

# **Zwischen Welt- und Kultursicherung**

**Erkenntnis und Sozialität  
vor dem Hintergrund kritischer Mythentheorien  
bei Adorno, Horkheimer und Baudrillard**

**Bachelorarbeit**

im Zwei-Fächer-Bachelorstudiengang, Fach Philosophie  
der Philosophischen Fakultät  
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

vorgelegt von

**Maximilian Runge**

Kiel, im April 2015



# Inhaltsverzeichnis

1) Einleitung: Zwischen Metaphysik und Gesellschaftskritik.....	1
2) Das Numinose und der Mythos – Die Erschaffung einer Welt.....	4
2.1) Ritus, Magie und Mythos.....	4
2.2) Mythos und Logos als Ikon.....	8
2.3) Mythische Relativität.....	11
3) Mythos und Sozialität – Die Konstituierung der Kulturwelt.....	14
3.1) Mythen als „kulturelle Fraglosigkeiten“.....	14
3.2) Mythen der Moderne.....	17
3.2.1) Faschismus.....	17
3.2.2) Kapitalismus.....	20
3.3) Wir und die Anderen – Über Mythos und Macht.....	25
3.4) Mythische Ewigkeit.....	30
3.5) Zur Dekonstruktion kollektiver Mythen.....	37
4) Abschlussbetrachtung: Remythisierung oder Entmythisierung?.....	40
5) Siglenverzeichnis.....	44
6) Literatur- und Quellenverzeichnis.....	45

## 1) Einleitung: Zwischen Metaphysik und Gesellschaftskritik

In Auseinandersetzung mit der Welt war der Mensch von Anfang an dazu gezwungen, einen Werkzeugkatalog für die Wirklichkeitsbewältigung zu entwickeln. Was als Philosophie bei den Griechen, als Metaphysik in der Scholastik und als Naturwissenschaft seit der Moderne erscheint, ist für den Menschen archaischer<sup>1</sup> Zeiten der Mythos. In seinen Erzählungen von Göttern, Monstren und Helden begründet der Mythos eine Weltstruktur, die sich als verbindlich und unhinterfragbar erweist. In Referenz auf Hegel schlägt Gadamer daher vor, den Mythos als das zu begreifen, „was man einander sage, ohne auch nur zweifeln zu können, daß dies uns etwas sage. Mythos ist demnach das, was allen verständlich ist.“<sup>2</sup> Es ist nun aber der Kern von Gesellschaft, dass sie auf Konvention und Konformität angewiesen ist; die Geschichte menschlicher Zivilisation lässt sich daher auch aus dem Blickwinkel der Geschichte des Mythos betrachten.

In der Theoriegeschichte des 20. Jahrhunderts, speziell in der Kritischen Theorie Adornos und Horkheimers, hat der Mythos keinen leichten Stand. In ihrer *Dialektik der Aufklärung* zeichnen sie das Bild einer verfallenen Kultur nach, deren Dekadenz nach dem naiven Abgesang des Mythos durch die europäischen Aufklärer aus der immer noch andauernden Verquickung von Mythos und Vernunft resultiert. Hatte die historische „Erhellung“ ursprünglich das mündige Subjekt zum Ziel, so konstatiert die *Dialektik* angesichts des Nationalsozialismus und der Kulturindustrie die Unmöglichkeit autonomer Identität, ihr vollkommenes Verschwinden in der Masse; der „vernünftige Mythos“<sup>3</sup> Aufklärung artete zur Selbstzerstörung aus.

Auch Jean Baudrillard hat mit ständigem Nachdruck darauf hingewiesen, dass existenzielle Singularität in kapitalistischen Gesellschaften von vornherein vereitelt wird. In *Die Konsumgesellschaft* sowie in seinem Hauptwerk *Der symbolische Tausch und der Tod* erachtet er die Allgegenwart des konsumistischen Zeichensystems als maßgeblich dafür: Was für die wirkliche Abgrenzung des Einzelnen, das meint sein Auf-sich-selbst-gestellt-sein gegenüber der Welt noch Eigenwert besitzt, werde durch den kapitalistischen „Code“ entrissen und mit allem anderen gleichgemacht. Das saturierte Kollektiv simuliere beständige Sicherheit und allgemeines Wohlgefallen, indem es das Streben nach wirklicher Existenz und Mündigkeit unter-

---

1 Das klassische Altertum (ca. 4000 v. Chr. bis 500 n. Chr.) bildet mit den Mythologien der ersten Hochkulturen (zum Beispiel Sumer, Ägypten, Griechenland) zugleich die Hochphase des Mythos. Unter der „archaischen“ Zeit des Naturmythos soll demgemäß verstanden werden, was vor dem 5. Jahrtausend v. Chr. liegt.

2 Christoph Jamme: ›Gott an hat ein Gewand‹. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart. Frankfurt a.M. 1991, S. 272.

3 Vgl. Hartmut Kuhlmann: Lustreise zum Sinn. Über einige Aspekte der Mythologie der Aufklärung, in: Enno Rudolph (Hg.): Mythos zwischen Philosophie und Theologie. Darmstadt 1994, S. 142-166. Hier: S. 147f.

drückt. Während Horkheimer und Adorno ihren Kulturpessimismus entlang der Begrifflichkeit des Mythischen explizieren, taucht bei Baudrillard das blinde Fortwirken des archaischen Erbes als Theorie der Simulation auf: Die Gegenwart ist nach Baudrillard ein einziger großer Mythos<sup>4</sup>.

Ziel meiner Untersuchung ist ein Abgleich der Möglichkeiten und Grenzen mythischer Strukturen, der die Begünstigung menschlicher Lebensbewältigung bis in die Gegenwart hinein sowie ihre Beteiligung an der Barbarei westlicher Zivilisation (Adorno) gleichermaßen zur Kenntnis nimmt. Als Markstein einer der ersten gleichberechtigten Betrachtungen („Schon der Mythos ist Aufklärung“) wird dabei die kritische Erweiterung des Horkheimerschen und Adornoschen Mythosbegriffs um den *metaphysischen Holismus* im Vordergrund stehen. Denn weil sich der Mythos innerhalb der europäischen Forschung erst spät vom Logos emanzipieren konnte, haftet auch der *Dialektik* noch eine gewisse Geringschätzung an, die sein Potenzial für das aufklärerische Programm beschneidet. Wie sich zeigen wird, liefert Baudrillard mit seinen simulationstheoretischen Überlegungen einen geeigneten Rahmen dafür, die durch Horkheimer und Adorno formulierte Mythoskritik auf ihren Kollektivaspekt hin zu verdichten. Das ungezügelte Gemeinschaftliche des Mythos – ich werde folgend den Begriff des „Kollektivmythos“ dafür verwenden – plausibilisiert sich dann als für die Geschehnisse des 20. Jahrhunderts verantwortlich; die metaphysische Haltekraft des singulären Mythos hingegen, die Verankerung des Einzelnen in der Welt erweist sich so als Chance.

Zunächst soll der Mythos daher durch eine kurze Diskussion archaischer Ontologie in den Kontext aus Ritus und Magie eingeordnet werden (2.1). Darauf aufbauend werde ich mithilfe von Schnädelbach den Mythos als ein Zeichensystem beschreiben, das durch seine distanzierende und weltordnende Funktion dem Logos als sehr ähnlich erscheint (2.2). Im Anschluss daran soll erläutert werden, wie die mythische Ontologie *eine* Welt begründet – und die *Möglichkeit* einer Kulturwelt so zuallererst entwirft. In diesem Zusammenhang entfaltet die Baudrillardsche Simulationstheorie ein erstes Potenzial als Theorie narrativer Kulturrelativität, da die Geschichte der Kulturen als Geschichte kontinuierlicher Produktion von Zeichensystemen erfahrbar wird; wo kein Zeichensystem, kein „Weltmythos“ vorhanden ist, da scheitert das Dasein (2.3).

Der Hauptteil der Untersuchung behandelt die Totalitarismen und Pathologien des Kollektivmythos, wie sie von Adorno, Horkheimer und Baudrillard in Bezug auf Faschismus und Kapitalismus herausgearbeitet wurden. Als eigentliche Funktion des Kollektivmythos lässt sich

---

4 Vgl. Jean Baudrillard: Die Konsumgesellschaft. Ihre Mythen, ihre Strukturen. Berlin <sup>1</sup>2015, S. 257 und S. 284f., im Folgenden mit KG abgekürzt.

hierbei die Durchsetzung der Forderung bestimmen, nach der das allen Gemeinsame auch weiterhin seine Geltung behält; mit Ralf Konersmann kann der Mythos daher als Erzeuger „kultureller Fraglosigkeiten“ bezeichnet werden (3.1). Dass das unerkannte Mythische zuweilen eine Gefahr aus archaischer Zeit darstellen kann, die überwunden und entmachtet gehört, lässt sich dann nicht nur anhand des Faschismus zeigen (3.2.1), sondern wird auch in den Bild- und Symbolsphären kapitalistischer Gesellschaften offenbar (3.2.2). In der Folge eröffnet sich der für die *Dialektik der Aufklärung* wesentliche „Verblendungszusammenhang“ zwischen vermasster Autorität und Unterdrückung. Der ihr zugrunde liegende Begriff des Mythos als Naturbeherrschung entlarvt sich jedoch als überwiegend auf den europäischen Mythos bezogen, da er die holistischen Mythologien indigener Völker größtenteils ignoriert (3.3). Die Auflösung dieses Reduktionismus kann einzig in einer Aufwertung des Mythos als notwendige Weltverankerung bestehen, die ihn als Antwort auf das größte Paradoxon, das Wissen um die eigene Sterblichkeit begreift (3.4). Unter Beachtung aller Überlegungen darf Aufklärung im Sinne Adornos und Horkheimers dann als Prozess zunehmender Rationalisierung verstanden werden, indem dieser den Machtaspekt von Kollektivmythen dekonstruiert und die Gesellschaft dazu zwingt, die ursprüngliche Setzung ihrer Wir-Empfindung kritisch zu überprüfen (3.5). Die zuletzt zu klärende Frage wird dann sein, inwiefern Aufklärung das Programm einer differenzierten Remythisierung oder Entmythisierung erfordert (4).

Wie gezeigt werden soll, muss zukünftige Mythenforschung dabei notwendig in einer kritischen Doppelbewegung verbleiben: Sofern Mythos als kulturelle Selbstverständlichkeit für Fehlleitungen innerhalb eines Gesellschaftsverbandes verantwortlich ist, muss er dekonstruiert werden dürfen; sofern er aber die Sicherung einer metaphysischen Weltordnung übernimmt, das heißt das bis zum Tode Erdrückende existenzieller Erfahrungen und Wirklichkeiten fernhält, muss sein Überdauern gerechtfertigt sein. Als eines der ersten menscheitsgeschichtlichen Ikone überhaupt hat sich der Mythos zwischen Mensch und Wirklichkeit geschoben und dafür gesorgt, dass Geschichte als zu bewältigend und „für den Menschen gemacht“ (Blumenberg) interpretierbar bleibt. Im Hintergrund dieser Erwägungen steht daher gerade nicht, wie Irion es Eliade zum Vorwurf<sup>5</sup> macht, die Forderung nach einem Zurück zu den verklärenden Traumwelten des Altertums, sondern die Restauration der mythisch-weltlichen Gewalt als eine Macht über *den Schrecken des Anderen*.

---

5 Vgl. Ulrich Irion: Religiosität ohne Religion. Rudolf Otto, Rudolf Bultmann, Klaus Heinrich, Mircea Eliade, in: Peter Kemper (Hg.): Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft? Frankfurt a.M. 1989, S. 289-309. Hier: S. 302ff.

## 2) Das Numinose und der Mythos – Die Erschaffung einer Welt

### 2.1) Ritus, Magie und Mythos

Mythisches Denken ist eng mit magischem Denken verwoben<sup>6</sup>, obgleich doch nicht damit identisch. Nicht von ungefähr nimmt daher auch Adorno die Magie als wesentliche Erkenntniskategorie in seine späteren Überlegungen zur *Negativen Dialektik* mit auf<sup>7</sup>. Ebenso wie der Mythos stellt Magie, genauer: das magische Ritual eine Weise dar, der Welt zu begegnen und dem in ihrer Übermacht bestehenden Schrecken zu entkommen.

Über die genaue Situierung von magischen und/oder mythischen „Epochen“<sup>8</sup> herrscht innerhalb der interdisziplinären Erforschung „archaischer“ Denkmuster eine große Uneinigkeit. Falls und wo die magische Praxis aufhört und eine rein mythische<sup>9</sup> beginnt, ist darum schwer feststellbar. Dennoch lässt sich auch bei Horkheimer und Adorno die Tendenz beobachten, der Narrativfunktion des Mythos eine größere rationale, weil „weltbewältigende“<sup>10</sup> Komplexität zuzusprechen als der „bloßen“ Einflussnahme der Magie, wodurch letztere mit dem Index eines *Prämythischen* versehen wird<sup>11</sup>. Demgegenüber erfolgte die Stigmatisierung des Mythos als „prälogisch“ spätestens durch die griechische Philosophie<sup>12</sup>, die den durch das Homerische Epos begründeten Bruch zwischen Mythos und Logos endgültig vollzieht<sup>13</sup>.

6 Vgl. Jamme Gott, S. 149.

7 Vgl. Rolf Tiedemann: *Mythos und Utopie. Aspekte der Adornoschen Philosophie*. München 2009, S. 105. Tiedemann argumentiert, dass sich auch innerhalb der *Dialektik der Aufklärung* die Eigenständigkeit der Magie in der Formel der „eigentlich magische[n] Stufe“ wiederfinden lässt. Andererseits zeigt sich dort ebenso eine unscharfe Trennung zwischen Mythos und Magie; das Magisch-Mythische erscheint als zwitterhafte Gegengestalt des aufklärerischen Selbstverständnisses, vgl. Jamme Gott, S. 98 und Tiedemann Utopie, S. 108. Zur Problematisierung der Magie bei Horkheimer und Adorno vgl. Stefano Cochetti: *Mythos und »Dialektik der Aufklärung«*. Königstein/Ts. 1985, S. 1-14.

8 Der Epochenbegriff ist prototypisch für die Art von „aufgeklärter“ Hybris, die in der *Dialektik der Aufklärung* ihre Kritik erfährt. Gerade weil er eine klare Zäsur definiert, die sich durch die Abgeschlossenheit der alten, durch den Beginn einer „neuen Zeit“ auszeichnet, postuliert er den Anspruch einer radikalen Befreiung vom überholten Paradigma. Bereits auf dieser Ebene wird der Umstand deutlich, weshalb sich das Magisch-Mythische im Sinne Horkheimers und Adornos in die Aufklärung „hinüberretten“ konnte, vgl. hierzu auch Bernd-Christian Otto: *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Berlin/ New York 2011, S. 7.

9 So betont Jamme beispielsweise, dass Mythen „nicht bloß erzählte Riten sein, sondern auch selbst Riten installieren können.“ Unter dem Aspekt einer sekundären sprachlichen Tradierung kann demzufolge festgehalten werden, dass der Mythos primär die sich über die Sprache erstreckende Verlängerung des magischen Rituals darstellt, vgl. Jamme Gott, S. 156.

10 Vgl. dazu die lakonische Feststellung Hans Blumenbergs: „Vernunft bedeutet eben, mit etwas – im Grenzfall: mit der Welt – fertig werden zu können“, zu finden in ders.: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a.M. 12006, S. 72.

11 Vgl. Tiedemann Utopie, S. 105, sowie Hartmut Heuermann: *Medienkultur und Mythen. Regressive Tendenzen im Fortschritt der Moderne*. Reinbek 1994, S. 58f.

