbol und Metapher soll schließlich darin liegen, dass diese als eine freie diskursive Erfindung möglich sei, jenes dagegen »lié aux configurations du cosmos« bleibe (*Parole et symbole*, 155; DI, 28/DII, 26). Auch hier ist der Einfluss Eliades, aber auch Bachelards mit Händen zu greifen. Wenn freilich heute von einer regelrechten Zerstörung des Kosmos bzw. des Kosmischen als solchen die Rede ist, so hält Ricœur doch daran fest, »[de] relimer le sémantique au pré-sémantique dans la profondeur de l'expérience humaine«, und zwar kraft des Symbolischen, ohne das linguistische Metaphorik letztlich ihren Anhalt an der Welt einbüßen müsste. Das wird hier zumindest suggeriert (*Parole et symbole*, 161). Ob es dazu kommt, wird allerdings entscheidend von den Adressaten symbolischer und metaphorischer Rede abhängen, was Ricœur nur *en passant* in Betracht zieht (vgl. seinen Aufsatz *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, in: *Revue Philosophique de Louvain* 70, no. 5 [1972], Quatrième série, 93–112, hier: 103, sowie *Puissance de la Parole: Science et Poésie*, in: *La Philosophie et les Savoirs*, Paris 1975, 159–177, wo von einem »être cosmique de l'homme« auf der Basis eines »fond mythico-poétique« die Rede ist, der uns letztlich nicht zur Disposition stehe [174, 177]). Insofern bleibt es dabei: *wir bewohnen die Welt auf mytho-poetischer Grundlage*; und das zeigt sich in unserer Befindlichkeit, denn »rien n'est plus ontologique que le sentiment« (174, 176 f.). Ersichtlich ist es von dieser sprachtheoretischen Auffassung einer anscheinend *allein aufgrund symbolischer, mythischer und metaphorischer Mittel ›bewohnbaren‹ Welt zur Philosophie einer Gastlichkeit, die letztere aus und im Verhältnis zu Anderen denkt, die allein sie gewähren können*, noch ein weiter Weg. Wer sich mit Heidegger etwa auf Hölderlins Vers »dichterisch wohnet / Der Mensch auf dieser Erde« berufen und daraus mit ihm schließen wollte, dass »das Bleibende« nur »die Dichter« stiften, würde nur allzu leicht Fragen der Einrichtung, Gewährleistung und Öffnung einer Bleibe (*demeure*) übersehen, wie sie sich heute im Kontext einer praktischen Kultur der Gastlichkeit stellen, die

Dimension des Symbols (wie sie bei Georges Dumézil und Mircea Eliade diskutiert wird) kann sich die Erzählung allerdings ganz und gar lösen. So ist der Mythos am Ende nur noch ein Beispiel unter vielen anderen Spielarten der Narrativität, die es allerdings jedes Mal erlauben soll, abgelaufene Zeit ›als‹ Geschichte, d.h. so zu verstehen, dass man nachträglich zu erkennen meint, wie sie von Anfang an auf ihr vorläufiges Ende zulief.¹⁵⁶ Dabei kann es zwischen der Erfindung und der Entdeckung von *Zeit als Geschichte* kraft semantischer Innovation, die sich von tradierten Mythen völlig löst, gleichwohl

überdies auf ein Leben in, mit und aus der Natur angewiesen ist. Unter demografisch und ökologisch gegenwärtig enorm verschärften Lebensbedingungen zumal bedeutet in der Tat mehr denn je »exister [...] demeurer [bleiben bzw. wohnen]« »von einem menschlichen Empfang aufgetan« (E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961], Paris 1990, 166; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München 1987, 223). Der fragliche Heidegger-Bezug (vgl. D. Di Cesare, *Philosophie der Migration*, Berlin 2021, 198, 231) ist nicht nur deshalb überaus problematisch, weil dessen Weg in eine Ontologie des »Wohnens« in der Welt keinerlei Distanz zu einer vernichtenden Politik hat erkennen lassen, die Anderen jedes Recht, auf und in der Welt zu sein, bestritten hat. Insofern muss diese Ontologie »fundamental« fehlerhaft sein. Zur politischen Kultur der Gastlichkeit Vf., *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008; *Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. XIII.

- 156 Ricœur, *Poetik und Symbolik*, 102. Was Aristoteles in seiner Poetik als *μύθος* bezeichnet, nennt Ricœur auch das Einfädeln einer Intrige (*mise en intrigue* oder *emplotment*), dessen eigentliche Leistung es ist, nachträglich einsehbar zu machen, wie vorhergehende Ereignisse zu gewissen Resultaten haben führen können. So gesehen muss man in der Tat immer das Ende einer Geschichte vor Augen haben, von dem her sich erst ein signifikanter Ereigniszusammenhang *als nachvollziehbarer* abzeichnen kann. Im Leben ereignen sich zahllose *Vorfälle*, ohne *als Ereignisse* recht verständlich zu werden. Wir existieren deshalb in der Vorstellung Ricœurs ständig im Interesse an einer narrativen Rekapitulierbarkeit (*followability*) des Geschehenen, durch die temporale Unordnung in (kontingente) Ordnung einzumünden scheint (vgl. ZEL, 57, 109, 224 f., 310/TRI, 58, 105, 211 f., 288 f.; *Das Selbst als ein Anderer*, 177; *Life in quest of a narrative*, in: D. Wood [ed.], *On Paul Ricœur*, London, New York 1991, 20–33, hier: 29). Bei dieser narratologischen, die radikale Kontingenz geschichtlicher Prozesse keineswegs leugnenden Deutung des *μύθος* als einer Fabelkomposition bleibt zunächst unklar, wie sie sich zur Etablierung von politischen Mythen etwa verhält. Der Übergang zu dieser Frage ist nicht möglich, ohne Ricœurs Verständnis geschichtlicher Rationalität eigens in Betracht zu ziehen.

zur *metaphorischen Referenz* auf unser verzeitlichtes Leben »auf radikalster ontologischer Stufe« kommen, indem wir verstehen, wie durchlebte Zeit einer Geschichte gleicht, ohne dass aber Zeit und Geschichte je zusammenfallen könnten.¹⁵⁷

In diesem Verständnis knüpft der späte Ricœur, etwa in seinem Tübinger Vortrag über *Zufall und Vernunft in der Geschichte* von 1985, wiederum an den aristotelischen Begriff des *mythos* und an die Literaturtheorie an, die ein *emplotment* oder Einfädeln einer Intrige (*mise-en-intrigue*) beschreibt, wodurch Vorfälle bzw. Ereignisse nachträglich als auf ein Resultat hinauslaufend erkennbar werden. So wird aus der wilden, unregelmäßigen Kontingenz von Vorfällen ein narrativ intelligibler Ablauf im Zuge einer »Synthese des Heterogenen«, die in der mündlichen, literarischen oder wissenschaftlichen (historiografischen) Erzählung zweifellos jeweils unterschiedlichen Ansprüchen genügen muss. Zu expliziten Rationalitätsansprüchen kommt es erst auf der Ebene einer Wissenschaftlichkeit, die sich nicht damit begnügt, irgendwelche *Vorfälle* irgendwie zu verknüpfen, sondern *Ereignisse* erklären will, um sie als auseinander hervorgehende und aneinander anschließende besser zu verstehen.¹⁵⁸

Von derartigen Ansprüchen ist der Mythos zunächst weit entfernt. Aber Mythen stellen symbolische Ressourcen bereit, ohne die es zu überhaupt keinem Verständnis der menschlichen Realität kommen würde (wenn man der *Symbolik des Bösen* folgt), die niemals einfach als ›Wirklichkeit‹ vorliegt, sondern interpretativ gestaltet, erzählt und nacherzählt wird – zunächst unkritisch in Formen der Wiederholung dessen, was ›man sagt‹ (wie es Paul Veyne beschrieben hat, auf den auch Ricœur sich explizit bezieht¹⁵⁹), dann aber zunehmend kritisch nach Maßgabe dessen, was sich für andere erst einmal *nicht* ohne Weiteres als nachvollziehbar darstellt. So reduziert kritisches Erzählen das als selbstverständlich Vorauszusetzende und läuft zunehmend darauf hinaus, dem Ereignis, seiner Verknüpfung mit Nachfolgendem und seiner Einfügung in einen *plot* jegliche Selbstverständlichkeit zu entziehen. Das kann und soll aber nach Ricœurs Verständnis niemals auf eine Zerstörung symbolischer

157 Ricœur, *Poetik und Symbolik*, 105.

158 P. Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986, 12 f., 24.

159 Ebd., 15; P. Veyne, *Geschichtsschreibung. Und was sie nicht ist* [1971], Frankfurt/M. 1990.

und mythischer Ressourcen, sondern nur auf deren gewissermaßen geläuterte Verwendung hinauslaufen.

5. Zur Frage der Entmythologisierung: zwischen poetischem Leben und Kerygma: Rudolf Bultmann, Claude Lévi-Strauss u.a.

Das wird überdeutlich, wo sich Ricœur mit Rudolf Bultmanns Position zur Entmythologisierung auseinandersetzt, die zuvor bereits zwischen letzterem und Karl Jaspers radikal umstritten war. Ähnlich wie schon Patočka und später Kołakowski sprach sich Jaspers für eine »existenzielle« Gegenwärtigkeit des Mythischen aus und weigerte sich, sie einem mit Heidegger existenzial-ontologisch begriffenen ›Dasein‹ allein vorzubehalten. Während Jaspers aber so weit geht, die Daseins-Ontologie zu verwerfen, bleibt Ricœur an einem *interpretativen Wechselspiel zwischen existenziellem menschlichem Selbstverständnis und Existenzialität* interessiert, nicht zuletzt auch um die Verbindung zur religionsgeschichtlichen, soziologischen und ethnologischen Erforschung konkreter Mythen und ihrer überlieferten Erbschaften nicht völlig preisgeben zu müssen. Schließlich sind es die ihnen zu entnehmenden, *existenziell artikulierten Formen menschlichen Selbstverständnisses, aus denen allenfalls indirekt auf eine Ontologie des Menschen zu schließen ist*, wie Ricœur glaubt.¹⁶⁰ Vorausgesetzt, man entmythologisiert die Mythen, lässt sich ihrer

160 Zu dieser Ontologie vgl. P. Ricœur, *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale* 15, no. 5 (1962), 309–323; zum Verhältnis von Ontologie (des Menschen) und mythischen Ereignissen (wie dem ›Fall‹ in eine nicht nur endliche, sondern fehlbare und ›schuldige‹ Existenz) P. Ricœur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33, no. 4 (1953), 285–307, hier: 300 f. Entscheidend ist hier, wie auch im Fall von Kants »radikal« Bösem, ob ein solches Ereignis auf Spuren einer »originären« (letztlich für Ricœur auf die Schöpfung zurückweisenden) Struktur menschlichen Seins führt. Die gleiche Frage beschäftigt Ricœur wenig später in seiner Auseinandersetzung mit A. Hesnards psychoanalytischem Versuch, Moralität ohne jeglichen Rekurs auf eine Mythik der Schuld und der Sünde verständlich zu machen. In einer solchen klinischen Beschränkung werde letztlich auch die Vergebung undenkbar, die Ricœur schon hier als die eigentliche Energie bzw. als »intensivstes« Moment menschlicher Freiheit auffasst, durch die Vergangenheit erneuert und eine versprochene Zukunft angebahnt werden kann.

Überlieferung, die scheinbar überwundene Stufen kollektiver Erfahrung bzw. ihrer Deutung aufbewahrt hat, dann nicht immer noch etwas über den Sinn menschlicher Existenz entnehmen? Ließe sich so nicht Hegels Rede von Stufen reinterpreten, die »der Geist« hinter sich hat und in seiner »gegenwärtigen Tiefe« als aufgehobene bewahrt?¹⁶¹

Diese Vorstellung konnte auf die ethnologische, soziologische, religionshistorische und kulturgeschichtliche Vergegenwärtigung der Wirklichkeit von Symbolen, Mythen und Mythologien angewandt werden, musste dabei aber die Frage aufwerfen, wie die ›Tiefe‹ von deren gegenwärtiger Wirklichkeit genau zu verstehen sein sollte.¹⁶² Dazu gab es von Henri Lévy-Bruhl über James G. Frazer, Maurice Merleau-Ponty, Ernst Cassirer und Susanne K. Langer bis hin zu Claude Lévi-Strauss höchst gegensätzliche Überlegungen¹⁶³ – von der undialektischen Überwindung archaischen Denkens über dessen rationalisierte Aufhebung in weiter fortgeschrittener Intelligenz bis hin zur Koexistenz gleichwertiger Denk- und Lebensformen, der vor allem Lévi-Strauss das Wort redete¹⁶⁴ – allerdings in dem angesichts »trauriger Tropen« gewonnenen melancholischen Wissen, dass alles

Vgl. P. Ricœur, *Morality without sin or sin without moralism?*, in: *CrossCurrents* 5, no. 4 (1955), 339–352, hier: 351.

161 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 105.

162 Was Cassirer angeht, vergleiche man die Beiträge von Helmuth Holzhey u.a. im Teil II von H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main 1997, 191–205.

163 V.a. Merleau-Ponty hatte bereits an jenes Hegel'sche Diktum angeknüpft. Zum Einfluss Cassirers auf Merleau-Ponty und auf Aron Gurwitsch, von dem Merleau-Ponty entscheidende Anstöße empfangen hat, siehe Krois, *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*, 24, 39; S. K. Langer, *Fühlen und Form. Eine Theorie der Kunst* [1953], Hamburg 2018, 330. Hier dominiert noch die Vorstellung eines an teleologisch wirkenden Mächten sich orientierenden Mythischen als Vorstufe rationalerer Weltverhältnisse. Vgl. HuS, 53, sowie die entsprechende Bilanz bei C. R. Hallpike, *Grundlagen primitiven Denkens*, Stuttgart 1984, die die u.a. bei Merleau-Ponty mit Bezug auf Lévi-Strauss anzutreffende Revision dieser Vorstellung allerdings nicht zur Kenntnis nimmt; vgl. M. Merleau-Ponty, *Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 29–36.

164 Vgl. Ricœurs späte Stellungnahme in MHO, 198/GGV, 243.

»wilde Denken« zumindest auf der Ebene kollektiver Lebensformen endgültig zum Untergang verurteilt zu sein scheint.¹⁶⁵

Ricœur hat m. W. nicht direkt in die um diese Fragen entbrannten Debatten eingegriffen; vielmehr beschäftigte ihn offenbar das Problem, welche Herausforderung in uralten Symbolen, Mythen und Mythologien sowie im Vorhaben ihrer Entmythologisierung für eine Hermeneutik liegt, die den Anspruch hat und seines Erachtens haben muss, zwischen ältester Überlieferung und Aufbrüchen in eine »neue Zeit« (wie die dem Neuen verpflichtete Moderne) in der Weise der Interpretation zu vermitteln. Wo das nicht einmal versucht wird, so glaubte er, gehen schließlich die Menschen sich selbst verloren (CI, 388), so dass sie nicht mehr wissen, was und wer sie sind.

Die zunächst profiliertesten *hermeneutischen* Positionen zu diesen Fragen lagen für Ricœur nach dem Krieg zweifellos in den Schriften Rudolf Bultmanns (v.a. *Neues Testament und Mythologie* [1941]¹⁶⁶) und in deren rigoroser Kritik durch Karl Jaspers vor. Während Bultmann unterstellte, Mythen müssten einer nachhaltigen Entwertung verfallen bzw. ganz untergehen, insofern es gar nicht mehr möglich scheint, »aus Weltbildern« zu leben, die allemal mit ihnen einhergehen, insistierte Jaspers, Mythen seien keineswegs vergangen oder erledigt, sie entsprächen vielmehr der *Wirklichkeit, in der wir, bzw. die wir »poetisch« leben.*¹⁶⁷ Dieses Leben restlos entmythologi-

165 C. Lévi-Strauss, *Traurige Tropen* [1955], Frankfurt/M. 1978. Zur Vorgeschichte dieser nicht erst von Lévi-Strauss artikulierten Melancholie vgl. Kohl, *Entzauberter Blick*, 229 mit Bezug auf Louis-A. de Bougainville und Denis Diderot.

166 Vgl. unten die Angaben in Anm. 169, sowie die frz. Fassung: *Nouveau Testament et mythologie. Suivi de Paul Ricœur*, in: *Démythologisation et herméneutique*, Genf 2013, 123–177.

167 K. Jaspers, R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1981, 43, 87, 113 [=FE]. Wie Jaspers hier das Mythische und die menschliche Wirklichkeitserfahrung zusammenbringt, weist Parallelen zu Ricœurs Bezugnahmen auf die *Poetiken* Gaston Bachelards und ebenso zu Jan Patočka auf, der schrieb: »Unter Mythos verstehen wir [...] die ganze Art und Weise, wie der Mensch existiert und wie in seiner Existenz sich der eigenartige, dem Mythos eigene »Schlüssel zum Seienden« zeigt« (KE, 439). Auf Patočkas Mythos-Deutung ist Ricœur in seiner *Hommage* an den tschechischen Philosophen zu sprechen gekommen, wobei er zugibt, durch die in dessen *Ketzerischen Essays* anzutreffende Affirmation des *pólemos* im Sinne Heraklits geradezu »verstört« worden zu sein. Vgl. P. Ricœur, *Hommage an Jan Patočka*, in: J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 7–17, hier: 12. Bachelard ist im Werk Ricœurs eher hintergründig, aber doch an vielen Stellen

sieren zu wollen, müsse darauf hinauslaufen, die Menschen ihrer nicht bloß ›empirischen‹ Bindung an die Welt zu berauben, der sie sich nur durch Chiffren einer übersinnlichen, allerdings nicht gegenständlich aufzufassenden Wirklichkeit vergewissern könnten (FE, 101, 116), in der es schließlich um den Grund und um die Grenzen ihres Seins gehe.¹⁶⁸ Beides sieht Bultmann, der sich gegen jegliche Hypostasierung eines »Umgreifenden« wendet, auf das solche Chiffren verweisen könnten (FE, 102), bereits in der Existenzialontologie Heideggers bestens beschrieben, wohingegen Jaspers den ›existenzialen‹ Begriff des Verstehens zurückweist und das *in jeder Wirklichkeitserfassung erfolgende und deshalb immer gegenwärtig primäre Verstehen von nachträglichem, kritisch zu beurteilendem Verstehen* abhebt, für das gerade nicht gelten kann, dass das »Verstehen [...] im Besitze seiner selbst und des Verstandenen« sei (FE, 49). Auf diese Weise insistiert Jaspers auf einer »Spannung« zwischen beiden Begriffen des Verstehens, die sowohl dem mytho-poetischen primären, auch als ›existenziell‹ bezeichneten Verstehen wie auch einem dezidiert kritischen, sekundären Verstehen Rechnung tragen soll, von dem sich, wie er meint, die Existenzialontologie im Grunde völlig abgewandt habe. Im Ausgang von »existenzieller«, lediglich (wie bei Kierkegaard) *indirekt mitteilbarer* »Wahrheit, die nur [!] im mythischen Denken geistig wirksam« werde, führe ein Weg zum kritischen Verstehen, indem sich jeder den anderen kommunikativ aussetzt, ohne ›seine‹ Wahrheit dabei einfach vermittels eines begrifflich Allgemeinen interpretieren und verallgemeinern zu wollen (FE,

präsent. Vgl. oben, Anm. 155 zum Kontext der »Expressivität der Welt«, die symbolisch zur Sprache kommt; SdB, 20 f., 396; P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in: *Dossiers pédagogiques de la Radio-Télévision scolaire*, no. 11, mars (1965), wieder abgedruckt in: *Cahiers Philosophiques*, juin (1993), 57–69, hier: 65; HuS, 98; *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in: *Man and World XII*, no. 2 (1979), 123–141, hier: 130 ff.; *The Human Experience of Time and Narrative*, in: *Research in Phenomenology IX* (1979), 17–34, hier: 30; *Zeit und Erzählung Bd. II*, 32 (*Temps et récit II*, 32); *Imagination et métaphore* [communication à la Journée de la Société Française de Psychopathologie de l'Expression, Lille, 1981], in: *Psychologie médicale 14* (1982), 1883–1887, hier: 1887.

- 168 In *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, 47, kommentiert Ricœur den Begriff der Chiffre so, dass er den Punkt markiere, an dem der Mythos seinen Platz in der Philosophie der Existenz erhalte.

46, 124 f.). Dem jeweils anderen muss man stattdessen erst einmal den kommunikativen Ausdruck dessen zumuten, ›worin man lebt‹ (FE, 44), ohne dabei umstandslos einen allgemeinen Geltungsanspruch auf Wahrheit, Richtigkeit, Angemessenheit usw. erheben zu können.

Dabei wird man immer ans Unverständliche rühren und kann sich niemals eines kommunikativen Erfolgs sicher sein, der wenigstens darin bestehen würde, ansatzweise verstanden zu werden (FE, 52) – zumindest hinsichtlich dessen, was überhaupt des Verstehens bedarf. Die Polemik zwischen Jaspers und Bultmann bestätigt genau das: Beide sprechen die gleiche Sprache, beide sind Hochschullehrer und teilen weitgehend den gleichen Bildungshorizont. So scheint Verstehbarkeit als Mitteilbarkeit immerhin gesichert (FE, 54). Und doch steht schließlich fest: »Wir werden uns nie verstehen.« Aber genau das »darf nicht wahr sein«, soll nicht der »Boden des Verstehens« preisgegeben werden (FE, 80, 119, 137). Man kann sich nicht verstehen, will dies aber keinesfalls hinnehmen. Man ›versteht‹ allenfalls, dass man schon in der Beschreibung dessen, was wir primär, ohne eigenes interpretatives Zutun, als Wirklichkeit erfahren, keinesfalls übereinkommen kann.