12 Vgl. Christoph Jamme: *Einführung in die Philosophie des Mythos. Neuzeit und Gegenwart*, Bd. 2. Darmstadt 1991, S. 3.

13 Vgl. Jamme Einführung, S. 1 und S. 114, sowie Max Horkheimer/ Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M. 212013, S. 50, im Folgenden mit DA abgekürzt. Die Differenzierung von Mythos und Logos in der abendländischen Geschichte fällt außerdem mit dem zusammen,

Allein ein Postulieren von Differenz reicht nicht, um sich von den Strukturen einer „Vorzeit“ freizusprechen. Denn wesentlich zeichnen sich Magie und Mythos – und, wie in Kapitel 2.2 erläutert werden soll, auch der Logos – primär durch ihre Bildhaftigkeit aus<sup>14</sup>. Worin sich alle drei freilich unterscheiden, besteht nicht im Womit, sondern im Wie ihrer Weltannäherung, das meint die Art und Weise, inwiefern sie den Blumenbergschen „Absolutismus der Wirklichkeit“ abschwächen und das Bild einer Realität als *freundliche* entwerfen.

In der Magie wird versucht, die Übermacht des Numinosen<sup>15</sup> durch die Prinzipien von Identität und Ähnlichkeit, die weltlichen Schrecken durch die magische Beschwörung des Gleichen zu bannen: „Das magische Weltbild ist bestimmt durch den Grundsatz der ›Sympathie des Alls‹: durch die Vorstellung, dass alles mit allem zusammenhängt. Dieser Sympathieglaube führt zu der Annahme, dass Gleiches Gleiches bewirkt, zur Vorstellung einer Analogie der Dinge also.“<sup>16</sup> Das homöopathische Handlungsfeld des Magiers bestimmt sich damit wesentlich durch die Mimesis der innerhalb der Natur vorkommenden lebendigen Macht (vgl. DA, S. 21 und S. 27), sein Vorrecht für ihre Benutzung jedoch besteht in der vollständig austarier-ten Äquivalenz des symbolischen Tauschs<sup>17</sup>. Magie ist darum kein Zwingen, sondern gleicht mehr einer Bitte; sie kann auch scheitern, weil sie „eher als eine Einladung an das Objekt [gilt], sein beseeltes subjektives Element zu enthüllen und sich deswegen mit dem nachahmenden Subjekt in Verbindung zu setzen.“<sup>18</sup>

Der Einsatz von Magie, die Bitte um sie, erfordert ein Opfer. Ein Tribut aber kann auf zwei Weisen gegeben werden: als das, was von der Macht gewährenden Natur tatsächlich eingefordert wird und als das, was diesem „echten“ Einsatz als symbolisch äquivalent erscheint, als Substitut. Im Schamanismus, der wahrscheinlich ältesten Traditionslinie von Magie<sup>19</sup>, erfolgt die Weitergabe des magischen Naturpotenzials an den Schamanen nur unter Aufopferung sei-

---

was Karl Jaspers als die „Achsenzeit“ bezeichnet, vgl. ders.: Einführung in die Philosophie. Zwölf Radio-vorträge. München <sup>28</sup>2010, S. 77. Vgl. hierzu weiterhin Heuermann Medienkultur, S. 61.

14 Vgl. Wolfgang Brückner: Bilddenken. Mensch und Magie oder Missverständnisse der Moderne. Münster u.a. 2013, S.11.

15 Gefolgt wird hier der durch Rudolf Otto vorgenommenen Definition des Göttlichen als *mysterium tremendum et fascinans*, nach der religiöse Erfahrung sowohl schreckende als auch anziehende Anteile besitzt, vgl. Dirk Johannsen: Das Numinose als kulturwissenschaftliche Kategorie. Norwegische Sagenwelt in religionswissenschaftlicher Deutung. Stuttgart 2008, S. 21-32.

16 Leander Petzoldt: Magie. Weltbild, Praktiken, Rituale. München 2011, S. 16.

17 Im Zusammenhang seiner Darstellung des letzten noch möglichen Widerstandes gegen die Hegemonie des Codes spricht Baudrillard auch von der „symbolischen Verpflichtung“, der sich das System im Falle einer „symbolischen Herausforderung“ nicht entziehen kann, vgl. Jean Baudrillard: Der symbolische Tausch und der Tod. Berlin <sup>1</sup>2011, S. 79, im Folgenden mit TT abgekürzt. Dabei wird bereits auf der Ebene schamanischer Magie deutlich, dass der „Handel mit Symbolen“ als wesentliches Paradigma einer implizit metaphysischen Praxis erscheint, vgl. Brückner Bilddenken, S. 113f.

18 Cochetti Mythos, S. 34.

19 Vgl. Claus Priesner: Grenzwelten. Schamanen, Magier und Geisterseher. Hamburg 2008, S. 12, sowie Ken Wilber: Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewusstsein. Frankfurt a.M. 2009, S. 94.

ner Person in der Trance<sup>20</sup>. Durch den Erlös seiner eigenen Subjektivität hält die transzendente kosmische Quelle in ihn Einzug, seine Magie entfesselt Macht über *das numinose Andere* (und umgekehrt), indem er in Beziehung zu den Wesen der Anderswelt tritt<sup>21</sup>.

Hier ist bereits der eigentliche Unterschied auszumachen zwischen dem, was Brückner als „kultische Opfer“ einerseits und „zeichenhaft[e] ›Gaben‹ der religiösen Kommunikation“<sup>22</sup> andererseits begreift: Es ist schon „zivilisierte“ Entfremdung der ursprünglich magisch-transzendenten Praxis, wenn Horkheimer und Adorno feststellen, das Menschenopfer sei „das Mal einer historischen Katastrophe, ein Akt von Gewalt, der Menschen und Natur gleichermaßen widerfährt“ (DA, S. 58). Auch für Habermas erweist sich das ursprünglich der Befreiung dienende Geschäft der symbolischen Gabe als Ausdruck einer Praxis, die sich zunehmend mit dem mythischen Kult einer Stellvertreteropferung vermengt<sup>23</sup>. Dass sich das Handlungsschema des Ersatzopfers trotz der Einsicht in seine Irrationalität (vgl. DA, S. 61) bis in die Gegenwart – wenn auch in veränderter Form (siehe Kapitel 3.4) – aufrechterhält, liegt eben an der durch den Einzug des Mythos bedingten Dialektik des Aufklärungsprozesses: Aufklärung mag uns zwar Einsichten in das Wesen unserer je strukturellen Organisation gewähren; abgeschafft oder überwunden wird sie dadurch aber noch nicht<sup>24</sup>.

Magie und Mythos, ebenso wie der Logos, treffen sich in der Sprache<sup>25</sup>. Dass sich dabei ein Ablöseprozess als schwierig gestaltet, der rein durch die Sprache definiert wird<sup>26</sup>, ist offensichtlich; es besteht eine Familienähnlichkeit zwischen „postulieren“ und „beschwören“, die der Logos nicht erklären kann. Dennoch evoziert Sprachlichkeit in ihrer konkreten Verwendung einen Unterschied, der die *chronologische* Staffelung von Magie, Mythos und Ratio im Sinne Frazers<sup>27</sup> zulässt: Der jeweilige Zusammenhang von Sprache und Zeit ist ein anderer.

---

20 Vgl. Priesner Grenzwelten, S. 14 und Wilber Evolution, S. 99.

21 Vgl. Priesner Grenzwelten, S. 17.

22 Brückner Bilddenken, S. 115.

23 Vgl. Jürgen Habermas: Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – nach einer erneuten Lektüre, in: Karl Heinz Bohrer (Hg.): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion. Frankfurt a.M. 1983, S. 405-431. Hier: S. 407. Zum Menschenopfer als einer wesentlich *mythischen* Praxis vgl. Wilber Evolution, S. 182-188.

24 Vgl. dazu auch den von Horkheimer und Adorno in ihrer Vorrede verwendeten Begriff des Mythos als „falsche Klarheit“ (DA, S. 4) sowie die berühmte These, nach der „Aufklärung [...] Natur [ist], die in ihrer Entfremdung vernehmbar wird“ (DA, S. 46). An diesen Stellen zeigt sich sehr deutlich die aufklärerische Ambivalenz, mit der Horkheimer und Adorno den Mythos belegen.

25 Vgl. Cochetti Mythos, S. 49. Zugleich hebt Heuermann hervor, dass die zunehmende Komplexität von Sprachsystemen letzten Endes den entscheidenden Schritt in der Differenzierung von Magie und Mythos darstellt, vgl. Heuermann Medienkultur, S. 67.

26 Vgl. Anmerkung 8 über den Begriff der Epoche.

27 Vgl. Otto Magie, S. 45. Dass in Bezug auf Frazers originäre Anordnung (*Magie – Religion – Wissenschaft*) der Mythos mit der Religion analog erscheint, kann Aufschluss darüber geben, dass primär das Mythische teilweise von den nachfolgenden Religionen absorbiert wurde. Es gibt einen Unterschied zwischen mythischer und dogmatischer, poly- und monotheistischer Religion, wie Blumenbergs Ausführungen über „Mythen und Dogmen“ diesbezüglich zeigen, vgl. Blumenberg Mythos, S. 239-290.



Magisches Denken vollführt sich im Ritus, es vollendet sich im je gegenwärtig ekstatischen Versuch der Manipulation der Natur. Demgemäß ist die Bezeichnung, die Beschwörungsformel, der Name<sup>28</sup>, durch den die anzurufenden Mächte auf das die Magie erhaltende Subjekt kanalisiert werden, auch je singulär und vorübergehend: In einem neuen Ritus muss sie neu beschworen werden.

Mythisches Denken hingegen liefert eine kontinuierliche Interpretation alles Geschehenen und sich Ereignenden, nach der alles seinen rechten, rechtmäßigen Ort besitzt – und mich darum auch nicht schrecken kann. Verglichen mit der magischen Inszenierung bewirkt der Mythos daher einen höheren Weltkomfort bei gleichzeitig geringerem Kraftaufwand: Während sich Magie immer intentional auf die Umgebung des zu Beeinflussenden, damit auf ein Konkretes und eine Gegenwart beschränkt, weitet sich der Mythos als solcher auf das *gesamte Weltgeschehen*<sup>29</sup> und dessen Zyklizität (vgl. DA, S. 65f.)<sup>30</sup> aus. Das Fremde, Inkommensurable, Erschreckende kann in der Wucht seiner Drohgebärde einfach umgelenkt und umgedeutet, wortwörtlich „umerzählt“ werden, damit es wieder dem bestehenden Weltbild als konform erscheint<sup>31</sup>.

Es verliert dabei jedoch nicht seinen Status als dasjenige, was „von außen“ kommt: Das Fremde des Mythos bleibt wesentlich das Fremde, das *transcendens* meiner Lebenswelt, insoweit es sich meiner vollständigen Einflussnahme<sup>32</sup> entzieht – auch, wenn es sich nun als freundlich und mir in erster Linie zugeneigt erweist. Deshalb ist der archaische Mythos von der Magie nicht zu trennen. Das Gewordensein der mythischen Ungeheuer wird durch die Erzählung plausibilisiert, aber nur der immerzu wiederholte magische Akt kann ihre unmenschlichen Gewalten besänftigen. Im Mythos wird die Herleitung des Fremden, *der Umstand seines Seins zum Eigenen*<sup>33</sup>; die Übermacht der Wirklichkeit als solche aber, die Willkür ihrer Götter – gleichwohl sie angegangen wird<sup>34</sup> – bleibt bestehen.

---

28 Zur Macht der Namensgebung vgl. Blumenberg Mythos, S. 40f.

29 Vgl. Heuermann Medienkultur, S. 67.

30 Während Horkheimer und Adorno davon sprechen, die Schreckgestalten der griechischen Mythen seien wesentlich „Figuren des Zwanges“, deren Vollzug bei „Mißlingen der Wiederholung“ scheiterte, gilt zugleich auch die umgekehrte „These, daß die geschichtlichen Elemente des Mythos nicht als Chronik gedacht sind, sondern als Wiederholung glorreicher Ereignisse der Vergangenheit [...]“, Jamme Einführung, S. 135. Gerade das Zyklische und stetig Wiederkehrende der mythischen Zeit sorgt dafür, dass Geschichte mit Blumenbergs Wort als „für den Menschen gemacht“ erfahrbar wird.

31 Vgl. Baudrillards Ausführungen über den „Mythos vom Frachter“, KG, S. 49f.

32 Das mythische Ritual, die kultische Verehrung übt keinen Zwang auf Götter aus, es kann sie nur gnädig stimmen, vgl. Rainer Koch: Geschichtskritik und ästhetische Wahrheit. Zur Produktivität des Mythos in moderner Literatur und Philosophie. Bielefeld 1990, S. 27.

33 Vgl. Jamme Einführung, S. 149f.

34 Vgl. auch Blumenberg Mythos, S. 50.

## 2.2) Mythos und Logos als Ikon

In der Ratio schließlich erhält die Zeitlichkeit ihren vollen Sinn; erst sie kennt eine lineare *Zeitrechnung*<sup>35</sup>. Einen entsprechenden Passus dazu formulieren Horkheimer und Adorno an der Stelle, wo sie Odysseus als antiken Prototyp des bürgerlichen Logos einführen:

In der Vielfalt der Todesgefahren, in denen er sich durchhalten mußte, hat sich ihm die Einheit des eigenen Lebens, die Identität der Person gehärtet. [...] Was Odysseus hinter sich ließ, tritt in die Schattenwelt: so nahe noch ist das Selbst dem vorzeitlichen Mythos, [...] daß ihm die eigene erlebte Vergangenheit zur mythischen Vorzeit wird. Durch feste Ordnung der Zeit sucht es, dem zu begegnen. Das dreigeteilte Schema soll den gegenwärtigen Augenblick von der Macht der Vergangenheit befreien [...].

(DA, S. 39)

Zeit, das ist die sich nach zwei Polen ausbreitende Rettungsleine, an der sich das rationale Individuum entlanghangelt, um nicht im Schrecken des Numinosen zu zerreißen<sup>36</sup>. In meinem Gedächtnis erkenne ich, dass ich gestern noch der war, der ich heute schon bin – und weil ich mich „selbstverständlich“ auf den Fortgang der Zeit verlassen kann, kann ich mit großer Sicherheit davon ausgehen, dass ich auch morgen noch *derselbe* sein werde – und folglich weiterexistiere. Identität ist damit wesentlich durch Zeit<sup>37</sup> begründet. Die von Horkheimer und Adorno angesprochene „Macht der Vergangenheit“ waltet an einem Ort, an dem die Antagonisten des Mythos und das Geburtsrecht des Todes durch die ihnen gewährte Zeitlosigkeit noch freie Hand haben. Wenn er die zu Beginn noch ausstehende Drohung seines Scheiterns aber durch die Gnade einer zeitlichen Prognose auszugleichen weiß, siegt der mythische Held<sup>38</sup>.

Folgt man Blumenberg in seiner Begriffserarbeitung der „Bedeutsamkeit“, so lässt sich das Bedeutsame als Füllwerk sehen, das sich zwischen die Kluft von Wirklichem und Menschheit schiebt<sup>39</sup>. Da der Mythos aber noch nicht über die Ordnungsgewalt der rationalen Linearität verfügt, ist die Struktur seines Wirkbereichs zur Herrschaft *über den Raum* verfangen (vgl. DA, S. 55); mythische Symbole sind in der Ebene des Sichtbaren und der Umgebung anzutreffen, selbst die Zyklen des Mondes, des Wassers und der Jahreszeiten sind in erster Linie *räumliche* Erscheinungen<sup>40</sup>.

---

35 Ein interessanter Zusammenhang ergibt sich hierbei durch den Heideggerschen Begriff des „rechnenden Denkens“: als Kalkulation rechnet es nicht nur „mit dem Seienden“ im Allgemeinen, sondern auch mit dem jeweilig Seienden des Subjekts im Besonderen, vgl. Heideggers Nachwort zu „*Was ist Metaphysik?*“.

36 Vgl. Wilber Evolution, S. 237f.

37 Daher auch die Betonung der *Prozesshaftigkeit* von Identität als „transitorischem Konstrukt“ in der jüngeren psychologischen Forschung, die die alltagspsychologische Vorstellung eines weitgehend stabilen Ich als hilfreiche Überlebensillusion entlarvt, vgl. Joachim Renn/ Jürgen Straub: Transitorische Identität. Der Prozesscharakter moderner personaler Selbstverhältnisse, in: dies. (Hg.): Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst. Frankfurt a.M. 2002, S. 10-31. Hier: S. 13.