Nicht mit dieser Debatte selbst (soweit ich sehe), wohl aber mit den Schriften Bultmanns hat sich Ricoeur immer wieder auseinandergesetzt, besonders in seinem ausführlichen Vorwort zu *Jésus, mythologie et démythologisation* (Paris 1968).¹⁶⁹ Hier wiederholt Ricoeur zunächst seine hermeneutische Grundpositionen: ›Hermeneutik‹ bezieht sich wie bei Wilhelm Dilthey auf schriftlich Fixiertes, worin sich der zunächst im Modus einer *parole parlante* sich zeigende Ausdruck menschlichen Lebens niedergeschlagen hat. Auf diesen Ausdruck kann man sich nur vermittels einer Reihe von Interpretatio-

169 Hier zit. nach dem Wiederabdruck in: CI, 503–528; vgl. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* [1941], in: H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos, Band I*, 1948, Hamburg, 1960, 15–48; R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung, Kerygma und Mythos II*, in: H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos II*, Hamburg 1952, 177–208; P. Ricoeur, *Mythe et proclamation chez R. Bultmann*, in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest* 8 (1967), 21–33; R. Bultmann, in: *Foi-Education (Foi et langage)* 37, no. 81 (1967), 17–35; Bultmann: *une Théologie sans Mythologie*, in: *Cahiers d'Orgemont*, no. 72 (1969), 21–37, 38–40.

nen zurückbeziehen, die das, was sich ereignet hat (*événement*) und wovon mythisch erzählt wird, nachträglich als »Ankunft« (*avènement*) eines Sinns verständlich werden lassen.¹⁷⁰ Genau so verfährt Bultmann in Ricœurs Verständnis mit seiner Rekonstruktion des Christentums, das er dann aber als Zeugnis (*témoignage*) menschlicher Existenz deutet (CI, 509), die es im Lichte heiliger Texte zu dechiffrieren gelte (CI, 511). Das könne heute jedoch nur noch in einer kritischen Distanz zum Überlieferten erfolgen, die Bultmann als ›restlose‹ Demythologisierung auf den Begriff bringt (CI, 513). Nur unter dieser methodologischen Voraussetzung sei der wahre (kerygmatische) Gehalt des Überlieferten zu retten (CI, 514–7). Speziell erfordert das, jegliche irreführende ›verweltlichende‹ Deutung (*mondanisation*) dieses Gehaltes zurückzuweisen, die letztlich zu illusorischen Vorstellungen (*représentations*) von Bezeugtem führt, das an den existierenden Menschen (bzw. »à son Moi véritable«; CI, 520) appelliere und den es zu einer sein ganzes Dasein betreffenden Entscheidung herausfordere. Gegen Bultmann insistiert Ricœur aber darauf, dass das Bezeugte zu *denken geben* muss (›donner à penser«), wenn es nicht ein *sacrificium intellectus* nach sich ziehen soll, und dass es nach Maßgabe eines im Sinne Gottlob Freges und Edmund Husserls objektivierten und ›idealen‹ Sinnes danach verlangt, verstanden und interpretiert zu werden.

Ohne eine entsprechende Auffassung schriftlich manifestierter Objektivität und Idealität des Sinns ist für Ricœur überhaupt keine (kritische) Hermeneutik möglich. Mehr noch: das kritische Verhältnis zum Text und zur Semantik seiner Wirklichkeitsbezüge müsse jeder Entscheidung über seine ›existenzielle‹ Bedeutung *vorausgehen* (CI, 524). Zwar sei mit Husserl nicht verständlich zu machen, wie der Text den Einzelnen in Anspruch (*revendication*) nimmt; doch dieses Desiderat ist nicht auf dem Weg einer ›direkten‹ Hermeneutik menschlicher Existenz einzulösen, die sich wie im Fall Bultmanns auf Heidegger beruft, sich aber den langen Umweg über dessen ausdrücklich nicht-anthropologisch entfaltete Problematik des Da-Seins erspart, die, wie Ricœur hier meint, auch eine radikale Revision des Sinns von Sprache erfordert (CI, 526 f.). Statt wie Jaspers die existenziale Rede vom Da-Sein (*le ›là‹ de l'être*) letztlich zu

170 Mit diesem Begriffspaar (*événement/avènement*) arbeitet Ricœur bereits in *Histoire et vérité* (1955).

verwerfen, klagt Ricœur hier also deren nicht anthropologisch bzw. existenziell verkürzte Berücksichtigung ein, gibt aber auch zu bedenken, dass die Rede von Existenzialien (*existentiaux* wie Situation, Entwurf [*projet*], Verlassenheit bzw. Geworfenheit [*déréliction*], Sorge [*souci*], Sein-zum-Tode [*être pour la mort*]) Gefahr läuft, sich auf formalisierte, inhaltlich entleerte Abstraktionen von lebendiger Erfahrung zu reduzieren. Soll es nicht dazu kommen, bedarf es wiederum des Umwegs über tradierte Texte, die uns allenfalls ein indirektes Selbstverständnis ermöglichen, im Durchgang durch die Interpretationen Anderer, die keine Philosophie der Reflexion ersetzen kann.¹⁷¹ Einer Programmatik der Entmythologisierung fühlt sich Ricœur zwar grundsätzlich wie auch Bultmann verpflichtet, aber er versteht sie so, dass sie gegebenenfalls die im Mythischen womöglich liegende Wahrheit kritisch zum Vorschein bringen muss, statt alles Mythische grundsätzlich zu entwerten. Eine als Zerstörung alles Mythischen aufgefasste Entmythologisierung würde sich aus Ricœurs Sicht von vornherein um dieses Wahrheitspotenzial bringen.¹⁷²

In genau diesem Verständnis erfolgte bereits die Arbeit an der Symbolik des Bösen, wo sich Ricœur einerseits ausdrücklich zu einer als »Spitze der ›Modernität‹« aufgefassten Entmythologisierung und Profanität¹⁷³ bekennt, andererseits aber zu bedenken gibt, ob eine Kritik von Mythen und Mythologisierungen nicht gerade zum Vorschein zu bringen vermag, wie »das Sein« symbolisch »noch zu mir sprechen kann« (SdB, 400 f.), statt es für immer als gänzlich sinnfremdes verstummen zu lassen.

171 Die für Ricœur aber einen gewissen Stellenwert behält; und zwar einen derart zentralen, dass Manfred Frank ihm vorwerfen konnte, die im romantischen Individualitätsbegriff zum Vorschein kommende radikale Alterität letztlich doch wieder verfehlen zu müssen; vgl. M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt/M. 1980, 15, 17, 133, 140 (Anm. 99).

172 Erst recht dann, wenn Symbolisierung und Mythisierung nicht voneinander unterschieden werden; vgl. dazu das die ganze Problematik noch einmal resümierende Interview *Myth as the Bearer of Possible Worlds* in: Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva*, 117–125.

173 So auch im bereits zitierten Essay *R. Bultmann*, 21, 34.

6. Zivilisationskritische Erforschung des Möglichen diesselts des Ursprünglichen

Erzählen Mythen nicht von »exemplarischen« Menschen und Schicksalen?¹⁷⁴ Stimulieren sie nicht die menschliche Imagination als »unentbehrlichen Modus der Erforschung des Möglichen« (FM, 187/HF, 161)? Oder lassen sie uns in eine selbst gestellte Falle laufen, weil sie in ihrer hermeneutischen Aneignung des Möglichen nur deutlich machen, was im Lichte des Wirklichen schon vorher möglich (und nur so möglich) war – so dass das erfahrene Böse nachträglich auf eine vorherige Schuld und Fehlbarkeit zurückzuführen ist, worin es scheinbar von vornherein angelegt war? Droht auf diese Weise die von Henri Bergson analysierte Interpretationsfolie der nachträglichen Bewahrheitung des Möglichen¹⁷⁵ in eine retrospektive Fatalitätsillusion (Raymond Aron) umzuschlagen? Liegt die Freiheit unserer hermeneutischen Interpretationsspielräume nicht gerade darin, beides unterscheiden zu können?

In der *Symbolik des Bösen* schreibt Ricœur gleich zu Beginn, dank gewisser Mythen, die sich auf den »Ursprung der Zeiten« beziehen, sei es möglich, unsere Bindung an das dem Menschen Heilige zu klären, und zwar im Kontext des »Ganzen« seiner Existenz, die auf diese Weise eine narrativ vergegenwärtigte »Richtung« und ihren »Sinn« empfangen. So könne der Mythos paradoxerweise in entmythologisierter Form »zur Würde des Symbols« und »zu einer Dimension des modernen Denkens« erhoben werden (SdB, 11 f./SM, 13). Dabei stützt sich Ricœur bereits hier, wie später noch des öfteren, auf Eliades Beschwörung jenes Ursprungs *in illo tempore*¹⁷⁶, ohne indessen so weit gehen zu wollen, einfach von einer

174 SdB, 187/SM, 327; IM, 250.

175 Vgl. FM, 186/HF, 160; H. Bergson, *Das Mögliche und das Wirkliche* [1930], in: ders., *Denken und schöpferisches Werden. Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt/M. 1985, 110–125.

176 Ricœur, SdB, 191/SM, 158; *Myth and History*, 273. Hier definiert Ricœur Mythen wiederum als (Ursprungs-) Erzählungen, die sich auf eine »primordiale« Zeit beziehen. Im Unterschied zu Eliade beweist Ricœur allerdings ein genaues methodologisches Bewusstsein der Schwierigkeit, nur nachträglich auf kontingente Anfänge als Ursprünge zurückkommen zu können. Siehe dazu die detaillierten Überlegungen zur Nachträglichkeit eines *lire à rebours* (nach psychoanalytischem Vorbild) in A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible* [1998],

mythisch vergegenwärtigten und wahren »Gegebenheit« unserer Einfügung in ein solches Ganzes, bei Eliade *Kosmos* genannt, ausgehen zu wollen.¹⁷⁷ Schon der archaische Mensch, der in mythisch verfassten Lebensformen zuhause war, war ein gespaltener Mensch und auf Wiederherstellung und Wiedergutmachung des Gespaltenen bedacht. Nur weil der Mythos zu keiner Zeit je ganz mit der »spontanen Form des In-der-Welt-seins« zusammenfallen konnte, setzte er eine bis in unsere Gegenwart hinein reichende Nachgeschichte seiner Deutungen in Gang, die es nach wie vor als durchaus strittig erscheinen lassen, *inwiefern* alte Mythen bereits paradigmatische, dramatische und für den »verborgenen Sinn der menschlichen Erfahrung« *grundlegende Geschichten* zum Vorschein bringen (SdB, 194 f./SM, 161). Die bereits erwähnte Reinterpretation, die Homers *Odysee* durch James Joyces *Ulysses* erfahren konnte, ist dafür ein prägnantes Beispiel.

Ricœur hat das durchaus sehen wollen¹⁷⁸, sich aber gegen eine Auflösung mythisch-hermeneutischen Potenzials in der Geschichte solcher Reinterpretationen gewandt und dabei eine anthropologi-

Paris 2016, 81 f. Ein Ursprung bezeugt sich gewiss nicht von sich aus als solcher, spricht in diesem Sinne nicht und bedarf einer nachträglichen Bestätigung.

177 In diesem Zusammenhang gehört die wichtige, viel spätere Stellungnahme Ricœurs zur Debatte zwischen Mircea Eliade und Raffaele Pettazzoni anlässlich der 1994 erfolgten Veröffentlichung ihrer Korrespondenz (1926–1957) um die Frage, ob und wie ggf. das Wesen des Religiösen vor einer historistischen Auflösung in einer »terroristischen« Geschichte zu bewahren bzw. wie es auf eine Phänomenologie der historischen Erscheinungsformen des Religiösen und der »*essences de l'expérience vécue*« (im Sinne Gerard van der Leeuws) zu gründen wäre, in der es darum geht, »*que l'homme est capable de produire de son fond imaginaire les symboles et les mythes susceptibles de répondre à ses angoisses*«; P. Ricœur, *Note de lecture. Une correspondance hors-pair: Pettazzoni et Eliade*, in: *Revue des sciences religieuses* 70, no. 3 (1996), juillet, 394–399, hier: 398 f.