38 Inwiefern der Mythos eine Absicherung gegen den Tod bedeutet, erläutere ich in Kapitel 3.4.

39 Vgl. Blumenberg Mythos, S. 76ff.

40 Vgl. Jamme Gott, S. 168f.

Räumlichkeit wird so zur zeitlichen Leitkategorie<sup>41</sup> des Mythos und zum ersten Strukturwerkzeug des Menschen. Der Rhythmus des mythischen Zyklus ergibt sich dann aus der Dauer des Weges, in der der saisonale Raum durchmessen wird, wobei die „Geschwindigkeit“ der Gruppe mit der der Natur übereinstimmt; Zeit im Mythos ist überwiegend erlebte *Kollektivzeit*: „Sie ist keine individuelle Zeit, sondern der Rhythmus, in dem der Tausch tatsächlich stattfindet und der im Akt des Festes kulminiert“ (KG, S. 224)<sup>42</sup>. Am deutlichsten wird daher die einfordernde Macht des Numinosen nur in der Zäsur, die den Schnittpunkt des natürlichen Kreislaufs bedeutet. Die größtmögliche Intensität der mythischen Wechselwirkung wird so auf den einen Punkt<sup>43</sup> beschränkt, an dem Menschen und Götter aufeinandertreffen. Aber auch, wenn sich das mythische Bewusstsein „untereinander und mit der mythischen Macht“<sup>44</sup> stets verbunden und verschränkt weiß, kann die rhythmische Zeitspanne des Dazwischen als der gewonnene Abstand zum Sakralen gedeutet werden, der die erfolgreiche Entgegnung des Mythos auf „die Furcht vor der unerfaßten, drohenden Natur“ (DA, S. 38) belegt. Dieses Mittelstück, dies Bedeutsame, das der Mythos im aufwendigen Kampf mit den göttlichen Gewalten dem Absolutismus des Realen abzurufen hatte, bildet die Grundlage eines *weltkonstituierenden Referenzsystems*, das zuallererst den Rahmen der mythisch-saisonalen Festivitäten bestimmt. Mythos begegnet hier in seiner Funktion als Weltmythos<sup>45</sup>, der die Aufgaben von Einrichtung und Aufrechterhaltung einer metaphysischen Grundordnung übernimmt, er „will keine Weltbeschreibung sein, sondern stellt ein *Konzept* von Verhältnissen des Menschen zu seinen Erfahrungen und zur Welt dar.“<sup>46</sup> Erst das Dogma wird exemplifizieren<sup>47</sup>, was der Mythos in Betrachtung der Natur gesehen hatte.

Auch der Logos lässt sich mit der Form eines *Weltbildes* beschreiben. Freilich hat er sich lange Zeit inbrünstig dagegen erwehrt, mit dem bildhaften Prozedieren der von ihm eingeteilten

41 Auch in der physikalischen Raumzeit (4D) tritt der Raum (3D) als *primäre* Variable in Erscheinung, der durch die Zeit als sekundärer Variable erneut und auf einer höheren Ebene strukturierbar wird.

42 Ein anfängliches Selbstbewusstsein im Mythos wird primär nicht durch Zeit konstituiert. Nach Cassirer hat der stärker werdende Wunsch und zunehmende Prozess der „Formgestaltung des Natürlichen“ die mythische Individualisierung zur Folge, vgl. Dominic Kaegi: Ernst Cassirer: Über Mythos und symbolische Form, in: Rudolph Theologie, S. 167-230. Hier: S. 193ff.

43 Dieser Koinzidenzpunkt ließe sich mit Cassirer als immer wiederkehrender Übergang des Profanen ins Heilige bestimmen, vgl. Kaegi Cassirer, S. 191f.

44 Hermann Schrödter: Neomythen. Überlegungen zu Begriff und Problem einer ›mythischen Kehre‹, in: ders. (Hg.): Die neomythische Kehre. Aktuelle Zugänge zum Mythischen in Wissenschaft und Kunst. Würzburg 1991, S. 1-32. Hier: S. 11.

45 Weitgehend synonym dazu entwickelt Schnädelbach den Begriff des „Naturmythos“. Als narrative Konstrukte – sowie im Unterschied zu den postaufklärerischen „Sozialmythen“ – festigen Naturmythen die transzendente Bindung von Mensch und Welt, „sie rechnen bei der erzählenden Deutung und Erklärung der Menschenwelt [...] mit handelnden Eingriffen [von] Naturmächte[n]“, vgl. Herbert Schnädelbach: Die Aktualität der *Dialektik der Aufklärung*, in: Harry Kunneman/ Hent de Vries (Hg.): Die Aktualität der ›Dialektik der Aufklärung‹. Frankfurt a.M./ New York 1989, S. 15-35. Hier: S. 20.

46 Jamme Einführung, S. 2.

47 Vgl. Blumenberg Mythos, S. 245.

früheren „Epochen“ gleichgestellt zu werden; erst in den letzten drei Jahrzehnten theoretischen Schaffens gehen die vorbehaltlosen Restaurationsbestrebungen bildlichen Denkens mit der Konstituierung eines zeitgenössischen und breitenwirksamen Paradigmenwechsels einher<sup>48</sup>.

Nicht nur vom griechischen Ursprungsverb θεωρεῖν (*theōrein*) her lässt sich die Theorie als Anschauung, damit genuin als *visuelle* Tätigkeit bestimmen, sondern auch in ihrer Funktion als *Strukturmodell von Sachverhalten*<sup>49</sup> stellt sie sich vorrangig als ein bildgebendes Verfahren dar. Neben dem Aspekt, der in der distanzierend-topischen Zuordnung von Eindeutigkeiten und Namen ihre begriffliche Komponente ausmacht, ist Theorie vor allem „als Erklärungsversuch selbst immer metaphorische Umschreibung, nämlich Bild für etwas anderes.“<sup>50</sup> Nicht mehr als mythische, sondern als *logische Bedeutsamkeit* schiebt sich die Theorie in die freigewordene Lücke zwischen dem theoretisierenden Subjekt und ihrem Gegenstand, den sie immer schon zugunsten ihrer „Handhabbarkeit“ interpretiert hat. In den Worten Schnädelbachs: „Die mythische und die ›logische‹ [...] Aufklärung unterscheiden sich nur durch die Wahl der Mittel“<sup>51</sup>, mit denen sie die Sphäre des Unnennbaren<sup>52</sup> auf Abstand halten.

So liefert auch die gegenwärtige (physikalistische) Ratio in ihren Erzählungen von Urknall und Evolution, von Kontingenz und der Materie nichts anderes als einen Weltmythos: Eine Aneinanderreihung von „Geschichten“, die uns in ihrer Gesamtheit darüber Auskunft geben können, wie es dazu kam, dass die Welt uns trotz aller Gefahren als ergebnisreich und urbar erscheint<sup>53</sup>. Der Begriff des Weltmythos drückt demgemäß aus, dass das Verhältnis zwischen Mensch und Welt als ein *transzendentes* stets bestehen bleibt – auch und vor allem in den reduktionistischen Auslegungsversuchen der herkömmlich verstandenen Rationalität. Dass der einseitig rationale Mensch glaubte (und noch immer glaubt), sich durch Naturbeherrschung vom rein Naturhaften befreien zu können, ist das Missverständnis, das in der *Dialektik der Aufklärung* schließlich zur Kritik der instrumentellen Vernunft expliziert wird.

---

48 Zu den Hintergründen der in den Fachwissenschaften als „*iconic*“ und „*pictorial turns*“ bezeichneten Perspektiverweiterungen vgl. Brückner *Bilddenken*, S. 14ff. und S. 22f.

49 Ein „Sachverhalt“ soll hier im Sinne Plessners als Wahrnehmung der Abstraktheit und des Allgemeinen konkreter Naturdinge verstanden werden, vgl. Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin/ New York 31975, S. 272-275.

50 Brückner *Bilddenken*, S. 28f.

51 Schnädelbach *Aktualität*, S. 18.

52 Vgl. hierzu auch Koch *Geschichtskritik*, S. 25.

53 Wenn Blumenberg zufolge der solare Paradiesmythos noch bis zu Nietzsches Lebzeiten als Grundmythos für die christlich-hellenische Kulturgeschichte dient (vgl. Blumenberg *Mythos*, S. 194f.), so muss dieser sich mit dem zunehmenden Bewusstsein säkularer Kontingenz gewandelt haben. Für modernere Gesellschaften könnte eine analoge „Erlösungsformel“ dementsprechend lauten, dass es in einem kontingenten Universum primär am Menschen selbst liegt, für sein eigenes Heil zu sorgen.

### 2.3) Mythische Relativität

Es ist der Kern von Weltanschauungen, dass sie sich für die faktische Wahrheit von Welt verbürgen. Gäbe es in einem Weltbild keine Instanz, die die *kontinuierliche Vorhandenheit der Welt* für ein Individuum oder ein Kollektiv aufrechterhält, so würde der Gesamtzusammenhang aus äußerer und innerer Existenz zusammenbrechen<sup>54</sup> und zur Grenzsituation eines wahrhaftig „ontologischen Schocks“<sup>55</sup> ausarten. Bis heute hat sich die so verstandene metaphysische Funktion von Weltanschauung durchgehalten, keine Weltentgegnung (auch solche nicht, die sich primär als eine a-metaphysische begreift) kann sich von diesem Charakteristikum freisprechen. Der im modernen Denken oftmals formulierte Konnex von Aufklärung und einer bloßen Abschaffung der Metaphysik<sup>56</sup> entpuppt sich so als historische Missdeutung aller wirklichen Aufklärungsbemühungen. Auch für Horkheimer und Adorno kann es in der Erwidern ontologischer Grundbedürfnisse mit den Mitteln der Ratio nicht darum gehen, „den metaphysischen Gehalt des Aufklärungsdenkens [zu] verabschieden, sondern in einer veränderten Form auf[zubewahren [...]“<sup>57</sup>. In der fortschreitenden Emanzipation des Menschen von seinen durch den Entwicklungsprozess erst auftauchenden Beschränkungen muss die Welt als notwendiges Metaphysikum, als unüberbrückbarer Distanzgewinn<sup>58</sup> erhalten bleiben, um sein Persistieren gegen das stets gegenwärtige Numinose zu gewährleisten. Zusammen mit Jaspers<sup>59</sup> darf daher festgehalten werden, dass der Mythos *als Weltmythos* das allererste Konstrukt in der Menschheitsgeschichte bildet, das diese Aufgabe übernommen hat.

Seine Methode ist dabei diejenige der Imitation der Natur (siehe oben). Indem der Mythos den Raum zwischen Mensch und Numinosem mit Ab-bildern des Wirklichen füllt, entwirft sich die mythische Welt als eine Art „imitierter Wirklichkeit“, für deren theoretische Explikation

---

54 Vgl. Karl Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin 1919, S. 126.

55 Vgl. Petra von Morstein: *Denken wendet Lebensnot. Lebensfragen und philosophische Methoden oder die tiefe Verbundenheit von Psychologie und Philosophie*, in: Thomas Gutknecht u.a. (Hg.): *Philosophische Praxis und Psychotherapie. Gegenseitige und gemeinsame Herausforderungen*. Berlin 2008, S. 39-49. Hier: S. 39f.

56 Vgl. beispielsweise die Schriften Rudolf Carnaps, allen voran seinen Aufsatz zur *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1932).

57 Gianni Vattimo: *Das Ende der Geschichte*, in: Kunneman/ Vries *Aktualität*, S. 166-182. Hier: S. 175. Ein Einwand findet sich bei Habermas, der die klassische Metaphysik als totale Explizierbarkeit der Welt begreift, vgl. Hent de Vries: *Die Dialektik der Aufklärung und die Tugenden der ›Vernunftskepsis‹*. Versuch einer dekonstruktiven Lektüre ihrer subjektphilosophischen Züge, in: ebd., S. 183-209. Hier: S. 192. Das Programm jedoch, das Vattimo in der *Dialektik der Aufklärung* gefunden zu haben glaubt und auch in Heideggers Begrifflichkeit der „Verwindung der Metaphysik“ mitschwingt, zielt auf eine Substituierung traditioneller Ontologie mit anderen Mitteln. Das Tückische an einer so „verwundenen“ Metaphysik ist dann nicht mehr, „hinter das in der Moderne etablierte Lernniveau zurück[zufallen“ (ebd.), sondern keine zu haben.

58 Es sei denn, er wird zum Mystiker; dann nämlich würde der Mensch danach trachten, durch Transformation die bezeichnete Kluft zwischen ihm und dem Göttlichen aufzulösen, vgl. Gerhard Wehr: *Europäische Mystik. Eine Einführung*. Wiesbaden 2005, S. 9.

59 Vgl. Jaspers *Weltanschauungen*, S. 166f.

die Aristotelische Mimesislehre als bestimmend angesehen werden kann<sup>60</sup>. Baudrillard indes lässt der sich bis ins Prähistorische erstreckenden Nachahmung der Natur das neuzeitliche Paradigma einer „Nachahmung von Zeichen“ folgen, die für ihn „mit der Auflösung der feudalen Ordnung durch die bürgerliche [...] und dem Beginn des offenen Wettbewerbs [...] der Distinktionszeichen“ (TT, S. 92) in der Renaissance beginnt.

Baudrillard zufolge geht mit der zeichenhaften Erststrukturierung der Welt eine Hierarchisierung des Sozialen einher, die der gnoseologischen Ordnung entspricht und die Bindung sozialer Stellung an privilegierte Symbole unangreifbar werden lässt: „Ein Verbot schützt die Zeichen und sichert ihnen eine absolute Klarheit: Jedes verweist zweifelsfrei auf einen Status. [...] Sie sind [...] nicht willkürlich“ (TT, S. 92f.). Als Vorlauf und Prozess *eigentlich*er Festigung von Zeichen und ikonologischen Systemen ist diese Epoche für Baudrillards Betrachtungen daher irrelevant; das Spezifische seiner Simulationstheorie greift erst dort, wo die Zeichen in ihrem jeweiligen Referenzrahmen bereits dynamisch geworden sind, um sich später gegenseitig zu liquidieren<sup>61</sup>. Gleichwohl lässt dieser kurze Verweis auf den Baudrillardschen Simulationsbegriff eine wichtige Konsequenz erkennbar werden, die die existenzielle Abhängigkeit des Menschen vom Bildhaften begleitet. Wulf fasst zusammen:

Nicht einmal Wahrnehmung ist ohne Imagination möglich. Jede Perzeption ist historisch und kulturell geprägt. Ein unmittelbarer Zugang zur Welt der Dinge ist nicht möglich. Jean Baudrillard hat immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass [...] die Welt der Gegenwart dem Menschen zu einer Bilderwelt wird. Und es bedarf auch immer wieder neuer Bilder, um sich der Welt der Bilder zu vergewissern. Ein Jenseits der Bilder ist nicht möglich.<sup>62</sup>

Die Geschichte menschlicher Kulturen stellt sich in diesem Zusammenhang als Geschichte der ständigen Erschaffung und Neuerschaffung ikonischer „Zwischenwelten“ dar, die in ihrer je unterschiedlichen Ausprägung den Distanzgewinn zur eigentlichen Welt garantieren. Daraus lassen sich zwei Dinge folgern. Zum einen wird deutlich, dass die von Horkheimer und Adorno herausgestellte Unzulänglichkeit positivistischer Erkenntnis (vgl. DA, S. 173f.) auf das allgemein philosophische Problem zurückweist, das schon Kant in seiner Wissensfrage formuliert hatte; dass „die Welt der Erscheinungen einer direkten und intentionalen Erkenntnis verschlossen“<sup>63</sup> ist, resultiert primär aus der Zeichenhaftigkeit jedweden Weltzugangs, die

---

60 Vgl. Hans Blumenberg: ›Nachahmung der Natur‹. Zur Vorgeschichte des schöpferischen Menschen, in: Ralf Konersmann (Hg.): Grundlagentexte Kulturphilosophie. Hamburg 12009, S. 201-232. Hier: S. 213f. sowie insbes. S. 216: „Was man die ›Welt des Menschen‹ nennen wird, gibt es hier im Grunde nicht.“ Blumenberg spielt hier auf den Begriff einer (Kultur)welt an, die das Paradigma bloßer Mimesis überwindet, indem sie das Leitbild des antiken Kósmos verwirft und in der Folge „nur noch“ vom Menschen abhängt, vgl. ebd., S. 228f.