178 Vgl. das auf das Jahr 1981 zurückgehende, unter dem Titel *The Creativity of Language* veröffentlichte Interview in: Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva*, 127–143, hier: 131. Man fragt sich allerdings, ob Ricœur Joyce nicht wie auch Samuel Beckett letztlich zu jenen zählte, für die angeblich »Ordnung das zu Verleugnende« war (Ricœur, *Zeit und Erzählung Bd. II, 45/Temps et récit II*, 44). Hier wie auch an anderen Stellen gibt sich Ricœur als Kritiker von Unordnung als solcher. Was zu kurz kommt, ist die Frage, welche Ordnung um welchen Preis gegen andere Ordnungen und Unordnungen zum Zuge kommen soll.

sche Grundüberzeugung erkennen lassen, von der er offenbar nicht abzulassen bereit war. Was hier auf dem Spiel steht, ist jenes »fragende Denken«, das wissen will, wie alles angefangen hat, woher wir kommen, wozu wir da sind usw., und dabei »drohende Sinnlosigkeit« abwehren muss (SdB, 14/SM, 15).¹⁷⁹ Ohne sich dabei je auf unmittelbare Erfahrung stützen oder gar berufen zu können, insofern diese symbolisch vermittelt und dabei unvermeidlich mehrdeutig *gesagt* werden muss (SdB, 16, 396/SM, 17, 324), hat dieses Denken letztlich nur eine vieldeutige und metaphorische Symbolik selbst als Anhaltspunkt, auf der alle Hermeneutik der Mythen aufruht und die keine Entmythisierung oder Entmythologisierung je loswird (SdB, 15, 393/SM, 16, 320 f.).¹⁸⁰

Nachdem Eliade den 1959 in der Zeitschrift *Esprit* veröffentlichten, als »aufwühlend« empfundenen Aufsatz Ricœurs *Das Symbol gibt zu denken* gelesen hatte (IM, 191¹⁸¹), ging er ebenfalls von diesen Voraussetzungen aus¹⁸², macht aber die für Ricœur entscheidende

179 Diese Problemstellung erinnert stark an Theodor Lessings *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, so als ob es um »alles oder nichts« gehe. Ein durch und durch mytho-poetisch verfasstes Leben bewegt sich aber derart in wenigstens Sinnhaftem, dass es einer völligen Sinnlosigkeit kaum je begegnen dürfte. Gemeint ist denn wohl auch eher Sinnwidriges.

180 Ricœur unterscheidet beide Begriffe erkennbar, wo er etwa den Begriff der Anschuldigung bereits in dem Moment »demythisiert« sieht, wo er als mythisch belasteter erkannt wird; wohingegen es zur Demythologisierung erst komme, wenn diese Belastung auch *zurückgewiesen* werde (CI, 447). Im programmatischen Aufsatz *Le Symbole donne à penser* (72) heißt es, jegliche Kritik demythologisiere; und das sei unumgänglich: »c'est le *logos* du *mythos* que la critique ne cesse d'exorciser«. Aber von der demythologisierenden Kritik verspricht sich Ricœur keine Destruktion des Mythischen, sondern – paradoxerweise, wie er selbst schreibt – eine Erneuerung, Verlebendigung auch der Philosophie selbst. Das wird auch in der *Symbolik des Bösen* ganz deutlich (SdB, 186), wo die Entmythologisierung lediglich als Zerstörung eines mythischen »Pseudowissens«, keineswegs aber des Mythischen selbst begriffen wird. Ob sich beides klar trennen lässt, ist allerdings die Frage. In der dt. Übersetzung von Ricœurs frz. Vorwort zu Bultmanns Jesus-Büchern von 1926 und 1951 ist von Entmythisierung und von Entmystifizierung die Rede (HuS, 184).

181 Vgl. SdB, 27, 395 ff./SM, 26, 323 ff.; DI, 555/DII, 566 f.

182 Allerdings mit deutlichen Vorbehalten gegen eine als spekulativ empfundene philosophische Hermeneutik und im Festhalten an der Empirie von Dokumenten (vgl. SnU, 57, 86, 91; IM, 280).

Konfiguration von Mythik und Entmythologisierung nicht mit¹⁸³, sollte religionsgeschichtlicher Forschung aus seiner Sicht im Gegenteil doch ein eindeutig restaurativer Sinn zukommen.¹⁸⁴ Eliade will letztlich den von »existenzialistischer Obsession« angeblich nur kassierten Verlust des Kosmos wiedergutmachen, durch Erinnerung an ihn allerdings eine »neue [!] existenzielle Dimension« gewinnen, ohne den Menschen förmlich aus der Geschichte zu vertreiben (SnU, 21, 70). So will er der Desakralisierung und Banalisierung der Welt, die letztlich dem radikal weltkritischen, wenn nicht -abgewandten Christentum zu verdanken sei, entgegenwirken¹⁸⁵, um die verheerenden Folgen eines Sturzes in die historische Zeit wenigstens zu mildern, die den religiösen Zauber des Kosmos zerstört habe. Ob dagegen eine programmatische räumliche, die Welt rekosmisie-

-
- 183 Vgl. Eliades Kommentar zur Religion im Sinne Dietrich Bonhoeffers »in einer Welt ohne Gott« (IM, 234), sowie zur Entmythologisierung Bultmanns (IM, 241, 273), der auch als »Mythoklast« aufgefasst wurde, H. Timm, *Remythologisierung? Der akkumulative Symbolismus im Christentum*, in: MuM, 432–456, hier: 433.
- 184 Distanz einer solchen Restaurationsperspektive gegenüber (noch ganz ohne Berücksichtigung Eliades) in schon Ricoeurs früheren Schriften zum inneren Zusammenhang von legitimer staatlicher Gewalt und Ethik der Nächstenliebe zu entnehmen. Mit Blick auf die paulinische Dämonologie heißt es: »On ne peut restaurer un figure mythique sans restaurer la totalité qui la supporte.« Aber letzteres ist eben *nicht möglich*. Vgl. P. Ricoeur, *Le problème de la violence I*, in: *Foi Education*, no. 40 (1957), 7–14, hier: 13. Wie weit entfernt Ricoeur davon war, mit einer derartigen Restauration zu liebäugeln, zeigt sich auch an einem benachbarten Schauplatz: in der Besinnung auf eine im Sinne K. Barths und D. Bonhoeffers »post-religiöse« Existenz, die am (nicht-religiösen) Anderen Maß nimmt, an den sie sich wendet, nachdem sie Nietzsches Religionskritik rückhaltlos ernstgenommen und auf eine ganz in die »Innerlichkeit« sich zurückziehende Metaphysik der Religion verzichtet hat. Vgl. P. Ricoeur, *L'interprétation non-religieuse du christianisme chez Bonhoeffer* [Transkription eines Exposé von Ricoeur, gefolgt von einer Diskussion am Centre Protestant de l'Ouest; 4./5. Juni 1966], in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, no. 7 (1966), 3–20.
- 185 IM, 183, 194; C. Noica, *Eines Menschen Leben als Stufen des Konkreten*, in: H. P. Duerr (Hg.), *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt/M. 1984, 244–256, hier: 268; K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967, sowie mit Blick auf Parallelen zwischen Löwith und Eliade im Versuch, einen »kosmischen« Weltbegriff auf der Höhe der eigenen Gegenwart zu rehabilitieren, Vf., *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwiths*, Stuttgart ²2020.

rende Rezentrierung nach dem archaischen Vorbild einer »Weihe des Ortes« helfen wird, erscheint allerdings als fraglich.¹⁸⁶ Das deutet Eliade schließlich selbst an, wo er zu bedenken gibt, ob eine sakrale, mythische Welt nicht längst endgültig verloren und allenfalls in Träumen noch präsent ist (IM, 203).¹⁸⁷

So sehr Ricœur mit Eliades Verweisen auf ein Ursprüngliches *in illo tempore* sympathisiert hat, so wenig glaubte er, dass die sei es auf das Christentum, sei es auf die Aufklärung, auf die Technik oder auf das moderne Wirtschaften zurückzuführende Entzauberung der Welt durch eine Art kosmo-sakraler Wiederverzauberung zu heilen wäre.¹⁸⁸ In dieser Hinsicht stand er eher auf der Seite von

186 Eliade, IM, 201, 282; vgl. dagegen die *polis*: Vernant, *Die Entstehung des griechischen Denkens*, 102, 110.

187 Es könnte sich auch um Alpträume handeln. Schließlich reden auch Neo-Nazis einer »Weihe des Ortes« das Wort – und zelebrieren sie mehr oder weniger heimlich an germanischen Tinkstätten. Nicht umsonst hat Levinas geradezu allergisch auf eine Mystik der »Geister des Ortes« reagiert und behauptet, »den Ort [als solchen] verlassen zu haben«. Vgl. E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 175. Ob das politisch überzeugen kann, bleibe dahingestellt. Braucht nicht jede(r) einen (ggf. auch politisch-rechtlich zu sichernden) Ort und Raum zum Leben? Muss es nicht in Wahrheit darum gehen, *wie* man sich diesen als gastlichen, für den Anderen als solchen aufgeschlossenen, nicht identitär in Beschlag zu nehmenden vorzustellen hat? Vgl. Vf., *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019.

188 Wie sie offenbar Roger Caillois vorschwebte, wo er eine nivellierte Profanität zurückwies (*Der Mensch und das Heilige*. Durch drei Anhänge über den Sexus, das Spiel und den Krieg in ihren Beziehungen zum Heiligen erweiterte Ausgabe [1950], München, Wien 1988, 72, 138, 173, 223). Von einer Apologie des Festes als einer u.U. auch im Krieg zu erneuernden Sakralität war Ricœur so weit entfernt wie nur möglich. Vgl. P. Ricœur, *L'aventure technique et son horizon planétaire*, in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 98–109, hier: 104, 107; zuerst erschienen in: *Christianisme Social* 66, no. 1–2 (1958), 20–33. Allerdings gab er später zu bedenken, ob die Entzauberung überhaupt zu ertragen ist (in: *Ist »die Krise« ein spezifisch modernes Phänomen?*, in: K. Michalski [Hg.], *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche*, Stuttgart 1986, 38–63, hier: 60). Und zu Anfang der 1960er Jahre hatte er ein aus der Demythologisierung des Kosmo-Sakralen hervorgehendes *neues Sakrales* in Betracht gezogen, das sich in personaler Zärtlichkeit (*tendresse*) sollte zeigen können – zwischen Eros und Agapé, in einer neuen Mythik der Gegen- oder Wechselseitigkeit (*reciprocité; mutualité*), die (androgyn) Mythen der »Indistinktion« ebenso hinter sich lässt wie die Vorstellung, das Sakrale lasse sich als Angelegenheit

Lévi-Strauss, der davon ausging, der Mythos sei (wie auch manche Mythologen) stets *auf der Suche nach der verlorenen, ihrerseits »mythischen« Zeit*; und diese habe keinen Platz mehr in der technischen Zivilisation (SAI, 225), es sei denn in der psychischen Verfassung des Einzelnen, wie es der Psychoanalyse zu entnehmen sei.¹⁸⁹ Als »Gesamterklärung«, die in der Form eines »Bildes« die ganze Welt als sinnvoll oder erklärbar erscheinen lasse, sei der Mythos jedoch am Ende, stellte Lévi-Strauss fest (NuF, 203/6). Heute gilt demnach *nicht* mehr, dass im Rahmen einer »geschlossenen Ordnung« alles eine Bedeutung haben muss und insofern »nichts fremd« sein kann bzw. darf (MuB, 131, 158, 194 f.). Man kann und will womöglich auch gar nicht mehr »auf kürzestem Wege zu einem totalen Verständnis des Universums gelangen« (MuB, 29), auch nicht auf dem Weg einer als Ersatz dienenden Geschichtstheorie, die letztlich auch »nur ein Mythos« ist, wie Lévi-Strauss zu bedenken gibt (MuB, 53 ff., 123). Sosehr er einerseits glaubte, eine tief im Mythischen verankerte unbewusste Logik¹⁹⁰ nachweisen zu können, die allen Phänomenen des Sozialen zugrundeliegen¹⁹¹ und noch in unserer Gegenwart in

einer »existence sexuée« jemals in kulturellen Institutionen bändigen. Vgl. P. Ricœur, *La sexualité. La merveille, l'errance, l'énigme*, in: *Esprit* 28, no. 289 (11) (1960), 1665–1676, hier: 1669.

189 In seinem Freud-Buch liefert Ricœur selbst eine komplexe Erklärung dafür, warum Wesen wie wir, die Kind gewesen sind, unaufhörlich in die Kindheit zurückgerissen zu werden drohen, oder warum sie sich danach sehnen, ohne gemäß des Realitätsprinzips »auf den Vater verzichten« zu können; vgl. DI, 467, 562/DII, 479, 573. Wie das, zumal in politischer Hinsicht, möglich ist, ohne dass der Vater gleich sterben bzw. ums Leben gebracht werden müsste, diskutiert Ricœur in *Die Vatergestalt: Vom Phantasiebild zum Symbol*, in: J. Storck (Hg.), *Fragen nach dem Vater*, Freiburg i. Br., München 1974, 25–76; hier: 31, 66. Hier werden wiederum Bestandsstücke hermeneutischer Überlieferung reinterpretiert – wie etwa die Kontamination vertikaler Macht- und Gewaltverhältnisse nach dem Hegel'schen Vorbild von Herrschaft und Knechtschaft, die auf diese Weise fortgeschrieben werden, ohne dass zu erkennen wäre, wie man sich aus ihnen lösen könnte (vgl. ebd., 36).

190 NuF, 62, 65, 164, 179.

191 Das gilt besonders für alles Geben, Nehmen und Erwidern, was Lévi-Strauss durchgängig unter den Begriff des Austauschs fasst (vgl. C. Lévi-Strauss, *Einleitung in das Werk von Mauss*, in: M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie. Bd. 1*, München 1978, 7–41, hier: 30; SAI, 75). Die entsprechenden Symmetrieanahmen sind bis heute ebenso umstritten wie das Verhältnis von Struktur und subjektiver Einsicht in sie. Man denke im einen Fall nur an Levinas, im anderen an Pierre Bourdieu. Darin zeigen sich bis heute Folgen der schlechten

mehr oder weniger unveränderten Formen »wilden Denkens« erhalten geblieben sein müsse, so sehr fasste er den Mythos doch als etwas bereits Verlorenes auf (MuB, 266; vgl. HuS, 53), insofern er ein geschlossenes Weltbild und auf diese Weise zugleich eine sozial-integrative Funktion implizierte, von der der Bestand archaischer, nicht-literarischer Lebensformen entscheidend abhing. Zwar wird es solche Lebensformen in absehbarer Zeit nicht mehr geben, doch können gleichwohl noch Mythen als verselbständigte, auf niemandem mehr konkret zurückzuführende Erzählungen einer legendären Zeit zirkulieren (MuB, 114); und unbewusst kann sich Mythisches reproduzieren und sogar neu bilden, das die Psychoanalyse auf eine solche Zeit meinte zurückführen zu können. Aber an der Existenz und Rehabilitierbarkeit *des* bzw. *eines* – noch dazu weltweit einheitlichen – Mythos bestehen nunmehr erhebliche Zweifel, die Lévi-Strauss auch nicht beschönigt hat (MuB, 132, 180).

Ricœur hat ihm jedoch vorgehalten, nur bestimmte, nämlich außer-europäische Mythen in Betracht gezogen und infolgedessen die Beziehung zur Zeit weitgehend übersehen zu haben, ohne die sich prähellenische, indoeuropäische und semitische Quellen des Mythischen nicht verstehen ließen, an denen keineswegs nur bemerkenswert sei, welcher unbewussten Struktur sie womöglich gehorchen. Vielmehr gehe es darum, »was sie sagen« sollten und wie ihr »Sagen angefüllt« sein konnte »mit Sinn«, der philosophisch zu denken gibt – vorausgesetzt, man verkürzt Mythen, die für Ricœur im Zusammenhang seiner 1963 mit Lévi-Strauss, Mikel Dufrenne, Jean-Pierre Faye, Kostas Alexos u.a. geführten Diskussion über das Wilde Denken vor allem als Ursprüngeerzählungen in Betracht kommen, nicht um ihre *semantische* Dimension (MuB, 85), von der für Ricœur zugleich ihre *Referenz* auf eine sprachlich zum Ausdruck zu bringende *Welt* und die *Geschichtlichkeit* entsprechender Ausdrucksformen abhängen musste.¹⁹² Dagegen insistiert Lévi-Strauss darauf,

Alternative, alles Soziale entweder »wie Dinge« zu studieren, wie es Emile Durkheim in seinen *Regeln der soziologischen Methode* vorgeschlagen hatte, oder aber es »von innen« zu verstehen; vgl. SAI, 382; *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss*, 21 f.; A. Callié, *Anthropologie der Gabe*, Frankfurt/M. 2008.

192 Zur weiteren Auseinandersetzung mit Lévi-Strauss vgl. P. Ricœur, *Symbolique et temporalité* [gefolgt von einer Diskussion mit R. Boehm u.a.], in: *Archivio di Filosofia* 33, no. 1–2 (1963), 5–41; unter dem Titel *Structure et herméneutique* in CI, 53–98; dt. in: HuS, 37–80, wo Ricœur eine tradierte und auf Ereignisse

jeglicher Sinn sei letztlich die Resultante einer »Kombination von Elementen [...], die selbst nicht sinnvoll sind« – wie es die moderne Semiologie seit Ferdinand de Saussure¹⁹³, die Phonologie Nikolai S. Trubetzkoi und die von Vladimir Propp inaugurierte morphologische Analyse von Geschichten erwiesen habe.¹⁹⁴ Und diese Kombination sei letztlich »das Reale«, von dem bereits in *Traurige Tropen* die Rede ist, wo Lévi-Strauss bekennt, die Phänomenologie habe ihn geradezu abgestoßen, weil sie ständig glauben mache, von der erlebten Erfahrung aus, »die sich am offenkundigsten zeigt«, sei zur effektiven, tatsächlich quasi-dinglich vorliegenden Wirklichkeit des Sozialen vorzudringen.¹⁹⁵ Dabei hatte die hermeneutisch gewendete Phänomenologie seit Heidegger darauf aufmerksam gemacht, dass *das Erfahrene als solches* gegebenenfalls einer »destruktiven Präparation«¹⁹⁶ des zunächst Gegebenen bedarf, um überhaupt zum Vorschein kommen zu können.

bezogene Geschichtlichkeit von Lévi-Strauss' Begriff der Diachronie (MuB, 72, 82, 201) absetzt und sich für ein erweitertes, letztlich »alles« verstehendes Verstehen ausspricht (vgl. MuB, 91), scheinbar auf der Linie von Jaspers und auch von Merleau-Pontys *Essay Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss*, in dem von einer zu erweiternden Vernunft die Rede ist (23). Vgl. die daran sich anschließende Diskussion in: I. Därmann, C. Jamme (Hg.), *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist 2002, wo allerdings gar kein Bezug auf Ricœur genommen wird; siehe aber I. Därmann, *Lévi-Strauss und die Philosophie*, in: M. Kauppert, D. Funcke (Hg.), *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, Frankfurt/M. 2008, 192–224.

- 193 Vgl. M. Krampen, *Ferdinand de Saussure und die Entwicklung der Semiologie*, in: ders., K. Oehler, R. Posner, T. v. Uexküll (Hg.), *Die Welt als Zeichen. Klassiker der modernen Semiotik*, Berlin 1981, 99–171, wo auch missverständliche Anlehnungen von Lévi-Strauss an de Saussure zur Sprache kommen. Zusätzlich verwirrend, auch bei bzw. durch Ricœur, ist der durchgängige Gebrauch von Begriffen wie *signifiant* und *signifié* im Zusammenhang mit der ihnen zugeschriebenen »referenziellen« Dimension, die man bei de Saussure gerade weitgehend neutralisiert findet.
- 194 MuB, 86; SAI, 32 ff., 45; vgl. zu diesem Kontext R. Barthes, *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt/M. 1988, 106–117.
- 195 Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, 51. Noch die Ausführungen Pierre Bourdieus zur vermeintlichen Alternative zwischen Sozialphysik und Sozialphänomenologie beerben diese Problematik in: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1993, Kap. 9.
- 196 Vgl. K. Joisten, N. Thieme (Hg.), *Das Denken Wilhelm Schappas – Perspektiven für unsere Zeit*, Freiburg i. Br., München 2010.

Aber nicht hier setzt Ricœurs Gegenkritik an. Vielmehr befürchtet er, dass eine sprachlich, symbolisch und mythisch vermittelte Wirklichkeit, die auf unbewusste, ihrerseits nicht immer schon ›sinnvolle‹ Strukturen reduziert wird, nichts mehr *sagen* bzw. *bedeuten* könne. So könne von ihr auch keine Botschaft, kein Kerygma, mehr ausgehen (MuB, 112).¹⁹⁷ Während es für Lévi-Strauss genügt, dass es zur »Errichtung irgendeiner Ordnung« gemäß gewisser Regeln (typischerweise in der Form binärer Operationen) kommt, um von ›Sinn‹ sprechen zu können (MuB, 25, 35), läuft diese Position für Ricœur letztlich auf die Liquidierung jeglicher Rede hinaus, in der es *jemandem*, dem man Subjektstatus zuschreiben kann, um *etwas zu Sagendes* geht, ob in der Form einer Anrede, einer Bitte, einer Erwidrerung, eines Einspruchs oder des Protests. Sollte all das *nur* Selbsttäuschungen eines Bewusstseins zum Ausdruck bringen, das es womöglich sogar darauf anlegt, seine Mechanismen des Sichverkenne-ns »vor sich selbst zu verbergen«, wie es schon Nietzsche in der vierten seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen* andeutete?¹⁹⁸

Ricœur hat später durchaus anerkannt, dass das Bewusstsein mit Recht in diesem Verdacht steht und dass das menschliche Selbst mit der gleichen Hypothek belastet ist.¹⁹⁹ Aber er neigte zu keiner Zeit einem Anti-Humanismus zu, der zeitweise in eine Art Glaubensstreit um die Existenz des Menschen ausartete, ungeachtet mancher Schlichtungsversuche wie etwa dem des wichtigsten Mentors Michel Foucaults in Sachen Epistemologie, Georges Canguilhem, der der Aufgeregtheit mancher Humanisten mit dem Hinweis begegnete, es gebe schlechterdings kein Menschenrecht auf Subjekt- oder

197 Für Levinas handelte es sich aus ähnlichen Gründen bei Lévi-Strauss' *Traurige Tropen* um »das am meisten atheistische Buch, das in unseren Tagen geschrieben wurde, das absolut desorientierteste und desorientierendste Buch« (*Schwierige Freiheit*, 153).