61 Vgl. Jean Baudrillard: Agonie des Realen. Berlin 1978, S. 9.

62 Christoph Wulf: Vom Subjekt des Begehrens zum Objekt der Verführung. Bild – Imagination – Imaginäres, in: Peter Gente u.a. (Hg.): Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag. Berlin 2005, S. 194-213. Hier: S. 200.

63 Koch Geschichtskritik, S. 42. Vgl. auch Vries Vernunftskopsis, S. 202.

den Erkenntnisanspruch von Philosophie und Naturwissenschaft fraglich werden (und bleiben) lässt<sup>64</sup>.

Zum anderen offenbart sich, dass die Art der gnoseologischen Toleranz, wie sie Blumenberg<sup>65</sup> für den Mythos herausgestellt hat, einer jeden Weltanschauung – zumindest für den Bereich ihrer ontologischen Funktion geltend – genetisch eingeschrieben ist. Eine strikte Hierarchisierung von Weltbildern, wie sie Wilhelm Nestle seinerzeit formuliert hat, wird damit obsolet: „Es gibt keinen vorrationalen, ›archaischen‹ Mythos und damit auch keinen Weg vom Mythos zum Logos; es gibt nur eine sich im Laufe der Zeit verändernde Rationalität und Symbolisierung [...]“<sup>66</sup> Eine solche Varianz von ontologisch bedingter Symbolisierung wäre dann noch einzig einer zeitlich-räumlichen Kontingenz unterworfen, die bestimmt, in welcher Weise und Intensität sich die Kategorien der jeweiligen Weltannäherung ausgestalten; Weltmythos neigt sich in den *Kollektivmythos* hinüber.

---

64 Ob die als heilsam verstandene Erkenntnisentsagung im Zen-Buddhismus auf den eigentlichen und bewussten *Verzicht* von Zeichenhaftigkeit zurückzuführen ist, müsste diesbezüglich mit derselben Unerschrockenheit untersucht werden, mit der Aurel Schmidt den Zen auf Baudrillard anwendet, vgl. ders.: Nur der unmögliche Tausch ist möglich, in: Gente Hommage, S. 239-250. Hier: 246ff.

65 Vgl. Blumenberg Mythos, S. 256f.

66 Jamme Einführung, S. 5.

### 3) Mythos und Sozialität – Die Konstituierung der Kulturwelt

#### 3.1) Mythen als „kulturelle Fraglosigkeiten“

Erst, wenn ein Weltmythos die Welt als beständig vorhandene begründet hat, greift die Kollektivfunktion des Mythos; seine metaphysische Tätigkeit geht damit seiner kulturellen voraus. Als Kollektivmythos induziert er gemeinschaftliche Grundregeln, „kulturelle Fraglosigkeiten“<sup>67</sup>, die das tagtägliche Treiben einer Gesellschaft unbewusst bestimmen und ihren Zusammenhalt in Form einer impliziten Affirmation nachhaltig sichern. Welt nehmen wir so stets als die unsere wahr, als durch den Blick unserer jeweiligen Mythologie bereits interpretiert<sup>68</sup>. In der Konsequenz bedeutet das, dass die eigentlich „mythischen Gehalte“ einer Kulturgemeinschaft, also ihre bereits im Vorhinein postulierten Selbstverständlichkeiten<sup>69</sup> schwer freizulegen und – so es denn in der Not steht – zu korrigieren sind: Mythos, das ist, worauf wir uns immer schon verständigt haben, ohne je darüber diskutiert zu haben. Demgemäß kritisieren auch Horkheimer und Adorno die Aufklärung nicht dadurch als totalitär und mythisch<sup>70</sup>, dass sie sich der Analysis als maßgebender Methode zur Gewinnung von neuen Erkenntnissen bedient, „sondern daß für sie der Prozeß von vornherein entschieden ist“ (DA, S. 31). Abweichungen vom ureigenen mythischen Paradigma<sup>71</sup> sind in keinem Mythos vorgesehen, ihr Vorhandensein kommt einem Verstoß gegen das Diktum der „Unbefragbarkeit“<sup>72</sup> gleich, das nach Sanktion verlangt.

Denn freilich weiß der Mythos, wie er mit dem Unschicklichen und Anstößigen umzugehen hat. Wenn ein Individuum gegen die Kollektivmythologie, den Wertekodex seiner Gemeinschaft verstößt, bietet der Mythos die Sanktionen auf, nach denen der Regelverstoß zu sühnen ist. Am unterschiedlichen Umgang mit Regelwidrigkeiten lässt sich daher am besten verdeutlichen, dass die Festsetzung von Strafmaßnahmen nicht Resultat des metaphysischen Mythos ist, sondern sehr viel mehr eine Konsequenz seines *Kulturaspektes* darstellt. Die in der *Dialektik der Aufklärung* angesprochene „Unterdrückung durch ein Kollektiv“ (DA, S. 28) findet

---

67 Dieser Terminus bezieht sich auf eine im Wintersemester 2014/15 gehaltene Vorlesung von Prof. Dr. Ralf Konersmann („Vom Mythos als Logos“) an der Universität zu Kiel, zu der bisher noch kein Material publiziert worden ist. Seine entsprechende Erarbeitung „Die Unruhe der Welt“, die die Genese der westlichen Welt als Wandel einer einmaligen Ruhe-Kultur in eine Unruhe-Kultur beschreibt, wird voraussichtlich Mai 2015 im S. Fischer-Verlag erscheinen.

68 Darin verwahrt sich auch die durch Kant bereits formulierte These, der Verstand könne in der Welt nur dasjenige erkennen, was er selbst zuvor als deren Struktur in sie hineingelegt, vgl. Gottfried Martin: Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie. Berlin 1969, S. 144.

69 Vgl. hierzu auch Schnädelbach Aktualität, S. 17 und S. 27f.

70 Vgl. Habermas Verschlingung, S. 418.

71 Vgl. Schrödter Neomythen, S. 24.

72 Vgl. Blumenberg Mythos, S. 142.



hier ihren Ausdruck. Betrachtet man außerdem die monotheistischen Religionen im Kontext des Mythos<sup>73</sup>, erhellt sich auch der Umstand, warum ein und dasselbe religiöse Paradigma in seiner Wirkungsgeschichte zu kulturell verschiedenen, ja sogar entgegengesetzten Gestalten<sup>74</sup> finden kann. Analog dazu stehen die gegenwärtig geführten Debatten, ob der Islam Teil eines modernen „aufgeklärten“ Europas sein kann, nicht im Konsens einer sich im kritischen Diskurs findenden zeitgemäßen Religion, sondern eigentlich im Zeichen der *Sozialstruktur patriarchaler Kulturen*<sup>75</sup>, die für die jeweiligen „problematischen“ und konservativistischen Ausprägungen des Islam verantwortlich gesehen werden kann. Über eines aber sollte diese Kritik des Patriarchats nicht hinwegtäuschen: Auch im Christentum musste die Trennung von Gottesfurcht und Feminismus<sup>76</sup> erst geschichtlich werden.

Festzuhalten bleibt, dass sich im Entfaltungsprozess von *erfahrbarer* Wirklichkeit der metaphysische Weltmythos mit dem kulturellen Kollektivmythos überlagert und so der Spielraum konstruiert wird, in dem eine dynamische Weltentgegnung überhaupt erst möglich ist. Das Primat des ersteren besteht darin, dass Welt als rein Ontisches vorhanden bleibt, dasjenige der Kultur hingegen darin, dass „Welt“ als die *unsere* erkannt wird. „Menschliche Wahrnehmung ist nicht voraussetzungslos. [...] Jedes Sehen ist historisch und kulturell ermöglicht und eingeschränkt zugleich. Als solches ist es veränderbar, kontingent und zukunfts offen.“<sup>77</sup> Halten Horkheimer und Adorno eine Selbstregulierung der westlichen Zivilisation kraft der philosophischen Kritik in den 1940er-Jahren noch für möglich (DA, S. X)<sup>78</sup>, nimmt diese Zuversicht mit dem späteren Denken beider tendenziell ab<sup>79</sup>. Baudrillard hingegen entwickelt sehr schnell eine Theorie der *katastrophischen* Revolution (vgl. TT, S. 13f.), die eine Überwindung des Systems zwar nicht unmöglich, aber doch sehr unwahrscheinlich macht und seinen weitreichenden Kulturpessimismus begründet.

Wie ich im weiteren Verlauf zeigen möchte, können die Ansätze Baudrillards sowie der Kritischen Theorie als Unternehmungen gelesen werden, ein Korrektiv vor allem gegen die *Kol-*

---

73 Vgl. Anmerkung 27.

74 Als Beispiel aus der jüdischen Geschichte sei auf den Aufsatz von Norbert Waszek über die jüdische Aufklärung und die Konterbewegung des charedischen Judentums verwiesen, vgl. ders.: Die jüdische Aufklärung (*Haskala*) um Moses Mendelssohn, in: Michael Hofmann (Hg.): Aufklärung. Epoche – Werke – Autoren. Darmstadt 2013, S. 107-124.

75 Vgl. Kai Hafez: Islam in ›liberal‹ Europe. Lanham 2014, S. 239.

76 Nicht von ungefähr gibt es einen wesentlichen Zusammenhang zwischen Monotheismus und Patriarchat, vgl. Wilber Evolution, S. 252-279. Auf dem Lehrplan monotheistischer Traditionen steht daher sehr oft noch die Einsicht, dass gottesfürchtig zu sein nicht damit gleichbedeutend ist, an der Ungleichbehandlung von Frau und Mann festzuhalten. Zum Frauenwahlrecht in Europa vgl. beispielsweise Antonia Meiners: Die Stunde der Frauen – zwischen Monarchie, Weltkrieg und Wahlrecht 1913-1919. München 2013, S. 110-131.

77 Wulf Imagination, S. 207.

78 Vgl. René Buchholz: Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne. Frankfurt a.M. u.a. 1991, S. 29.

79 Vgl. Tiedemann Utopie, S. 12f. und S. 114ff., sowie Zvi Rosen: Max Horkheimer. München 1995, S. 136ff.

*lektivmythen* moderner und gegenwärtiger Gesellschaften zu formulieren – auch, wenn sich die westliche Zivilisation nach wie vor in gerade den Paradigmata befindet (das lässt Baudrillard am Sinn von Kulturkritik überhaupt zweifeln, vgl. KG, S. 288), gegen die sie all ihr Denken mobilisieren. Welchen Weg Kapitalkritik – falls es je um eine solche ging – im 21. Jahrhundert noch zu gehen hat, damit sie erhört wird, bleibt ungewiss<sup>80</sup>.

Als für die bisherige Argumentation wesentlich darf resümiert werden, dass das Programm einer kritischen Gesellschaftstheorie nicht darin bestehen kann, den humanen Anspruch auf ontologische Sicherheiten auszulöschen<sup>81</sup>, sondern die „selbstverständlichen“ Kollektivmythen in ihrer Automatisierung, das meint gerade ihre Selbstverständlichkeit, zu entlarven. Gefährlich am Mythos sind nicht seine ontologischen Implikationen, sondern *die Totalitarismen seiner kulturellen Ausprägung*.

---

80 Der Trend zum Kulturpessimismus lässt sich daher bis in die Gegenwartsphilosophie hinein verfolgen, vgl. die Schriften Byung-Chul Hans, insbes. ders.: *Transparenzgesellschaft*. Berlin 2012.

81 Vgl. zum poststrukturalistischen Diskurs auch Heuermann *Medienkultur*, S. 287ff.

## 3.2) Mythen der Moderne

### 3.2.1) *Faschismus*

Seit dem Diskurs der Totalitarismustheorien<sup>82</sup> darf als gesichert gelten, dass totalitäre Staaten zur Aufrechterhaltung ihres Machtanspruchs sich mythischer und pseudoreligiöser Strukturen<sup>83</sup> bedienen, um die Sympathie der Masse für sich fortwährend zu vereinnahmen. Hieran knüpft sich die Frage, welche Funktionen konkret der Mythos im Kontext faschistischen Erlebens übernimmt.

Für Horkheimer und Adorno stellen sich totalitäre Regime vor allem aufgrund des in ihnen sich ausdrückenden Willens zur absoluten Herrschaft als mit dem Pathologischen des Mythos verfangen dar: „Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen“ (DA, S. 10)<sup>84</sup>. Gerade darin erkennen die Autoren der *Dialektik* die totale Radikalisierung und Vollendung<sup>85</sup> instrumentellen Denkens, weil jede Handlung sich ihrer Nutzbarkeit für das Herrschaftsprinzip unterworfen zeigt.

Diesen utilitaristischen Erklärungsansatz hingegen kritisiert Hannah Arendt<sup>86</sup>, die die faschistische „Pseudowissenschaftlichkeit“ – mehr noch als eine bloße Rechtfertigung des Bestehenden durch die Vergangenheit – als Maßnahme der Propaganda begreift<sup>87</sup>, die „Sehnsucht der Massen nach einem völlig in sich konsequenten, verständlichen und voraussagbaren Geschehen“<sup>88</sup> zu stillen. Im Hintergrund des faschistischen Mythengebrauchs steht demnach die Inszenierung kollektiver Sicherheit und Absicherung, die in der Institution des Führers kulminiert. „Er dient als der magische Schutzwall, der die Bewegung gegen die Außenwelt verteidigt, und er ist gleichzeitig eine Brücke, durch die sie wenigstens scheinbar mit ihr verbunden ist und bleibt.“<sup>89</sup> Dabei entpuppt sich die Führerfigur nicht nur äußerlich als Institut des Zwanges<sup>90</sup>, sondern auch als eine echt mythische Gestalt, wie Horkheimer und Adorno sie bestimmen: „Eine jegliche der mythischen Figuren ist gehalten, immer wieder das Gleiche zu tun. Jede besteht in Wiederholung: deren Mißlingen wäre ihr Ende“ (DA, S. 65). Und über die Instanz des Führers schreibt Arendt: „Immer wiederholte und immer währende Unfehlbarkeit ist

82 Einen Überblick gibt Roman Parkhomenko: Cassirers politische Philosophie. Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte. Karlsruhe 2007, S. 50-67.

83 Vgl. Sabine Behrenbeck: Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole. Vierow bei Greifswald 1996, S. 48.

84 Vgl. auch Rosen Horkheimer, S. 124, sowie Kuhlmann Lustreise, S. 161.

85 Vgl. Rosen Horkheimer, S. 130.

86 Vgl. Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München 1986, S. 553ff.

87 Vgl. Arendt Herrschaft, S. 551.

88 Ebd., S. 560.

89 Ebd., S. 590. In diesem Zusammenhang erarbeitet Cassirer die Übertragung des archaischen Magiers auf die Führerfigur, vgl. Ernst Cassirer: Vom Mythos des Staates. Hamburg 2002, S. 377f.

90 Vgl. Arendt Herrschaft, S. 589.

die Haupteigenschaft des Massenführers, er darf niemals einen Fehler zugeben.“<sup>91</sup> Das Mittel der Wahl für seine andauernde Bestätigung ist der Ritus<sup>92</sup>. Das, was im archaischen Mythos noch die Verehrung von Göttern und von Helden war (vgl. DA, S. 58), pervertiert im Faschismus zur Verehrung geschichtlich und damit real gewordener Heroen<sup>93</sup>; die Makellosig- und Unfehlbarkeit des Führers muss mit jedem Auftritt und mit jeder Heerschau neu bekundet werden.

Eine Konfrontation zwischen Totalitarismuskritik und emanzipierter Mythostheorie führt unweigerlich zu der Frage, weshalb der faschistische Mythos in Etablierung und Vollzug zu einer derart breitenwirksamen und erschreckenden Aufnahmebereitschaft finden konnte. In Betrachtung der Dichotomie aus metaphysischer und kollektiver Funktion des Mythos lässt sich dazu Folgendes bemerken.