198 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen IV*, in: KSA I, 429–510, hier: 457; vgl. MuB, 210, 216, 265.

199 »Die Selbstheit [...] ist der Ort des Verkennens [*méconnaissance*] schlechthin [...], das sich selbst verkennt«, heißt es in: *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004, 370; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 318, 321. Deshalb erkennt sich ggf. auch die Anerkennung nicht ihrerseits als solche.

Objektstatus in den sogenannten Humanwissenschaften.²⁰⁰ Wenn sich ›der Mensch‹ als deren Subjekt und Objekt nicht gut denken lasse, wie Foucault argumentiert hatte²⁰¹, müsse man das eben hinnehmen. Selbst Foucault hatte daraus keineswegs geschlossen, dass es keine Menschen mehr gebe oder dass die Frage, wer was zu wem sagt, gänzlich irrelevant sei.²⁰² Für Ricoeur handelt es sich hierbei primär um eine praktische Frage, die sich *zwischen* den Menschen stellt, *in* ihren kommunikativen Verhältnissen, nicht um eine epistemologische Problematik hinsichtlich des Status sogenannter Wissenschaften vom Menschen, ob man sich nun als Existenzialist und Humanist oder als Strukturalist und bekennenden Antihumanisten bezeichnet oder nicht (MuB, 253, 257).

Solche Label sind ohnehin rasch im Kurs gefallen, zumal sie der Aufklärung der strittigen Fragen eher im Wege standen. Für Lévi-Strauss mussten sie sich zentral um das Problem drehen, wie es möglich war, dass »einige Jahrhunderte Humanismus [...] zu den großen Kriegen, zu Ausrottungen, Konzentrationslagern und zur Zerstörung aller Arten von Lebewesen« sowie zur »Verarmung der Natur« geführt haben. Diese zweifellos sehr undifferenzierte Diagnose bezog sich allerdings auf einen Humanismus, der glauben machte, die Menschen dürften rücksichtslos »nach Belieben über alles verfügen« (MuB, 224). Ricoeur hat freilich einem derartig »schamlosen« Humanismus (wie Lévi-Strauss sich ausdrückte) nie das Wort geredet²⁰³, sah sich aber von verschiedenen Versionen eines vielfach klischeehaft zitierten ›strukturalistischen‹ Anti-Huma-

200 Vgl. G. Canguilhem, *Tod des Menschen oder Ende des Cogito?*, in: M. Marques (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens*, Tübingen 1988, 17–51, hier: 19, sowie Anm. 104 zum Beitrag über das Politische in Bd. III.

201 M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [1966], Frankfurt/M. 1974, 9. Kap.

202 Allerdings fragte er: »wen kümmerts, wer spricht?« (M. Foucault, *Schriften zur Literatur*, Frankfurt/M. 1988, 31), bevor er im Rekurs auf die *parrhesia* der Antike (siehe dazu M. Foucault, *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. 6 Vorlesungen gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien, Berlin 1996) und in seiner späteren *Hermeneutik des Subjekts (Vorlesung am Collège de France [1981/2]*, Frankfurt/M. 2004) auf die Bedeutung dieser Frage wieder zurückkam.

203 Vgl. P. Ricoeur, *Que signifie ›Humanisme?‹*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture* 15, mars (1956), 84–92.

nismus²⁰⁴ bis hin zu Levinas' *Humanismus des anderen Menschen*²⁰⁵ und der erst spät realisierten ›ökologischen‹ Kritik an einem technizistischen und eurozentrischen Verständnis menschlicher Herrschaft über die Natur²⁰⁶ zusehends in die Frage verwickelt, wie radikal das tradierte philosophische Verständnis des Menschen revidiert werden muss, um sich der von Lévi-Strauss angesprochenen Destruktivität zukünftig widersetzen zu können.

Zunächst ging Ricœur in seinem Frühwerk *Le volontaire et l'involontaire* (1950) von der Idee eines ›fähigen‹ Subjekts (*sujet capable*) aus, das er in *Finitude et culpabilité* (1960) dann zwar als ›fehlbares‹, nicht aber – ungeachtet seiner offenbar radikal ›bösen‹ Potenziale – als fatalerweise auch destruktives auffasste. Nachdem er sich in Abwehrkämpfe gegen strukturalistische, semiologische, linguistische Reduktionismen menschlicher, textuell vermittelter Subjektivität hatte verwickeln lassen, versuchte er anschließend in der auf *Herméneutique et structuralisme* (1969) folgenden Essaysammlung *Du texte à l'action* (1986) Wege des menschliche Handelns im Kontext sozialer und politischer Lebensformen zu bahnen, die dem Guten und dem Gerechten verpflichtet sind. Erst jetzt radikalisiert sich für Ricœur die Frage, woher diese Verpflichtung stammt, auf welche Herausforderungen sie zurückgeht und ob diese nicht auf die Spur einer Affizierbarkeit oder Passivität führen, die uns in keiner Weise zur Disposition steht. Gelangen wir hier nicht auch an Grenzen jenes Könnens, des Handelns, des Technischen und unserer Macht in allen ihren Erscheinungsformen, die man als wesentliche Ursache jener Destruktivität ausgemacht hat?

Letztere musste für Lévi-Strauss zu erneuerter oder zu überhaupt erst zu entdeckender »Demut vor dem Leben« (MuB, 248) führen, aber jeglichem Eurozentrismus absagen, dessen letzte Apotheose er in einem ›fortschrittlichen‹ Begriff der Geschichte sah, dieser »letzte[n] Frontstellung der Mythologie in der westlichen Welt« (MuB, 266 f.). So scheint ausgerechnet einer der weltweit prominentesten

204 L. Ferry, A. Renaut, *Antihumanistisches Denken*, München, Wien 1987; F. Dosse, *Geschichte des Strukturalismus*. Bd. 1/2, Frankfurt/M. 1999.

205 E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen* [1972], Hamburg 1989.

206 Vgl. P. Ricœur, *L'éthique, le politique, l'écologie* [Entretien avec P. Ricœur. Propos recueillis par E. et J. P. Deléage], in: *Écologie politique. Sciences, Culture, Société*, no. 7 (1993), 5–17. Zur Technik als solcher hatte sich Ricœur freilich immer wieder kritisch geäußert. Vgl. dazu den Beitrag von E. Wolff in Bd. III.

Erforscher alter und fremder, fast vergessener und rezenter Mythen und Mythologien beide Begriffe in einem Streich zu verwerfen. Dabei geht es ihm allerdings ausdrücklich um den »Gebrauch, den wir von der Geschichte machen«, um »unsere Vergangenheit zu interpretieren, um die Gegenwart zu erklären und zu kritisieren und eine Zukunft zu formulieren, die sich [...] je nach den sozialen Gruppen und den Individuen, die sie formulieren, ändert« (MuB, 267). Das ist die Lehre eines ethnologischen Denkens, das Lévi-Strauss nun endlich auch in der Historiografie, vor allem in der französischen *Annales*-Schule, im Werk von Emmanuel Le Roy Ladurie, Fernand Braudel, Georges Duby etc., beherzigt sieht.

Hier wird auch Ricœur (neu) ansetzen²⁰⁷, aber den Begriff des Mythos zu retten versuchen. Ausgehend von der nach wie vor für ihn gültigen Erkenntnis Wilhelm Diltheys, dass wir zunächst geschichtlich *sind*, bevor wir Geschichten erzählen und Geschichte denken, sucht er den Kern einer »mytho-poetischen« Aktivität bzw. einer *poétique profonde* herauszuarbeiten²⁰⁸, die durchlebte Geschichte in erzählbare und schließlich auch rational beurteilbare Geschichte transformieren kann.²⁰⁹ Demzufolge *leben* wir zunächst mytho-poetisch, wie es auch Jaspers und Patočka nahegelegt hat-

207 P. Ricœur, *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*, Oxford 1980.

208 Ricœur, *Mythe 3. L'interprétation philosophique*, 534; DI, 552/DII, 563; *Entretien avec Paul Ricœur: »J'essaye d'être un méditateur«*, in: *La Croix* 17 (1971), 17 nov.; P. Ricœur, *Herméneutique. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971–2*. Elektron. Ressource, ed. v. D. Frey und M.-A. Vallée, Fonds Ricœur 2013, 103.

209 Was den Übergang vom Mythischen zu kritischer Geschichte angeht, die ihrerseits mythischen Ursprungs sei, so schließt sich Ricœur der Rede von einem »epistemologischen Bruch [*coupure*]« an, zu dem es ansatzweise schon zu Herodots und Thukydidés' Zeiten gekommen sei, u.a. durch die kritische Beurteilung von Zeugen und deren Aussagen (*Myth and History*, 273). Die sich daran anschließende entscheidende Frage sei, wie sich Gesellschaften insgesamt zur ihrer mythisch vermittelten, dann aber kritisch beurteilten Geschichte verhalten (ebd., 276), deren narrative Struktur letztlich auf einer Logik des Handelns beruhe. Das Festhalten daran trennt Ricœur letztlich auch von der meist mit Louis Althusser verknüpften Rede von einem epistemologischen Bruch, die Ricœur an anderer Stelle energisch zurückweist; vgl. *L'histoire comme récit et comme pratique*, 162 f.

ten; und zwar symbolvermittelt²¹⁰ so, dass es darauf ankommt, dies im Medium vieldeutigen, unumgänglich metaphorisch-kreativen Sinns *sagbar* zu machen und die entsprechenden mündlichen und vor allem schriftlichen Manifestationsformen *kritisch* zu beurteilen (was auch Lévi-Strauss zugegeben hat), ohne dabei aber eine Beschränkung auf irgendwelche soziale Gruppen, Ethnien, Völker oder Nationen und deren Idole hinnehmen zu müssen. Denn die Geschichten, die wir erinnern und erzählen, sind im Horizont einer ›menschheitlichen‹ Geschichte zu situieren, die Ricœur – ganz anders als Nietzsche – bis in sein Spätwerk hinein auf kantischer, kosmopolitischer bzw. welt-bürgerlicher Grundlage konzipiert. Auf eine Mythologie des Historischen bzw. auf einen »Mythos der GESCHICHTE für Philosophen« (Foucault) soll das *insofern* allerdings nicht hinauslaufen²¹¹, als Ricœur die mit Kant vorgestellte Einheit der Geschichte nicht für narrativ in einer einzigen kompossiblen Geschichte darstellbar hält.²¹² Die Vielzahl von Geschichten und Gegengeschichten, mit denen wir zumal im Fall von Gruppen, Ethnien, Völkern und Nationen konfrontiert sind, erweist sich als unaufhebbar bzw. nicht synthetisierbar. Aber allesamt sind sie darauf angewiesen, durchlebte Geschichte narrativ darstellbar und infolgedessen auch kommunizierbar und überlieferbar werden zu lassen.²¹³ Ricœur zeigt sich nach wie vor überzeugt davon, dass das entsprechende Begehren in menschlicher (individueller und kollektiver) Existenz verwurzelt ist und dass es auf die allein hermeneutisch zu verbürgende Verständlichkeit dieses Begehrens rückhaltlos angewiesen ist, die sich in nachvollziehbaren und beurteilbaren Geschichten soll niederschlagen können.

210 Vgl. zum Umstellen des Mythischen auf das Symbolische bei Bultmann: Timm, *Remythologisierung?*, in: MuM, 437.

211 Ohne Verweis auf Nietzsche erwägt Ricœur die Frage einer »mythologization of history« im weiten Sinne ihrer Rekonstruktion in einem »founding narrative« in: *Myth and History*, 281; zu Foucault vgl. Eribon, *Michel Foucault*, 255.

212 Insofern verfängt für ihn auch nicht die ›postmoderne‹ Kritik, die sich im Falle Jean-François Lyotards gegen eine alles umfassende Makroerzählung gewandt hatte.

213 Und zwar nicht nur die jeweils eigene für sich selbst, sondern auch für andere. Man denke nur an die europäischen Nachbarschaftsverhältnisse und deren bis heute virulente Verflechtungen von Eigen- und Fremdgeschichten.

Diese sind offenbar rationaler Kritik verpflichtet. Denn warum sonst würde man die KZ-Welt des Nationalsozialismus und deren revisionistische ›Interpretationen‹ genauso wie »falsche Religionen« und gewalttrüchtige, inflationäre politische Instrumentalisierungen von Mythologemen, Mythen und Mythologien zurückweisen?²¹⁴ Dabei wird niemand weiterhin glauben machen können, es sei je möglich, gänzlich ›entmythisiert‹ zu leben. Denn das ›gelebte‹ Leben versteht sich nicht ohne Weiteres selbst, erweist sich aber rückhaltlos darauf angewiesen und muss sich dabei auf – wie Ricœur optimistisch hofft – unabänderlich vieldeutige ›Bilder‹²¹⁵, Narreme, Metaphern und Symbole stützen, die es nicht sich selbst verdankt, sondern aus einer Geschichtlichkeit übernimmt, der es zunächst naiv zugehört, bevor es möglich werden kann, sich in gewissen Maßen kritisch von ihr zu distanzieren, vor allem dort, wo Symbole in Idolen stecken bleiben (DI, 555/DII, 566). Dabei kommt es zur Schwächung von Mythen und zur Depotenziierung von Symbolen und Mythologien, die nur noch durch Reinterpretation fortbestehen können, wobei die Frage offen bleibt, inwieweit es zu einer effektiven Refiguration unseres mehr oder weniger unverständenen Lebens kommen kann, wie sie Ricœur im Zirkel der Mimesis (I–III) beschrieben hat. Mitnichten haben vorliegende Reinterpretationen ohne Weiteres die Kraft, unser Leben zu resymbolisieren und zu remythisieren.²¹⁶ Daran konnten auch forcierte, in manipulativer Absicht vorgenommene Politisierungen gewisser Mythen nichts ändern. Auch dafür ist der National-Ästhetizismus²¹⁷ des sogenannten Dritten Reiches das bezeichnendste Beispiel.

-
- 214 Auch Eliade wollte die Geschichte nur unter dem Vorbehalt transzendieren, dass man die Verpflichtungen akzeptiert, die uns die historische Gegenwart nicht zuletzt angesichts der Schrecken einer KZ-Welt auferlegt (IM, 210); vgl. Bohrer, MuM, 9.
- 215 Darunter solche »der Zerrüttung, des Vergehens, des allmählichen Versinkens, des ungesättigten Endes, der Zerstreuung, der Entstellung, der reichlich vorhandenen Dürftigkeit [...]«, aber auch der Vergeudung und Zersplitterung... (ZEI, 50/TRI, 51; s.a. ZEIII, 207, 219/TRIII, 190, 200).
- 216 Vgl. W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt/M. 1991, 132–5.
- 217 Vgl. zu diesem Begriff P. Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen: Heidegger, die Kunst und die Politik*, Stuttgart 1990, Kap. 7. In der bereits genannten kleinen Schrift *Le mythe nazi* begriffen Lacoue-Labarthe und Nancy den Mythos als das mimetisch-identitäre Verfahren *par excellence*, mit dessen

Ricœur, der sich so sehr um eine für die eigene Gegenwart fruchtbarere Reinterpretation von Symboliken und Mythen und um deren Fundierung in einem mytho-poetischen, symbolisch und metaphorisch vermittelten Leben bemüht hat, hat m. W. nirgends mit einer verbindlichen »Neuen Mythologie« geliebäugelt²¹⁸, weder auf den Spuren der deutschen Frühromantik noch Nietzsches oder gar der Faschisten und Nationalsozialisten, deren von oben verordnete Mythen ohnehin zu einem weitgehenden Ansehensverlust jeglicher Mythisierung beigetragen haben, ohne nachhaltig als ›gelebte‹ wirken zu können. Wohl aber glaubte er offenbar an die Rehabilitierung einer mytho-poetischen Entlastungsfunktion von Erzählungen und (kritisch revidierten) mythologischen Geschichten, die möglicherweise alles Leiden erträglich(er) machen können, wie auch Hannah Arendt mit Isak Dinesen annahm.

Für gewiss ist es allerdings nicht zu halten, »[that] all sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them.«²¹⁹ Auch Ricœur scheint aber diesen Standpunkt zu vertreten und sich dabei einer Abwehr aller radikalen, ›unsäglichen‹ Trauer und Gewalt verdächtig zu machen, die uns die Sprache verschlägt. Sollen am Ende *Geschichten von der Geschichte durch Leugnung oder Verdrängung der Gewalt und des Entsetzlichen entlasten*, das sie mit sich bringt, wie auch Nietzsche zu wissen glaubte (KSA I, 35, 57)? Nur Überlebende können sie erzählen, die sich keinesfalls einem Traumatismus ausliefern sollen, der ihr Weiterleben gefährden könnte, wie Ricœur meint. In die Richtung einer Vertiefung dieser düsteren Frage hat er sich allerdings erst spät und nur fragmentarisch vorgewagt.²²⁰ Viel mehr lag ihm daran, dass die Erfah-

Hilfe sich ein vorerst nicht existierendes Volk eine rassische Kraft zuschreibt, mit der es Weltgeschichte ganz auf eigene Rechnung gegen alle Anderen glaubt durchsetzen zu können. Die Autoren fragen, ob das Politische heute nicht gerade im Gegensatz zu einer derartigen Selbstmystifikation mit mimetischen Mitteln zu rehabilitieren wäre (s. ebd., 14, 22, 34 f.). Mit Bezug auf Ricœurs Theorie der Mimesis und seinen Begriff vom Politischen wäre diese Diskussion neu zu führen.

218 Von wenigen Allusionen in frühen Schriften vielleicht abgesehen.

219 H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, 164; dies., *Menschen in finsternen Zeiten*, München 2001, 104–125, hier: 118.

220 Vor allem in den nachgelassenen Bruchstücken, die dt. unter dem Titel *Lebendig bis in den Tod* veröffentlicht worden sind, aber auch in *Devant l'inacceptable: le juge, l'historien, l'écrivain*, in: *Philosophie. Revue trimestrielle*.

rung bisheriger Geschichte nicht jeglichen Horizont für das künftig Bessere verfinstert. Und in diesem Sinne war er auf der Suche nach mythisch vermittelten Ursprüngen (ungeachtet der rigorosen Kritik, der dieser Begriff ausgesetzt war), die allein, wie er meinte, zur »Instituierung« einer Geschichtlichkeit beizutragen vermögen, die zukünftig verbindlich bleiben wird.²²¹ Insofern kann Berufung auf sie *die historische Zeit selbst* wieder ins Leben rufen bzw. erneuern: als Zeit künftiger Freiheit, die, vernünftig gedacht, zwar aus keiner Kosmogonie mehr hervorgeht und keine Heilsgeschichte²²² mehr vorzeichnet, wohl aber im Zuge einer wohlverstandenen »Futurisierung« eines demythologisierten Mythos aus einer *fondation passée* eine *fondation à venir* abzuleiten erlaubt, auf die man noch eine gewisse Hoffnung setzen dürfte.²²³ Darauf sind wir nach Ricœurs Überzeugung ganz und gar angewiesen angesichts der offenkundigen Unordnung der *condition humaine*, ohne indessen noch auf deren totalisierende Aneignung (»appropriation totalisante«) in einer »totalité de sens« im Sinne Hegels bauen zu können (ebd.).

7. Bilanz

So bleibt Ricœur zutiefst ambivalent: Nachdem er zwischenzeitlich eine Rückkehr zu Hegel²²⁴ in Betracht gezogen, dann aber doch einen »Verzicht« auf dessen Geschichtsidealismus erklärt hatte²²⁵,

La philosophie devant la Shoah, no. 67 (2000), 3–18, wo ein klinisches und therapeutisches Kriterium des Überlebens selbst extrem traumatisierender Ereignisse im Sinne psychoanalytischen Durcharbeitens (*working through*) ins Spiel kommt (17).

221 Ricœur, *Mythe 3. L'interprétation philosophique*, 534. Siehe oben die entsprechende Anmerkung 36 zu Nietzsche.

222 Dt. i. Orig.

223 Ricœur, *Mythe 3. L'interprétation philosophique*, 535.

224 So lautet der erste Abschnitt in: P. Ricœur, *Philosophie et ontologie I. Retour à Hegel*, in: *Esprit* 23, no. 229 (8) (1955), 1378–1391.

225 ZEIII, 312–333/TRIII, 280–299; vgl. Vf., *Probleme einer genealogischen Kritik der Erinnerung. Anmerkungen zu Hegel, Nietzsche und Foucault*, in: *Hegel-Studien* 31 (1996), 113–140, revidiert in: *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999, Kap. II.

galt die Einheit der Geschichte abgesehen von *tâches directrices*²²⁶ weitgehend zerfallen, und ihre Ursprünge schienen wenn nicht ganz und gar verblasst, so doch in der Gegenwart rigoroser Reinterpretation unterworfen zu sein, sei es im Zuge brutaler politischer Instrumentalisierungen, sei es unter der Maßgabe einer Kritik, die darauf besteht, jeden falschen Anschein von Wahrheit in mythischem Denken und Beschwörungen von Ursprüngen zu beseitigen²²⁷ – vom Mythos der ›Erde‹ und des ›Blutes‹ bis hin zum serbisch-kroatischen Amselfeld.²²⁸

Offenbar ist das dem Mythos oft zugrundegelegte Bedürfnis so harmlos nicht, sich in einer als fremd und unbegründet erfahrenen Welt heimisch machen zu wollen²²⁹, die auch Ricœur noch auf die Erde (›terre‹ als »nom mythique de notre être-au-monde«) bezieht.²³⁰ Er, der früher das Sein als *ursprünglich bejahtes* aufgefasst hatte, rekurrierte in diesem Zusammenhang weniger auf eine Anthropologie der Angst, die mythisch zur Furcht rationalisiert werden kann (AM, 10 ff., 68, 125), sondern vielmehr auf ein Verlangen nach (bewohnbarer) Ordnung, das aus seiner Sicht *par excellence* die Narrativität mit ihren überkommenen mythischen, symbolischen und metaphorischen Ressourcen verbürgt.²³¹

226 Von denen schon früh die Rede ist; vgl. P. Ricœur, *Dimensions d'une recherche commune*, in: *Esprit* 16, no. 151 (12) (1948), 837–848, hier: 838.