Bereits Blumenberg<sup>94</sup> hatte argumentiert, dass durch das zunehmende Bewusstsein säkularer Kontingenz in Frühzeit und Moderne der für den menschlichen Lebensvollzug notwendige Halt in der Welt immer instabiler wurde. Die brüchiger werdende Lebenswirklichkeit zog eine Vervielfältigung von Entgegnungsstrategien nach sich; die Bewältigung der Welt (nicht zuletzt durch die industrielle Globalisierung) pluralisierte sich. Heuermann hebt die Gefahr einer solchen Dynamik hervor: „Zersplitterung der äußeren Wirklichkeit korrespondiert mit Fragmentierung der inneren Erfahrung. Überschreitet der Grad an Unsicherheit eine kritische Grenze im Außen, folgt auf dem Fuße die Gefahr einer Wahnhaftigkeit im Innen.“<sup>95</sup> Da der metaphysische Mythos der Moderne versagt, stürzt sich die Masse in den faschistischen Weltmythos des „reinen“, des „arischen“, des einen von Gott auserwählten Volkes<sup>96</sup>. Die Überlagerung von Rassengedanken und heiligem Auftrag führt dazu, dass der politische Mythos den metaphysischen für sich vereinnahmt und nicht mehr von ihm zu unterscheiden ist. Deshalb spricht auch Cassirer vom Primat des politischen Mythos im 20. Jahrhundert:

Die wirkliche Wiederaufrüstung begann mit der Entstehung der politischen Mythen. Die spätere militärische Wiederaufrüstung war bloß ein Nachtrag zur Tatsache. Die Tatsache war lange vorher eine vollendete [...]; die militärische Wiederaufrüstung war bloß die notwendige Folge der geistigen Wiederaufrüstung, die die politischen Mythen herbeigeführt hatten.<sup>97</sup>

Die Mythologie des Naziregimes übernimmt demgemäß als primär säkulare den Anspruch auf die eigentlich metaphysische Welt дистанzierung; der Kollektivmythos absorbiert den Weltmy-

---

91 Ebd., S. 556. Der einzig mögliche Umgang mit Sanktionen besteht demgemäß in der Selektion und Schaffung von Ersatzopfern, vgl. ebd., S. 590f.

92 Vgl. Behrenbeck Helden, S. 55f.

93 Vgl. ebd., S. 523.

94 Vgl. Blumenberg Nachahmung, S. 228f.

95 Heuermann Medienkultur, S. 286.

96 Vgl. Arendt Herrschaft, S. 376f. und S. 389f.

97 Cassirer Mythos, S. 368.

thos und verdrängt in der Folge das Numinose. Mit dem Befund einer bröckelnden Weltverankerung ließe sich daher konstatieren, dass zwar „das nationalsozialistische Ritual in vielen Fällen wichtige psychosoziale Funktionen erfüllen mochte, aber zugleich der Herrschaftssicherung und Machtausübung diene.“<sup>98</sup>

Denn trotz aller weltsichernden Funktion geht es dem faschistischen Mythos vorrangig und in seinem Selbstverständnis nicht um Wirklichkeitsbewältigung. „Vielmehr sollte der Mythos als Bindemittel zur Herstellung einer einheitlich denkenden, fühlenden und handelnden Volksgemeinschaft dienen.“<sup>99</sup> Eine rein auf das Kollektiv bezogene Mission des Mythos wird erkennbar: Die bewusste Berufung auf gemeinsame Herkunft und Ziele definiert ein *eng umgrenztes Wir*, das sich gegen die feindlichen Einflüsse „von außen“<sup>100</sup> zur Wehr zu setzen hat. Auf die Krux einer solchen Gruppenkonzeption hat Arendt bereits aufmerksam gemacht: Die totalitäre Bewegung „verdankt ihren Bestand immer nur äußeren Umständen; sich selbst überlassen, geht sie an sich selbst zugrunde.“<sup>101</sup> Indem der Totalitarismus sich zum Feind macht, was ihn übersteigt, avanciert er zu einem *Perpetuum mobile*, das sich zuletzt doch wieder in den säkularen Himmel der Unsterblichkeit aufschwingt und gegen die Gefahren des verdrängten Numinosen – in Form der eigenen Auslöschung – endgültig abgesichert glaubt<sup>102</sup>.

---

98 Behrenbeck Helden, S. 57.

99 Ebd., S. 275.

100 Vgl. Richard Klein: Solidarität mit Metaphysik? Ein Versuch über die musikphilosophische Problematik der Wagner-Kritik Theodor W. Adornos. Würzburg 1991, S. 46f.

101 Arendt Herrschaft, S. 726.

102 Vgl. ebd., S. 709.

### 3.2.2) Kapitalismus

Gilt die soziologische Diagnose der Entsakralisierung, „der Verlust des Halts in der objektiven Religion“ (DA, S. 128) für die Moderne, so gilt sie auch und insbesondere für die sich in ihr entfaltenden Produktionsgesellschaften. Das Defizit an Sinnhaftigkeit jedoch, dass dieser Abnahmetendenz entspricht, wird nach Meinung Adornos<sup>103</sup> und Baudrillards sehr viel effizienter aufgefangen, als das profane Wort von der „Konsumkultur“ zunächst erwarten ließe: „Kultur heute schlägt alles mit Ähnlichkeit“ (DA, ebd.) – sehr viel präziser lässt sich nach Maßgabe ihrer Theorien das Fraglose moderner Gesellschaften nicht mehr formulieren. Die von Horkheimer und Adorno beobachtete „Zerstörung von Göttern und Qualitäten“ (DA, S. 14), die Möglichkeit ihrer „Umrechnung in Funktionen“ (DA, S. 43) drückt sich im Trend gegenwärtiger Kommunikation aus, *das Zeichen überhaupt seiner eigentlichen Referenz, seiner realen Qualität zu berauben* und so zu gerade dem Wort zu degradieren, „das nur noch bezeichnen und nichts mehr bedeuten darf“ (DA, S. 173). Der zuvor vom Walten des archaischen Mythos so heftig abgerungene Abstand zwischen Wirklichkeit und ihrer je kulturellen, da bedeutsamen Erscheinung wird „eingeschliffen“ (DA, S. 131) und durch die Naht des vollkommen Qualitätslosen substituiert; der früher einmal indirekt gewonnene Nexus aus Erkenntnis und Benennung zerbricht und hat die Verkennung sowie die Unterdrückung der nunmehr unterschiedslos gewordenen Natur (vgl. DA, S. 195)<sup>104</sup> zur Folge.

Auch bei Baudrillard findet sich diese Einäscherung von Differenz, diese Bewegung zur „Dedifferenzierung“<sup>105</sup> einstmals bedeutungstragender Entitäten wieder. Wird klassischerweise der Bindung zwischen Zeichen und Referent noch eine markante Exklusivität zugesprochen (vgl. KG, S. 136f)<sup>106</sup>, so gilt Baudrillard zufolge gerade im Zeitalter beschleunigter Produktionsprozesse diese Auszeichnung von Einmaligkeit nicht mehr. Was gegenwärtige Kommunikation „charakterisiert, ist eine totale Vermischung, in der die Erkenntnis und die Erfahrung der Gegensätze untergehen: Jedes Ding trachtet danach, auch sein Gegenteil zu sein.“<sup>107</sup> Denn durch die Inflation und Reihenschaltung der eigentlich poetischen Praxis, als die *Produktion* auch

---

103 Gleichwohl die *Dialektik der Aufklärung* als Gemeinschaftswerk erschienen ist, kann Adorno als primärer Verfasser des Kulturindustriekapitels gesehen werden, vgl. Ulrich Paetzl: Kunst und Kulturindustrie bei Adorno und Habermas. Perspektiven kritischer Theorie. Wiesbaden 2001, S. 36f.

104 Es zeigt sich, dass der Adornosche Begriff des „Nichtidentischen“ von diesen Überlegungen seinen Ausgang nimmt, vgl. Tiedemann Utopie, S. 93.

105 Vgl. Douglas Kellner: ›Jean Baudrillard‹, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/ baudrillard/>>: „If modern societies, for classical social theory, were characterized by differentiation, for Baudrillard, postmodern societies are characterized by dedifferentiation, the ›collapse‹ of (the power of) distinctions, or *implosion*.“

106 Vgl. zum Begriff der Differenz auch Schmidt Tausch, S. 244.

107 Mario Perniola: Die Zukunft einer Illusion: künstlerisches Handeln, Kommunikation, Pataphysik, in: Gente Hommage, S. 103-122. Hier: S. 115.

schon für Marx galt<sup>108</sup>, ist es gleichgültig geworden, ob mit einem Zeichen das erste, zweite oder n-te Glied einer Produktionsreihe bezeichnet wird. Die für das definitive Verstehen notwendige Differenz aus Bezeichnendem und konkreter Referenz erlischt und wird beliebig, zum bloßen Typetikett (Baudrillards Terminus dafür lautet *Modell*, vgl. TT, S. 103); „es kommt zur Aufhebung des Signifikats und zur *Tautologie des Signifikanten*“ (KG, S. 182). Ohne konkrete Referenz führt kein Weg mehr in die Ebene des Wirklichen hinein, die sprachliche Äußerung geht ihrer bedeutenden Qualität verlustig. Die aufgerissene Lücke zwischen Wirklichem und dem zu Bezeichnenden kann dann Baudrillard zufolge nur noch mit Substituten gleichen Werts gefüllt werden: „Das Reale wird durch die Zeichen des Realen ersetzt.“<sup>109</sup> Mythos, der ursprünglich ausgezogen ist, das Wirkliche partiell zu begreifen und erträglich zu machen, setzt an, es als Bestehendes vollends zu leugnen und bei sich zu verbleiben (vgl. KG, S. 146).

Die Grundbedingungen dieser Entwicklung liegen in dem, was Baudrillard als die Überwindung real existierender Produktionsverhältnisse bezeichnet hat (vgl. TT, S. 60). Er „erweitert [...] die Kritik der politischen Ökonomie von Marx zu einer Kritik der politischen Ökonomie des Zeichens, denn für ihn ist der kulturelle Verwertungsprozess der Zeichen von entscheidender Bedeutung.“<sup>110</sup> Simulationstheoretisch verbirgt sich hinter diesem Abgesang Marxscher Termini der Übergang von gegenständlicher Produktion in die zeichenhafte Reproduktion, die Bewegung gesellschaftlicher Arbeit erscheint als „nicht mehr dialektisch, sondern katastrophisch“ (TT, S. 45). Hatte in der rein industriellen Gesellschaft Arbeit noch echten Wert erschaffen, so liegt das Potenzial postindustrieller Strukturen Baudrillard zufolge einzig darin, den bereits im Umlauf befindlichen Mehrwert aufzuzehren und anschließend neu herauszubringen. „Denn die Arbeit ist keine *Kraft* mehr, sie ist *Zeichen* unter Zeichen geworden. Sie produziert und konsumiert sich wie alles übrige“ (TT, S. 24). Da alles – selbst die eigentlich schöpferische Arbeit – zur Ware wird, konstituiert sich in der Folge eine absolute Äquivalenz sämtlicher Wirklichkeitsbereiche; der originäre Gebrauchswert von Ware, ja sogar *ihre eigener Tauschwert* wird obsolet, da sie sich mit sich selbst „im Fluss“ befindet (vgl. TT, S. 49f.).

Dieser Analyse der Auflösung von Ware folgt Adorno teilweise, wenn er der Kunst im Zeichen der Massenkultur ihren genuinen Gebrauchswert abspricht:

Alles wird nur unter dem Aspekt wahrgenommen, daß es zu etwas anderem dienen kann, wie vage dies andere auch im Blick steht. Alles hat nur Wert, sofern man es eintauschen kann, nicht sofern es selbst etwas ist. [...] So zerfällt der Warencharakter der Kunst, indem er sich vollends realisiert. (DA, S. 167)

---

108 Vgl. Étienne Balibar: *The philosophy of Marx*. London/ New York 1995, S. 40f.

109 Wulf *Imagination*, S. 195.

110 Oliver Fahle: *Vo(r)m Verschwinden*. Adorno und Baudrillards Medientheorien, in: Rodrigo Duarte u.a. (Hg.): *Massenkultur. Kritische Theorien im interkulturellen Vergleich*. Münster 2003, S. 52-74. Hier: S. 67.

Auch, wenn sie den beschleunigten Verfall von Qualitäten in der Warenebene konstatieren, vollziehen Horkheimer und Adorno den Bruch zwischen Wirklichkeit und bezeichneter Realität noch nicht so radikal wie Baudrillard. Das, was ihrer Ansicht nach die kapitalistische Welt-  
distanz als Mittleres der Übermacht des Realen entgegenhält, ist zwar selbst schon „Meta-  
physik“ (vgl. DA, S. 5); aber die produzierten Bilder ersetzen und simulieren noch nicht rest-  
los die gesamte Wirklichkeit, wie Fahle feststellt. „Sie sind gleichsam Emanationen der Ob-  
jekte, denn ohne sie könnte es das Bild nicht geben, und doch sind sie Bilder. Anders gesagt:  
Technische Bilder bewegen sich zwischen Repräsentation und Simulation.“<sup>111</sup> Was sie noch  
repräsentieren, das darf mit Adorno Amusement genannt werden, „Vergnügtsein heißt Einver-  
standensein“ (DA, S. 153); was sie simulieren, ist die reine Immanenz „der einheitlichen Kul-  
tur“ (DA, S. 139).

Denn durch die von den leeren Zeichen begründete und stets präsente Gleichwertigkeit von  
allem und aller gibt es kein Anderes, kein Transzendentes mehr. Es wird abgeschafft, indem es  
durch den Mechanismus der Simulationsprozesse umgewandelt und als äquivalenter Wert sys-  
temisch internalisiert wird. Gilt auf der Ebene personaler Erscheinung *der* Andere oder Frem-  
de als Statthalter<sup>112</sup> *des* Anderen oder Fremden, so erzeugt das System in der Konsequenz die  
Illusion einer endgültig miteinander versöhnten Gesellschaft, wie Baudrillard ausführt:

Diese *Immanenz der anderen*, diese *Immanenz für die anderen* regiert jegliches Statusverhalten [...] nach dem Muster eines Prozesses grenzenloser Wechselbeziehungen, in dem es, genau gesagt, kein in seiner ›Freiheit‹ individualisiertes *Subjekt* gibt [...]. Bei diesem neuen Typ von Integration handelt es sich daher nicht um ›Konformismus‹ oder ›Nonkonformismus‹ [...], sondern um optimale Soziabilität, um *die maximale Kompatibilität mit den anderen*, [...] um Mobilität auf allen Ebenen. (KG, S. 250f.)

Könnte mit Hannah Arendt das faschistische Wir als ein Kollektiv verstanden werden, das sei-  
nen Fortbestand zu gewährleisten sucht, indem es das transzendens anderer Gemeinschaften  
zu zerstören trachtet, so stellt sich analog das kapitalistische Wir als alles verschlingender  
Moloch dar, der das Übersteigende, das Übermächtige des Nächsten und des Fernsten einfach  
absorbiert und sicher bis zuletzt verwahrt (vgl. DA, S. 35 und S. 68). Oder anders gewendet:  
„Ziel ist der gegen die Außenwelt immune Mensch, der nur noch sich selbst gleichen will, der  
keine Irritation durch ein Fremdes kennt und zulässt, der sich selbst überall vervielfältigt an-  
trifft.“<sup>113</sup>

Der Mensch im Kapitalismus lebt in einer Welt, die ihm nicht mehr feind ist, die vollkommen  
seiner Kontrolle unterliegt. In seiner Totalerklärung ist dieses Weltbild Mythos (vgl. DA, S.

---

111 Fahle Medientheorien, S. 72.

112 Die tatsächliche Geltung dieser Parallelsetzung soll bei der Thematisierung von Mythos und Tod zu zeigen  
versucht werden, vgl. Kapitel 3.4.