227 G. L. Mosse, *Geschichte des Rassismus in Europa*, Frankfurt/M. 1994, 212; vgl. die Revision des Begriffs des Archaischen bei Marcel Hénaff, der auf einer v.a. politisch-kritischen Revision der »Ursprünge« okzidentalen Denkens besteht, das sich keiner »romantischen« Nostalgie hingibt, sondern rekonstruktiv verfährt und so zu einer *beurteilten Geschichte* vorstößt: *La grèce avant la raison*, in: *Esprit*, no. 11 (2013), 58–71.

228 Vgl. E. Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg i. Br., München 1977, 309 f.; Weingart et al., *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*; zum »Kosovo-Mythos« S. Weigel (Hg.), *Märtyrer-Portraits*, München 2007, 129.

229 Hier schließt Ricœur in seinen *Lectures on Ideology and Utopia* wieder an, wo er auf die »repetition of founding events« mit ihrer ideologischen, zur Verdinglichung (*reification*) neigenden Tendenz zu sprechen kommt (261). – Noch B. Latour, *Das terrestrische Manifest*, Berlin 2018, erweist sich als erstaunlich unberührt von den aufgeworfenen Fragen.

230 P. Ricœur, *L'identité narrative*, in: *Esprit*, no. 140/1 (7/8) (1988), 295–304, hier: 301 f.

231 So heißt es in einer Diskussion über Gabriel Marcel: die mythische Fiktion »ouvre un monde« in der Form einer veritablen kreativen Imitation (vgl.

Schon Friedrich Schlegel schrieb: »Der Mensch dichtet gleichsam die Welt, nur weiß er es nicht gleich« (AM, 620). Poetisch und episch aber konnte man schon zu Robert Musils Zeit nicht mehr so weit kommen, sich auf diese Weise der Welt als eines Ganzen zu versichern.²³² Unser Leben scheint mythopoetisch und episch verfasst zu sein (wie es auch Friedrich Hölderlin vorschwebte); und zwar auf eine Weise, die sich hartnäckig der philosophischen Auslegung widersetzt, wie Ricœur anmerkt (ZEIII, 27/TRIII, 28). Dabei findet es sich immer wieder welt-fremd und insofern exiliert vor²³³, ohne eine überkomplexe, nicht mehr im Ganzen erzählbare Welt noch mit narrativen Mitteln allein bewältigen zu können. Zudem muss alles Erzählen *an Andere adressiert* werden. *Ohne die Gastlichkeit ihres Zuhörens läuft es ins Leere.*²³⁴ Nicht nur angesichts einer vielfach als archaisch beschriebenen Fremdheit der Welt, auch aus den Schrecken, dem Entsetzlichen, der Gewalt und Unverständlichkeit der Gegenwart entspringt das Verlangen, sich an Andere zu wenden, um narrativ Gehör zu finden und das andernfalls Überwältigende

-
- Ricœur's Bemerkung in: *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neuchâtel 1976, 53–94, hier: 92; sowie *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen 1* [1975], 31–75, hier: 47). Die tatsächliche, praktische Bewohnbarkeit einer gemeinsam zu teilenden Welt kann allerdings so nicht verbürgt werden. Die kreative Imagination kann allenfalls Wege künftiger Praxis in der Gastlichkeit konkreter Lebensformen weisen. Ähnliche Einwände erheben sich gegen Mikel Dufrennes Beschreibung einer ästhetisch-poetischen Einfügung in die Welt, die deren *habitabilité* verbürgen können sollte. P. Ricœur, *Philosophie, sentiment et poésie. La nation d'apriori selon Mikel Dufrenne*, in: *Esprit* 29, no. 293 (3) (1961), 504–512, hier: 510; auch in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 325–334. Ein Rekurs auf die *expressivité primordiale* einer *nature poétisable* wird dafür nicht genügen; vgl. P. Ricœur, *Le Poétique* [1966], ebd., 335–347, hier: 337, 339.
- 232 R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Bd. 1/2, Hamburg 1978, 650.
- 233 Vgl. G. Steiner, *Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche*, Frankfurt/M. 1973, 165.
- 234 So ist zumindest ansatzweise Ricœur's Bezugnahme auf Wilhelm v. Humboldt im Kontext eines gastlichen »Modells des Gedächtnisaustauschs« und der Übersetzung zu verstehen, wie es in dem Aufsatz *Welches neue Ethos für Europa?* entwickelt worden ist (in: P. Koslowski [Hg.], *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe*, Berlin, Heidelberg, New York 1992, 108–120, hier: 111; frz. in: *Imaginer l'Europe*, Paris 1992, 107–116). Vielfältige Aktualisierungen und Bezugnahmen darauf finden sich in: Vf., M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte - Kulturelle Praktiken - Kritik*, Weilerswist 2016.

wenn nicht zu meistern, so doch zu entschärfen (MuM, 497). Durch nichts ist freilich verbürgt, dass das Mitgeteilte für die Erzählenden und für ihre Adressaten ertragbar sein wird²³⁵, wenn man sich nur mythischer Mittel bedient. Wo wären überhaupt Beispiele dafür zu finden, dass der Rekurs auf Mythen das Namenlose, die Indifferenz der Welt, das Schreckliche und nicht zu Bewältigende nachhaltig zu depotenzieren erlaubt?²³⁶ Hat nicht auch die in dieser Funktion von Nietzsche so hoch geschätzte Tragödie in dieser Hinsicht längst ausgedient?²³⁷

Jedenfalls wäre es ein zweifelhafter Erfolg, sollte es einer Rückbesinnung auf Mythen gelingen, uns in der Welt derart heimisch zu machen, dass ihre radikale Befragbarkeit wieder ganz aus dem Blick gerät und selbst das Entsetzliche als zum ›Leben‹ irgendwie ›dazugehöriges‹ Moment einer gewissen (tragischen oder dionysischen) ›Weltanschauung‹ für erträglich gehalten oder gar hingenommen und insofern normalisiert wird. Wenn nicht »Schuld an der Welt«, wie sie ein alter Mythos beschreibt, so doch Verantwortung für sie ist uns heute so gegeben (AM, 146, 221), dass auch der Gebrauch von Mythen nur noch kritisch erfolgen dürfte – auch um den Preis, dass wir es hinnehmen müssen, das schlechterdings Unerträgliches, Intolerable und Entsetzliche als solches in nicht rationalisierbarer, nicht mythisierbarer Rohheit ›gelten zu lassen‹.

So, kritisch, wollte auch Thomas Mann den Mythos ›ins Humane umfunktionieren‹ und ihn »dem intellektuellen Faschismus« ein für allemal »wegnehmen« (AM, 255).²³⁸ Sobald Mythen nicht mehr mit gewissen Lebensformen zusammenfallen²³⁹, in denen die mythisch Lebenden sie nicht einmal *als* Mythen verstehen können, werden sie auch als Mittel der Formierung menschlichen Zusammenlebens einsetzbar. Dabei kommt es nach einschlägiger Erfahrung zu Ab-

235 Vgl. C. Bürger, *Arbeit an der Geschichte*, in: MuM, 493–507, hier: 503.

236 Vgl. AM, 38, 40, 60, 78, 92, 109 ff., 125, 128.

237 Vgl. G. Steiner, *Der Tod der Tragödie*, Frankfurt/M. 1981. Ich glaube allerdings nicht, dass sich das Entsetzliche (hier: *terror*) im Gegensatz zum Schauer (hier: *horror*) heute noch darauf bezieht, »was gewichtig und beständig im menschlichen Leid ist«, wie Steiner mit Joyce sagt (136). In der ihm eigenen Hyperbolik lässt es sich auf solche Weise weder identifizieren noch gar normalisieren.

238 Vgl. die Anm. 118 oben zu H. Broch und T. Mann.

239 Vgl. SdB, 191/SM, 158.

grenzungen, die die Einen in der Welt ›heimisch‹ machen mag, die Anderen aber ins Exil, in die Fremde, ins Niemandland treibt, wie es *par excellence* der Mythos vom Exodus deutlich macht, den man auch als »Gründungslegende unserer Zeit« und als »Muster aller Revolutionen« bezeichnet hat.²⁴⁰ Gleich wer auswandert und sich diesen Mythos zu eigen macht, immer bleiben Andere zurück, in einem hoffnungslosen Ägypten, das für immer von allem Heil ausgeschlossen bleibt, in dessen Namen man eine seither in Gang befindliche »Sinngeschichte« konstruiert hat.²⁴¹ An eine derartige Geschichte bzw. an deren Identifizierbarkeit mit dem, was man heute Weltgeschichte nennt, hat Ricoeur zweifellos längst nicht mehr geglaubt. So konnte er denn auch nicht mehr lehren, was uns vor ›dem Bösen‹ in Sicherheit bringen soll (das ihn einst so sehr beschäftigt hat, ohne ganz und gar dessen neue Erscheinungsformen erfassen zu können²⁴²) – bis hin zu einer politischen Instrumentalisierung auch dieses Begriffs, die Andere nicht nur rhetorisch der Vernichtung preisgab. So triumphierte ein politisch-manichäisches Schwarz-Weiß-Denken²⁴³, das jedem eine eindringliche Warnung davor sein sollte, der glaubt, man könne sich mythischer, symbolischer und metaphorischer Sinn-Ressourcen bedienen, ohne zugleich Abgründe radikaler Gewalt heraufzubeschwören, der möglicherweise allein noch extrem nüchterne Prosa gewachsen ist.²⁴⁴

240 J. Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt* [2015], München 2019, 307.

241 Vgl. ebd., 16, 20, 101.

242 Bis ins Spätwerk hinein bleibt diese Problematik spürbar. So wo Ricoeur Mythen angesichts des vielfältigen Bösen, das ›immer schon‹ bereits ›da sei‹ (›toujours déjà là‹), die Funktion zuschreibt, »[de] coordonner l'ordre du monde à l'ordre du commandement éthique«, wodurch sich das Gute behaupten soll; J.-P. Changeux, P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998, 239, 303, 307. Mehrfach beruft sich Ricoeur in diesem Zusammenhang auf Hans Jonas' Essay über den »Gottesbegriff nach Auschwitz« (vgl. Jonas' *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt/M. 1994, Kap. 9).

243 F. Jullien, *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Berlin 2005, 31. Gegen derartiges Denken hat Ricoeur das Politische in Stellung gebracht, das er 1955 geradezu als Widersetzlichkeit dagegen definiert, es aufgrund solchen Denkens zu einem ›Alles-oder-Nichts‹ kommen zu lassen. (Siehe den Beitrag zum Politischen in Bd. III.)

244 Steiner, *Der Tod der Tragödie*, 246.