113 Wulf Imagination, S. 197.



203). Gerade jedoch, *weil* der kapitalistische Neomythos<sup>114</sup> sie immer auf der Seite des Humanen wähnt, hat Natur ihren Status als ursprünglich mythische Nemesis verloren. Für Adorno macht die um sich greifende Immanenz selbst nicht vor dem Halt, was ihr durch Verweigerung von innen droht: „Was widersteht, darf überleben nur, indem es sich eingliedert“ (DA, S. 140). Baudrillard schließlich formuliert die Maxime, unter der jede Annexion des Widerständigen abzulaufen hat:

[D]er Proletarier heute [ist] ein ›normales‹ Wesen [...]. Verglichen mit den gegenwärtigen Abweichlern, den Diskriminierten aller Art, steht er auf der gleichen Seite wie die Bourgeoisie, auf der Seite des Humanen, auf der Seite des Normalen. So sehr ist es wahr, dass das Grundgesetz dieser Gesellschaft nicht das Gesetz der Ausbeutung ist, sondern der *Code der Normalität*. (TT, S. 62)

In diesem Sinne „normal“ zu sein bedeutet, an der Gesellschaft zu partizipieren. Da dieser spezielle Begriff des Normalen aber ein Begriff ohne Differenz, ein Begreifen des Gegebenen ohne Gegenbegriff ist, annulliert er sich von selbst. Weil das kapitalistische System kein Zeichen, keinen Wert mehr für den Anderen kennt, wird auch der Status des Normalseins, des *Selbstseins* in der absoluten Immanenz bedeutungslos.

Will ein Individuum den Anschluss an die Gemeinschaft nicht verlieren – und das will es gemäß der fürsorglichen Gruppenmythologie definitiv nicht (vgl. TT, S. 39 und DA, S. 158) –, so erfolgt die Rehabilitation einzig über die Abwicklung einer restlosen Assimilation, in der sich der „Outsider“ (DA, S. 159) erneut dem Zwang zur Normalisierung unterwirft und seine Identität als Teil der Masse, als einer unter vielen, akzeptiert.

Sowohl für Baudrillard als auch für Adorno ist diese Identität jedoch in Wahrheit eine „Nicht-Identität“, die mit dem Gehorsam zur Doktrin erkauft wird, „indem wir verzweifelt nach dem Make-Up suchen, das die Natürlichkeit unserer Züge offenbart, nach dem kleinen Tupfer, der unsere tiefgründige Idiosynkrasie illustriert, nach der Differenz, die uns ›wir selbst‹ sein lässt“ (KG, S. 126). Im Zwang zur bedeutungsleeren Unterscheidung werden alle gleich, aber mit Adorno gilt: „Die vollendete Ähnlichkeit ist der absolute Unterschied“ (DA, S. 154). Denn wo sich Selbstsein einzig durch die Abhebung zum Anderen definiert, verliert auch Mündigkeit, das Ziel aller Aufklärung, zuletzt ihren Sinn. „Das von Zivilisation vollends erfaßte Selbst löst sich auf in ein Element jener Unmenschlichkeit, der Zivilisation von Anbeginn zu entrinnen trachtete. Die älteste Angst geht in Erfüllung, die vor dem Verlust des eigenen Namens“ (DA, S. 37). Als Zeuge und Idol dieser Tendenz gilt Horkheimer und Adorno schon

---

114 Vgl. Schrödter Neomythen, S. 16f. Gefolgt wird hier Schrödters Definition des Neomythischen insofern, als dass dieser Versöhnungsmechanismus tatsächlich eine Sorge um „die Wohlfahrt von Mensch und Welt“ bedeutet. Allerdings unterscheidet sich der kapitalistische Mythos vom indigenen Weltmythos essenziell durch die rigorose Auslöschung des Transzendenten, dessen Wert – mehr noch als im Faschismus – durch die systemische Austauschbarkeit endgültig nivelliert wird und nur noch als nebulöse Peripherie des kapitalistischen Weltbildes fortbesteht, siehe auch Kapitel 3.4.

Odysseus, Held von Troja und Prototyp heutigen Menschentums, der seinen Namen und sein Selbst bei Vorbeifahrt an der ozeanischen Verführung verleugnet (vgl. DA, S. 75 und KG, S. 127).

Mythisch, das ist in gegenwärtigen Gesellschaften das stille Einverständnis, an dem Spiel der Zeichen und der Namen (weiter) teilzunehmen. Baudrillard und die Autoren der *Dialektik* lassen dabei keinen Zweifel, dass die Wahl zwischen Kollektiv oder Tod immer wieder zugunsten *des Sicherheit gewährenden Kollektivs* ausfiele (vgl. TT, S. 14). Dort, wo das Sterben in Form der Selbsttötung schließlich doch die Oberhand gewinnt – dort versagt die Institution des Mythos auf allen Ebenen. Bevor Weltmythos jedoch in seiner Funktion als eine primär lebenserhaltende Instanz vorgestellt werden kann, tut es not, den Kollektivmythos als unbestreitbaren Garant säkularer Macht und Wehrfähigkeit gegenüber anderen Kollektiven ausführlicher zu erläutern.

### 3.3) Wir und die Anderen – Über Mythos und Macht

Bei der Betrachtung faschistischer und kapitalistischer Ideologie sollte deutlich geworden sein, dass Mythos in bestimmten Fällen eine Machtinstanz darzustellen weiß, deren Aufgabe es ist, das Kollektiv gegen äußere und innere Gefahren abzusichern und so seine Aufrechterhaltung zu gewährleisten. Gibt sich aber Aufklärung nach Horkheimer als Geschichte der Abschaffung metaphysischer Autoritäten<sup>115</sup>, so kann sie dennoch nicht erhellen, weshalb der Mensch trotz Einsicht in ihren suppressiven Charakter an der autoritären Institution festhält, ja sich ihr sogar unverändert und in aller Freiwilligkeit unterwirft (vgl. AF, S. 137). Sollte es nur um der Feigheit zur moralischen Freiheit willen nicht gewagt werden, so hätte der Einzug bürgerlichen Denkens in die Moderne den endgültigen Sieg der Vernunft bedeuten können. Stattdessen konstatiert die *Dialektik der Aufklärung* den Umschlag von Vernunft in Mythos, das meint in Macht und Herrschaft, wo sie als rein ökonomische und zweckorientierte dem bürgerlichen Denken entspringt: „Es endigt mit dem Verhimmeln der bloßen Autorität als solcher, die ebenso leer an bestimmtem Inhalt ist wie der Begriff der Vernunft [...]“ (AF, S. 149). Absolut gesetzt wird der Fortbestand des Kollektivs, des je eigenen Wir, dem alle Handlungszwecke unterzuordnen sind. Im Folgenden werde ich der Frage nachgehen, durch welche Mechanismen der Kollektivmythos den Gehorsam einer Gruppe generiert und sich noch in der Gegenwart die aufklärerische Vernunft Horkheimer und Adorno zufolge an die mythische Autorität verliert, mit anderen Worten: wie es zur „Verwechslung der Freiheit mit dem Betrieb der Selbsterhaltung“ (DA, S. 47) auf kollektiver Ebene kommen konnte.

Dass eine (archaische) Gemeinschaft danach strebt, sich selbst zu erhalten, ist für sich genommen noch kein Tatbestand von Machtdurchsetzung. Wenn dieselbe ihren Existenzanspruch<sup>116</sup> jedoch mit Krieg und Waffengewalt gegenüber anderen Gemeinschaften durchzusetzen sucht, erfüllt sie damit eben jene Kategorie, die Horkheimer und Adorno als mythisch und an die „Paradoxie des Glaubens“ (DA, S. 26) verfallen kritisieren. Zweifellos gibt es ein ontologisches Recht auf Notwehr; das gesteht auch Walter Benjamin der antwortenden Partei in sei-

---

115 Vgl. Max Horkheimer: *Autorität und Familie*, in: ders.: *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. Frankfurt a.M. 2005, S. 123-204. Hier: S. 154f., im Folgenden mit AF abgekürzt.

116 Nach den unzähligen Motiven kriegerischer Auseinandersetzungen ist hier nicht zu fragen; das Ziel von Krieg hingegen besteht immer darin, den als Feind erkannten Gegner niederzuringen, um die „gemeinsame Sache“ der jeweiligen Kriegspartei zu forcieren. In diesem Sinne ist interessant, dass Häufig die vielfältigen Legitimationsvarianten von Krieg eher der politischen Ebene denn der religiösen zuspricht, vgl. Hans-Michael Haußig: *With God On Our Side – Aspekte religiös legitimierter Kriege in vergleichender Perspektive*, in: Ines-Jacqueline Werkner/ Antonius Liedhegener (Hg.): *Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*. Wiesbaden 2009, S. 347-361. Hier: S. 358f.

nem visionären Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt*<sup>117</sup> zu. Wo aber zwei Fraktionen in gewalttätigem Konflikt aufeinandertreffen, verwehren sie sich gemeinsam der Aufgabe an das Menschliche, an einer gewaltlosen Einigung im Sinne Benjamins<sup>118</sup> zur Erreichung ihrer Naturzwecke<sup>119</sup> – denn für Auseinandersetzungen in der mythischen Frühzeit gibt es noch kein Völkerrecht – zu arbeiten.

Abseits der metaphysischen Funktion, das Abbild einer Wirklichkeit mit dem mythischen Erleben zu vereinbaren, wird bei Betrachtung des Zusammentreffens archaischer Kollektive ersichtlich, dass die Aufhebung von Grenzen durch das, was Benjamin die „göttliche Gewalt“ nennt, die Verschmelzung der je eigenen Mythologie mit der anderen nicht glückte, wo die Drohung des Krieges nicht mehr fern war<sup>120</sup>. Dass Mythos aber auch zu anderen, affirmativen Formen des Umgangs mit dem Fremden fähig ist, werde ich später mit Rekurs auf den Begriff des Mythos als holistischen zu zeigen versuchen.

Zunächst jedoch erscheint mit der Tradition kritischer Theorie die gesamte immanente Ordnung der unverändert sich mythisch gebenden Gesellschaft als problematisch. Das Sinnangebot und Glücksversprechen, das diese ihren Angehörigen zu machen weiß, gestaltet sich nur für einige von ihnen als wirklich und realisierbar; alle übrigen scheitern in ihrem sozialen wie monetären Lebensvollzug als Anhängsel der benachteiligten Schichten. Trotz der durch den Nationalwohlstand postulierten „Gleichheitsmystik“ (KG, S. 74) verfällt die industrielle Gesellschaft radikal in Ungleichheit. In den Worten Horkheimers stellt sich das Problem folgendermaßen dar:

Auch soweit die bisherigen Formen menschlichen Zusammenlebens jeweils die Existenz der Gesamtheit und den kulturellen Fortschritt bedingten, hatten unzählige Individuen je nach ihrer Stellung im Ganzen dessen Entfaltung mit einem für sie selbst sinnlosen Elend und dem Tod zu bezahlen. Daß trotzdem die Menschen in dieser gesellschaftlichen Form zusammenhielten, ist daher niemals ohne Zwang geschehen. (AF, S. 132)

Hier ist die eigentliche Revolution noch möglich. Autorität, zu Beginn noch für alle Parteien vorteilhaft und vernünftig (vgl. AF, S. 147), gerät Horkheimer und Adorno zufolge erst dort in extreme Dissonanz, wo sie sich mit Partikularinteressen zur Beherrschung von Natur und Mensch vermengt<sup>121</sup>. Mit dem exekutiven Staatsapparat werde alsdann eine Institution geschaffen, die den Anspruch auf Bevorteilung der ohnehin schon begünstigten Herrschaftselite verfestigt (vgl. DA, S. 28); die „Klassenunterschiede“ treten deutlich zutage. Nach Benjamin

---

117 Vgl. Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*, in: ders.: *Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften*, Bd. II-1. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M. 2014, S. 179-203. Hier: S. 201.

118 Vgl. Benjamin *Gewalt*, S. 191.

119 Vgl. auch Axel Honneth: *›Zur Kritik der Gewalt‹*, in: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/ Weimar 2006, S. 193-210. Hier: S. 198.

120 Vgl. Wilber *Evolution*, S. 187f.

121 Vgl. Schnädelbach *Aktualität*, S. 32.

„dient das Recht von Anfang an [...] dem ›Vorrecht‹ der ›Mächtigen‹ [...], willkürlich normative Grenzen zu ziehen, die es ihnen erlauben, unter dem Anschein von ›Gleichheit‹ ihre Privilegien zu sichern.“<sup>122</sup> Das Gesetz formuliert nur aus, was der Kollektivmythos immer schon bereitgestellt hatte: Herrscher und Beherrschte, Nutznießer und Eingeschränkte, den König<sup>123</sup> und die Masse.

Autorität in diesem Sinne ist eine Verschiebung des kollektiven Überlebenskampfes archaischer Zeiten nach innen. Der Bestand der sich aus dem Gesamtumfang herausreißenden Interessensgruppe, die Kontinuität des sich dem gesellschaftlichen Rest entgegenstellenden „Wir“ wird durch wahre oder esoterische<sup>124</sup> Herrschaft über die anderen gesichert. Statt Grenzen aufzuheben, werden neue geschaffen. Wo sich der Wunsch nach Geltung übersteigert, bedeutet die faschistische Methode „von innen her zu beherrschen und zu terrorisieren“<sup>125</sup> keinen großen Sprung; wo sich Saturiertheit der bestehenden Demarkation von Minderheiten einstellt, ist der Pluralismus und die Potenzierung von Autorität, die „neue Unübersichtlichkeit“ (Habermas) postmoderner Gesellschaften nicht mehr weit.

Die Kulturinstrumente der jüngeren okzidentalen Geschichte hatten auf die Disparität von immanent-kultureller Erfahrung und politisch-ökonomischen Autoritäten zu antworten. Horkheimer zufolge suchten sie die drohende Dissoziation der Gesellschaft, die „Gleichgültigkeit gegen Individuum“ (DA, S. 212) mit der „Relativität des Systems radikaler Selbsterhaltung, das man absolut setzt“<sup>126</sup>, aufzufangen. Die durch den Differenzierungsprozess der Moderne begründeten Grenzen bleiben dabei *realiter* bestehen; lediglich die individuelle und kollektive Sicht auf diese Limitationen verändert, oder genauer: *verschleiert* sich. An dieser Stelle schließlich findet Baudrillard den eigentlichen Ausgangspunkt seiner simulationstheoretischen Überlegungen: Wenn die politische Ökonomie in ihrem Vollzug zur Entfremdung des Menschen von der Gesellschaft und untereinander geführt hat, dann sublimiert das „strukturelle Wertgesetz“ (vgl. TT, S. 23) postindustrieller Gesellschaften in all seinen Konsequenzen die für das kollektive Überleben notwendige und als Verlust empfundene Sozialität. Da der Ernst und die Legitimation der gesellschaftlichen Verhältnisse gewahrt werden müssen, tritt die zur

---

122 Honneth Kritik, S. 207.

123 Freilich musste der archaische König seine Herrschaft mit Hergabe seines Lebens vergelten. Nach Baudrillard ist die Ermordung der Königsfigur am Ende einer mythischen Saison als Kompensation für seine bisherige Machtausübung zu sehen, vgl. TT, S. 88; sie erscheint außerdem als Herrschaft von Gnaden der mythischen Reproduktion, vgl. Wilber Evolution, S. 199ff.

124 Hier im eigentlichen Wortsinn eines von außen unzugänglichen Wissens verstanden. Während der Macht hungrige tatsächlich danach trachtet, die ihm zunächst gleichgestellten Partikulargemeinschaften oder -individuen zu intrigieren und zu unterwerfen, begnügt sich der Esoteriker damit, das wahre Wesen der Welt, die „Wirklichkeit hinter dem Bild“ begriffen zu glauben und so allen anderen voraus zu sein, vgl. Blumenberg Mythos, S. 199f.

125 Arendt Herrschaft, S. 527.

126 Max Horkheimer: Vernunft und Selbsterhaltung, in: ders. Theorie, S. 271-301. Hier: S. 298.

ständigen Situation gewordene Kommunikation an der Oberfläche als Spiel (mit einem offenen und einsehbareren Regelwerk) in Erscheinung: „Alles ist recht, um die Mode<sup>127</sup> gegenüber der Ökonomie als Überschreitung in Richtung auf eine spielerische Sozialität zu erhöhen“ (TT, S. 170)<sup>128</sup>. Die sich zuvor stets konkret ausgestaltende Autorität des Einzelnen oder der Regierung ist in der Gegenwart der abstrakten Autorität semiotischer Gleichwertigkeit, dem egalitären Leerlauf der Vernunft gewichen<sup>129</sup>. Die Abspaltung von Folgsamkeit und Loyalität gegenüber real existierenden Institutionen schafft Raum für den „Wunsch nach der Abschaffung von Sinn und nach einem Versinken in reinen Zeichen, in Richtung auf eine unregelte und unmittelbare Sozialität“ (TT, S. 167; vgl. auch DA, S. 11)<sup>130</sup>, der zur letzten unüberwindbaren Instanz wird; der Kapitalismus im Endstadium schafft sich *expressis verbis* einen „Kollektiv-Mythos“. Dass die Sehnsucht westlicher Zivilisation im Grundsatz nicht eigentlich die Vereinzelung des Menschen zum Ziele hat, sondern im Gegenteil *die Definition des größtmöglichen Wir mit paradoxen Mitteln zu erreichen* versucht, kann im Anschluss an Adorno, Horkheimer und Baudrillard weitgehend übereinstimmend (vgl. DA, S. 68f. und 134ff. sowie AF, S. 155; vgl. auch KG, S. 238 und S. 249ff. sowie TT, S. 32)<sup>131</sup> festgehalten werden. Was diese als Mythos für ihre Theorien vereinnahmen und kritisieren, meint genau diese Verfehlung von eigentlich menschlicher Zusammenkunft durch Zwang und Macht.

Mythisch in Horkheimers und Adornos Sinne kann daher nur sein, was den Menschen in den „Verblendungszusammenhang“ aus dem „falschen Absoluten“ und dem „Prinzip der blinden Herrschaft“ stellt (DA, S. 48)<sup>132</sup>. Diese Kritik gewinnt Geltung aber nur, sofern der angesprochene Mythos kein holistischer<sup>133</sup> ist. Denn anders als dem neuzeitlichen Mythos der Naturbeherrschung geht es dem holistischen *nicht um das richtige Wissen*, das zugleich immer auch Macht ist (vgl. DA, S. 10)<sup>134</sup>, sondern vorrangig um *das richtige Handeln*, um das harmoni-

127 Mode, Code, Simulation und Struktur sind bei Baudrillard weitgehend synonyme Begriffe. Tendenziell verwendet er den Begriff der Mode meist in konsumtheoretischen Kontexten, der Code erscheint als analytische Kategorie hauptsächlich in zeichentheoretischen Zusammenhängen. Im Gegensatz zum klassisch-produktionstheoretischen Warenwertgesetz begründet nach ihm erst die „strukturelle Revolution des Werts“ die Durchschlagskraft gesellschaftlicher Simulationsprozesse, vgl. TT, S. 51.

128 Vgl. Charles Levin: Jean Baudrillard. A study in cultural metaphysics. London u.a. 1996, S. 82: „[...] Baudrillard is a perverse Platonist who treats theory as a social enactment in a world where social action is itself an artform.“

129 Vgl. Horkheimer Vernunft, S. 290. Auf der *realen*, nicht der semiotischen Ebene kann der erste Weltkrieg als Vorläufer dieser Tendenz zur totalen Einebnung angesehen werden, vgl. dazu Arendt Herrschaft, S. 531.

130 Vgl. Cochetti Mythos, S. 359f.

131 Vgl. außerdem Koch Geschichtskritik, S. 58f., sowie Klein Metaphysik, S. 45. Wie genau jeweilig das soziale Paradoxon bei allen drei Theoretikern rekonstruiert wird, das heißt auf welchem Weg sie je zu dieser Beobachtung gelangen und worin sie sich bei diesem Hergang unterscheiden, müsste eine zukünftige Exegese noch erörtern.

132 Vgl. Habermas Verschlingung, S. 410f.

133 Zur Diskussion dieses Begriffs vgl. Christian Spahn: Lebendiger Begriff – begriffenes Leben. Zur Grundlegung der Philosophie des Organischen bei G. W. F. Hegel. Würzburg 2007, S. 33ff.

134 Vgl. auch Koch Geschichtskritik, S. 28.

sche Auskommen mit den göttlichen oder natürlichen Mächten<sup>135</sup>. Zwar ist der archaische Holismus immer noch mit der Erblast einer Dialektik von Unrecht und Strafe behaftet (vgl. DA, S. 26f.), die auch Benjamins Kriterium „aller mythischen Rechtsetzung“<sup>136</sup> noch erfüllt; jedoch das, was Horkheimer und Adorno der Genese des Mythos bis in den spätkapitalistischen hinein vorwerfen, die Unterdrückung der inneren und äußeren Natur<sup>137</sup>, erfährt in ihm seine erste Korrektur: Die Versöhnung *aller* Naturen ist dem holistischen Mythos zu eigen<sup>138</sup>.

Im Gegensatz zur neuzeitlichen Mythologie postuliert die ganzheitliche dabei nicht nur die Verständigung mit fremden Kulturen in der Befolgung einer erzwungenen Sozialität, sondern vollzieht in ihrer ständigen Integrationsarbeit eine Synthese, welche die Differenz von Welt- und Kollektivmythos aufzuheben beginnt. Bereits Benjamin argumentierte so: Macht als mythische Gewalt über *die* Anderen sackt in sich zusammen und abstrahiert vom Gegebenen; sie durchläuft eine grundlegende Metamorphose und wird als „göttliche“ zur Gewalt durch und über *das* reine Andere<sup>139</sup>, an deren Ende die dialektische Aufhebung von Gewalt überhaupt<sup>140</sup> erfolgt. Die zivilisatorische Pathologie, die zugunsten ihrer selbst „alles in bloße Natur verwandelt“ (DA, S. 195), invertiert im holistischen Mythos zur Ehrerbietung des Lebens als solchem: „Denn mit dem bloßen Leben hört die Herrschaft des Rechtes über den Lebendigen auf. Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen. Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an.“<sup>141</sup> Die von Horkheimer und Adorno beschriebene Dialektik der Opferrituale endet (vgl. DA, S. 62), Menschen- und Naturbeherrschung wandelt sich zu Seinsbewältigung. Der holistische Mythos ist Weltmythos (vgl. Kapitel 2.2) in reiner Form. Als Utopie übersetzt er das im fremden Kollektiv, im „Nicht-Wir“ gegenständlich gewordene Andere wieder zurück in die Gestalt des Numinosen, das als das unverfälschte Andere dem Menschen seit jeher gegenübertritt: Denn „[d]ie extremste Andersheit sind der Tod und das Nichts.“<sup>142</sup>

---

135 Vgl. Kocku von Stuckrad: Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen. Leuven 2003, S. 220f. Zur Problematik holistischer Ethik vgl. Karen Gloy: Das Verständnis der Natur. Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens, Bd. 2. München 1996, S. 180-184.

136 Benjamin Gewalt, S. 198. Zur Vorläufigkeit des mythischen Holismus vgl. Heuermann Medienkultur, S. 290f.: „Gegen die wütenden Fliehkräfte, die an allen Sinnzentren zerren [...], hilft nur die Gegenkraft einer integrationsfähigen Kultur, die den mörderischen Kurs des galoppierenden Pluralismus aufgibt und sich auf den Weg zur Ganzheit begibt. Diese kann nicht identisch sein mit mythischem Monismus, sondern ist nur herstellbar als eine (bislang) unrealisierte Form des Holismus.“

137 Vgl. Habermas Verschlingung, S. 408.

138 Eine vorsichtige philologische Annäherung an den indigenen Holismus liefert beispielsweise Albert Furtwangler: Answering Chief Seattle. Washington 1997.

139 Vgl. Benjamin Gewalt, S. 199.

140 Hier als Auflösung des klassischen „Zweck-Mittel-Schemas“ verstanden, vgl. Honneth Kritik, S. 209. Es ergibt sich in diesem Zusammenhang auch die Frage, inwiefern ein ontischer Holismus und das Walten der göttlichen Gewalt bei Benjamin tatsächlich miteinander kongruieren.

141 Benjamin Gewalt, S. 200.

142 Schmidt Tausch, S. 240.

### 3.4) Mythische Ewigkeit

Der Mensch ist vom Tode bedroht. Solch plumpe Feststellung kann der mortalen Gewalt nicht Genüge tun, die sich hinter ihr (und durch sie) verbirgt. Nicht umsonst sah auch Schopenhauer den Tod als Fundament aller Religion<sup>143</sup>.

In den vorangegangenen Kapiteln wurde unter der These gearbeitet, dass die geschichtlich-relative Progression von Weltanschauung in erster Linie mit der Aufgabe betretet ist, das abstrakte Numinose, den „Absolutismus der Wirklichkeit“ durch magische, mythische, religiöse oder rationale Verbildlichung auf Distanz zu halten. Im Folgenden möchte ich nun mit Adorno und Baudrillard erläutern, dass dem Menschen auf erfahrbar-konkreter Ebene das Numinose *notwendig als Sterben und als Auflösung erscheint*, und die stets zu beobachtende Symbolisierung von Welt deshalb auch als Arrangement mit der „unbedingten Forderung“<sup>144</sup> der Vergänglichkeit gedeutet werden kann. Menschliches Überleben ist dann tatsächlich – in den Worten Kołakowskis – nichts weiter als eine „Rationalisierung des Todes“<sup>145</sup>.

In der Prähistorischen Archäologie wird seit einiger Zeit wieder die These diskutiert, inwiefern tatsächlich der Beginn menschlicher Begräbnisriten mit dem faktischen Ursprung von Religion zusammenfällt<sup>146</sup>. Am umstrittensten erscheint hierbei der Begriff von Religion als solcher<sup>147</sup>, der je nach Eingrenzung zu einer Interpretation des Begräbnisses als Toten-, Ahnen- oder sogar „Lebenskult“<sup>148</sup> gelangt. Sofern Religion – wie der Mythos – jedoch im weitesten Sinne als ständiger Umgang mit dem metaphysisch Anderen<sup>149</sup>, „die eigentliche Quelle der Angst“ (DA, S. 22), erfasst werden darf, kann eine erste Gleichartigkeit von Tod und Transzendtem nicht zurückgewiesen werden.

Die Totenbestattungskultur, wie sie sich in den intentionalen Bestattungen der Neandertaler wie der anatomisch modernen Menschen im Mittelpaläolithikum spiegelt, ist wohl die älteste, d.h. die ursprünglichste Kulturäußerung der Menschheit überhaupt. Als solche ist sie offenbar entstanden aus dem Bedürfnis, den Schrecken des Todes durch kultische Rituale zu bannen.<sup>150</sup>

---

143 Vgl. Irion Religiosität, S. 306.

144 Jaspers Einführung, S. 42.

145 Leszek Kołakowski: Über die Rationalisierung des Todes, in: Hans Ebeling (Hg.): Der Tod in der Moderne. Frankfurt a.M. 1984, S. 98-101.

146 Vgl. Siegfried Vierzig: Mythen der Steinzeit. Das religiöse Weltbild der frühen Menschen. Oldenburg 2009, S. 37-42. Siehe auch ebd., S. 9: „Nicht der religiös-kultische Anteil der steinzeitlichen Kultur ist strittig, defizitär ist aber eine reflektierte Vorstellung oder gar eine Konkretisierung dessen, was als religiös-kultisch in der Alt- und Jungsteinzeit zu gelten hat.“

147 Vgl. ebd., S. 38.

148 Ebd., S. 39. Mit dem Begriff verweist Vierzig auf die mögliche Hypothese, nach der die Toten nicht für ein Jenseits vorbereitet, sondern „als Medien des sich erneuernden Lebens mit ritueller Bestattung gefeiert wurden.“

149 Vgl. Cochetti Mythos, S. 316: „Im Dualismus wird dem Daseienden – oder Sphäre der Immanenz [sic] – das ›Transzendente‹, das ›ganz Andere‹ entgegengehalten. Der Inhalt dieses ›ganz Anderen‹ ist metaphysisch in eigentlichem oder übertragenem Sinne.“

150 Vierzig Steinzeit, S. 41.



Der Tod, der als das Andere zum Leben tritt, erfährt eine Aufwertung zum ununterbrochenen Interaktionspartner; er verlangt nach Umgang mit seiner abwesenden Anwesenheit, nach Erwidern seines unaufhaltsamen Drängens. Eben darin ist er das Transzendente, weil er das reine Leben übersteigt, oder umgekehrt: diesem aus dem Feld des großen Ungewussten erst entgegenschreitet<sup>151</sup>. Die Integration des Todes in das kulturelle Erleben einer Gemeinschaft wird daher im Umgang mit dem Äußerem, dem Fremden, dem Nicht-Wir offenbar.

Im archaischen Mythos bleibt die Sphäre des Todes unangetastet. Durch die erzählerische Kohärenz des mythischen Weltbildes wird nicht mehr wie im magischen versucht, Einfluss auf den Lauf der tödlichen Gewalten auszuüben, sondern sie in ihrer unabwendbaren Existenz gerade zu rechtfertigen: Während Magie noch versucht, den Tod durch einen Gegentausch, ein Abbild, ein Opfer zu bannen<sup>152</sup>, erringt der Mythos den Sieg über das Vernichtende, indem er erzählt, wie der Tod *als Todesgott* in die Welt gebrochen ist. Die Allegorie bedeutet bereits Distanzgewinn zum und Vermenschlichung des Schreckens. Durch die Anerkennung der Beschränkung mythischer Gewalt auf das vom Mythos Umfangene wird der Tod, das unausweichliche Schicksal zum Transzendenten, denn „Menschen und Götter vermöchten nichts, als das Fatum zu ratifizieren.“<sup>153</sup> Das mythische Weltbild erscheint so mithin als *Sympathisant der Vollstreckung des Seins*, und nicht des Seienden. Die Richtigkeit der These Horkheimers und Adornos für den Mythos ist daher anzufechten, wenn sie „[i]n der Prägnanz des mythischen Bildes wie in der Klarheit der wissenschaftlichen Formel [...] die Ewigkeit des Tatsächlichen bestätigt und das bloße Dasein als de[n] Sinn ausgesprochen [sehen, M.R.], den es versperrt“ (DA, S. 33). Denn mit ihrer Hypothese einer ungünstigen Vermengung von Mythos und Logos neigt die *Dialektik der Aufklärung* dazu, den Befund der totalitären Immanenz westlicher Kultur als solcher (vgl. DA, S. 144 sowie AF, S. 129) in die archaische Vorzeit zu verlagern und in der Folge das Wesen mythischer Transzendenz zu verkennen. Was im frühen Denken Horkheimers als „Idee einer anderen Autorität“ (AF, S. 174) und später als „ganz Andere“<sup>154</sup> auftaucht, ist in der Metaphysik des holistischen Mythos bereits angelegt. Dem pflichtet auch Cochetti bei, wenn er das Folgende festhält: „Ohne Metaphysik und deren Dualismus gibt es keinen authentischen Mythos, und ohne echten Mythos kann auch keine authentische und lebendige Religion bestehen.“<sup>155</sup>

Von Anfang an war Mythos als Weltmythos transzendent, das heißt auf ein Anderes bezogen und nicht totalitär. Mit den Ergebnissen aus Kapitel 3.2 und 3.3 lässt sich bekräftigen, dass

151 Vgl. Plessner Stufen, S. 148f.

152 Vgl. Wulf Imagination, S. 204.

153 Cochetti Mythos, S. 309.

154 Zu Adornos Begrifflichkeiten von Utopie und Metaphysik vgl. Tiedemann Utopie, S. 118-149.

155 Cochetti Mythos, S. 317. Vgl. auch ebd., S. 315.

erst sein Kulturaspekt dem Menschen das nötige Rüstzeug bietet, das ursprünglich offene Transzendenz-Verhältnis langsam in ein geschlossenes Immanenz-Verhältnis umzuformen. Solange es noch ein Nicht-Wir, ein Fremdes gibt, gegen das sich ein Kollektiv verbünden kann, bleibt die Trennung der Welt in ein Kultur-Inneres und ein Kultur-Äußeres bestehen. Die Distanz jedoch zwischen Eigenem und Fremdem verschafft dem Menschen Sicherheit und ängstigt ihn zugleich; die bloße Präsenz des Anderen wird ihm zum Anlass existenzieller Angst<sup>156</sup>: „Der Furcht wähnt er ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt“ (DA, S. 22). Während sich Inneres und Äußeres der abendländischen Zivilisation bis zur Neuzeit in der Waage halten, wird Horkheimer und Adorno zufolge der Kampf gegen das Äußere mit der Aufklärung radikal. In ihren modernen Ausprägungen von faschistischem und kapitalistischem Weltbild entpuppt sie sich als Programm der Abschaffung alles Fremden: „Was anders wäre, wird gleichgemacht“ (DA, S. 18). In diesem Sinne ist Aufklärung schließlich die Vollendung des Mythos (vgl. TT, S. 26)<sup>157</sup>, wenn sie versucht, sich der Drohgebärde des Numinosen, gar des Todes selbst zu entledigen (vgl. DA, S. 66 und TT, S. 84). Das Sterben wird – anders als im mythischen Holismus – nicht mehr anerkannt; es wird abgeschafft.

Sowohl Baudrillard als auch den Frankfurter Autoren zufolge existiert der Tod in der Kollektivmythologie gegenwärtiger Konsumkulturen nicht, er findet überhaupt nicht statt. Freilich sterben Menschen noch, doch ihr Ableben gilt dem System nicht mehr als Zäsur. Für Baudrillard stehen dabei jene Mechanismen der semiotischen Durchstrukturierung im Vordergrund, „die das, was ihnen widersteht oder entgeht, nicht *annektieren*, sondern neutralisieren, indem sie auf Konnex schalten“ (TT, S. 32). Die scheinheilige Verbrüderung mit dem Fremden hat die Abschaffung der Angst zum Ziel (vgl. KG, S. 261), wodurch das Ende der Transzendenz eingeläutet wird (vgl. KG, S. 281f.). Mit dem Transzendenten aber stirbt der Tod. In diesem Zusammenhang spricht Michaela Ott auch von einer Welt, „aus der nichts mehr verschwinden, in der niemand mehr sterben darf.“<sup>158</sup> Es gibt nichts Fremdes, nichts Furchterregendes und Tödliches mehr, weil alles Äußere vom Konformismus des eigenen großen Mythos aufgesogen wird und in seiner stetig perennierenden Immanenz vergeht (vgl. TT, S. 111). Dass dennoch weiter gestorben werden darf, dass der Tod trotz Unterwerfung durch den Code seines Amtes noch nicht vollständig beraubt ist, liegt nach Baudrillard am „mythische[n] Verfahren der Ökonomie“ (TT, S. 73), das am Sterbenkönnen als einem nützlichen Verbündeten festhält:

So hat das System das absolute Ziel, den Tod zu kontrollieren: Dies gehört zur strukturellen Markierung des Lebens – aber es verträgt sich nicht mit ökonomischen Grundsätzen, mit einer traditionellen Logik des Profits [...]. Daraus resultiert nun als Kompromiss ein absurder Ausgleich [...]. Eine Schätzung der

---

156 Vgl. Wilber Evolution, S. 76f.

157 Vgl. Blumenberg Mythos, S. 681.

158 Michaela Ott: Jean Baudrillard – Böses Denken, in: Gente Hommage, S. 91-104. Hier: S. 93.

Höchstkosten des Todes: Was darüber hinausliegt, lässt man sterben. Ökonomischer Zynismus? Keineswegs: Es ist im Gegenteil die Ökonomie, die das System daran hindert, bis ans Ende seiner Logik zu gehen, die darin besteht, den Leuten den Zugang zu ihrem Tod zu versperren. (TT, S. 72, Anmerkung 31)

Bei Adorno hingegen entspringt die Beseitigung des Todes aus der Konsequenz des als antimythisch sich gebenden, darin noch kollektivmythisch seienden Selbstverständnisses der Aufklärung. Wenn im archaischen Mythos der Tod noch als das nicht verdrängte Transzendente, als letztgültiges Darüberhinaus des eigenen Bekannten anerkannt gilt, dann geht die Überwindung des Mythos notwendig mit der Verleugnung des Todes einher, „wie denn das Motiv der Sprengung der Höllentpforten, der Abschaffung des Todes die innerste Zelle jeglichen antimythologischen Gedankens ausmacht“ (DA, S. 84). Hat das mythische Arrangement mit den Todesgöttern im Ursprung noch rationale, da seinsbewältigende Anteile, so erscheint für Adorno der Umgang gegenwärtiger westlicher Zivilisation mit der Vanitas als

[...] irrationale Verdrängung. Diese wird erzwungen vom konventionalisierten, nach der Warenform gemodelten Leben; nicht von einer sei's auch negativen Struktur des Seins. Denkbar ein gesellschaftlicher Zustand, in dem die Menschen den Tod nicht mehr verdrängen müßten, vielleicht anders ihn erfahren könnten als in Angst [...]. Verdrängt wird der Tod aus verblendeter Selbsterhaltung; an seinem Grauen hat Verdrängung selbst teil.<sup>159</sup>

Wenn das bürgerliche Individuum je schon der Autorität der Masse und der Kulturindustrie unterworfen ist, kann auch die „verblendete Selbsterhaltung“ nur kollektiven Charakters sein. Aufklärung erscheint dann lediglich als Weg aus der absolutistischen Hörigkeit in den Kollektivzwang der ökonomischen Vernunft; den Weg zum Ideal der individuellen Mündigkeit, wo neben dem eigenen Verstand auch der Tod ein singulärer und ein eigener<sup>160</sup> ist, hat sie niemals beschritten. Indem bisherige Aufklärung in Naturbeherrschung, die immer auch Todesbeherrschung ist (vgl. DA, S. 61), und der (Schein)bewältigung von Angst<sup>161</sup> ihre höchsten Ziele sah, hat sie Adorno zufolge die Disposition westlicher Kultur als eines bereits toten Kollektivs bereitet: „Nur die bewußt gehandhabte Anpassung an die Natur bringt diese unter die Gewalt des physisch Schwächeren. Die Ratio, welche die Mimesis verdrängt, ist nicht bloß deren Gegenteil. Sie ist selber Mimesis: die ans Tote“ (DA, S. 64; vgl. auch TT, S. 160ff.). Archaisches Denken konnte den Tod als Abstraktum in Schach halten, solange er in der mythischen Erzählung blieb; als Konkretum aber, als in die Realität einfallende Gewalt blieb er dem Kollektiv als immer Wiederkehrendes im Gedächtnis und markierte die Zäsur<sup>162</sup> des mythischen Kreis-

---

159 Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit (*Auszug*), in: Ebeling Tod, S. 116-131. Hier: S. 127.

160 Zu Adornos Kritik des „eigentlichen Todes“ bei Heidegger vgl. Adorno Jargon, S. 122-126. Zugleich lässt sich der Heideggersche Terminus auch als Analyse desselben aufklärerischen Mangels lesen, da ja auch Heidegger die abendländische Metaphysik für den Fehlgang westlicher Zivilisation verantwortlich sieht, vgl. Karsten Harries: Verwahrloste Welt. Philosophie, Politik und Technik, in: Christoph Jamme/ Karsten Harries (Hg.): Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik. München 1992, S. 203-221. Hier: S. 212.

161 Vgl. Klein Metaphysik, S. 46.

162 Vgl. Anja Seifert: Körper, Maschine, Tod. Zur symbolischen Artikulation in Kunst und Jugendkultur des 20. Jahrhunderts. Wiesbaden 2004, S. 90f.

laufs, in der der Tod noch gestorben sein durfte. Ist menschliches Denken jedoch erst einmal selbst tödlich, *tod-ähnlich* geworden, dann braucht es den Tod nicht länger zu fürchten; denn was bereits tot ist, kann nicht mehr sterben. Aufklärung im Zeichen der Kosten-Nutzen-Rechnung erfüllt sich so den lange gehegten Traum menschlicher Unsterblichkeit: „[Z]u sterben zu vergessen“<sup>163</sup> ist daher auch für Baudrillard die äußerste Gefahr.

Simulation und Aufklärung liefern den gesellschaftstheoretischen Hintergrund, vor dem Baudrillard und Adorno den Bedeutungsverfall des Todes analysieren. Offen bleibt noch, inwiefern die kapitalistische Konsumkultur das „Phantasma“ ihrer Unsterblichkeit konkret umzusetzen sucht. Es verwundert dabei kaum, dass die Antworten beider diesbezüglich übereinstimmen: Was von der Barbarei archaischer Kollektivmythen überlebt hat und den Tod nach wie vor so wirkungsvoll entmachtet, ist die Praxis der Ersatzopferung.

Bei Baudrillard erscheint sie im postkapitalistischen Kontext als „Strategie der Gabe ohne Gegengabe, mit der sich der aufgeschobene Tod verbindet“ (TT, S. 90). Seine Argumentation stützt sich dabei auf die Behauptung, dass Tausch in archaischen Völkern immer von der Äquivalenz des eingesetzten Symbolwerts lebt, die sowohl für den Schenkenden als auch den Erhaltenden verpflichtend ist (vgl. KG, S. 99f.)<sup>164</sup>. Auch das Menschenopfer als eigentlich perverser Tausch zehrt von dieser Logik: Es bedeutet noch das Fortleben der Magie im Mythos<sup>165</sup>. Die Konsumkultur jedoch postuliert Baudrillard zufolge dieses Gesetz der Äquivalenz des symbolischen Tauschs als außer Kraft gesetzt. Sie vermeint, etwas – vor allem Mana („Lebenskraft“, vgl. DA, S. 21) – ansammeln zu können, ohne etwas dafür geben zu müssen:

Die Gabe ist unser Mythos, der idealistische Mythos, der unseren materialistischen Mythos ergänzt [...]. Es ist unsere (operationale) Fiktion, unsere Metaphysik, zu glauben, dass es möglich ist, auf seinem Kopf (>Kapital<) einen Wertbestand zu akkumulieren [...] – aber es ist ebenso unsere Fiktion, zu glauben, dass man sich (durch die Gabe) vollständig davon befreien könnte. (TT, S. 78, Anmerkung 32)

Als Ersatz für den drohenden Tod wird nicht mehr das Leben eines anderen gegeben, sondern der symbolische und nie zu einem Endbetrag gelangende Wert des Kapitals<sup>166</sup>. Dass abendländische Kultur glaubt, durch die Anhäufung von Reichtum eine Schneise zwischen dem Subjekt und seinen Tod schlagen zu können, ist Magie, dass sie wähnt es zu dürfen Mythos. Tritt der Exitus wider die mythische Kalkulation dennoch ein, so zeigt sich für Baudrillard das gesellschaftliche Gros im konstruktiven Umgang mit ihm überfordert, wie Seifert erläutert: „Sterbe- und Beerdigungsrituale werden in unserer Kultur nur noch von einzelnen Gruppen gepflegt, die gesellschaftliche Mehrheit grenzt den Tod aus ihrem Leben aus, aus dem rituel-

---

163 Jean Baudrillard: Der unmögliche Tausch. Berlin 2000, S. 42.

164 Demgemäß stellt sich Magie als erster äquivalenter Tauschhandel dar, vgl. Anmerkung 17.

165 Vgl. Wilber Evolution, S. 183f.

166 So sieht auch Christoph Türcke das Geld in erster Linie aus dem Schuldsystem der kultischen Opfer entstanden, vgl. ders.: Mehr! Philosophie des Geldes. München 2015, S. 85-90.

len wird der ›erkaltete‹ Tod.“<sup>167</sup> Wo in einem „geschlossenen Universu[m] von konsumierter Gewalt und Sicherheit“ (KG, S. 262f.) selbst das unnatürliche Sterben keine Aufregung mehr verursacht, da ist durch den Tod als solchen keine lebendige Zäsur mehr möglich<sup>168</sup>; der radikale Kapitalismus konsumiert den Tod wie alles andere auch (vgl. KG, S. 285f.).

Mit Adorno lässt sich die Flucht vor der Armutsgöttin Penia, der mythischen Erzfeindin in der Kulturindustrie, zuletzt als ewige Bewegung, als Immer-so-weiter begreifen. Was bei Augustinus als *noli in via remanere, noli retro redire* noch in einem mystisch geprägten Kontext steht, dessen Konsequenz gerade die Auflösung des Individuellen im Göttlichen bedeutet, pervertiert in der Moderne zu einem Bollwerk des Verharrens: Denn nur wer stehen bleibt, den ereilt der Tod<sup>169</sup>. Der der „unaufhörlichen Klage“ (KG, S. 287) kritischer Meinungen freigegebene Spruch vom „Höher, schneller, weiter“ erhält Adorno zufolge einen metaphysischen Hintergrund, der Gesellschaft als solche gegen den als kollektiven Untergang begriffenen Übergang vom Lebendigen ins Tote feien soll:

Daß es überhaupt weitergeht, daß das System selbst in seiner jüngsten Phase das Leben derer, in denen es besteht, reproduziert, anstatt sie gleich abzuschaffen, wird ihm auch noch als Sinn und Verdienst verbucht. Weitergehen und Weitermachen überhaupt wird zur Rechtfertigung für den blinden Fortbestand des Systems, ja für seine Unabänderlichkeit. Gesund ist, was sich wiederholt, der Kreislauf in Natur und Industrie. (DA, S. 157)<sup>170</sup>

Wie schon beim Faschismus<sup>171</sup> übernimmt der kapitalistische Kollektivmythos vollständig die lebens- und welterhaltende Funktion des Weltmythos. Zu existieren heißt dann nicht, sein eigenes Leben zu leben und den eigenen Tod zu sterben, sondern den Rechtsanspruch auf alles wahrhaft Eigene um des mythischen Zusammenhalts willen abzutreten (vgl. DA, S. 36). Wo die Kontinuität des kollektiven Rahmens aber alles bedeutet, da können die Grenzen zum Äußeren hin nur *scheinbar* durchlässig sein; in Wahrheit sind sie hermetisch, um nicht zu sagen

167 Seifert Körper, S. 93.

168 Daher der Pessimismus, den Baudrillard noch in *Der symbolische Tausch und der Tod* aus der Unmöglichkeit zieht, das System durch eine ihm immanente Gewalt tödlich zu treffen. Nur der Tod als das radikal und freiwillig gegebene Äußere, das eine Vergeltung symbolischer Äquivalenz nach sich zieht, könnte die „symbolische Gewalt“ des Systems aufbrechen und die Revolution zur Folge haben, vgl. TT, S. 77f. Aus dieser Perspektive schließlich wird deutlich, weshalb Baudrillard den Terroranschlägen des 11. September eine solch immense Bedeutung hat beimessen können, vgl. Jean Baudrillard: *Der Geist des Terrorismus*. Wien 2002.

169 Vgl. auch Anmerkung 67.

170 Auffällig ist hierbei eine durch die Logik der Wiederholung sich gründende Tendenz, die Adornos System-Begriff in die Nähe des indischen Samsara-Konzeptes rückt. Im Deutschen gibt es hierzu einen verhältnismäßig schmalen Untersuchungsstand, vgl. noch Björn-Peter Paetow: *Nicht-Identität als Bezugspunkt von Bildungsprozessen. Eine interkulturelle Studie zum (Mahayana-)Buddhismus aus erziehungswissenschaftlicher Sicht*. Diss. Bielefeld 2004, S. 339-370. Ausführlicher wird dieser Zusammenhang als Gegenstand internationaler Forschung diskutiert, vgl. Chen-kuo Lin: *Metaphysics, Suffering, and Liberation. The Debate between Two Buddhisms*, in: Jamie Hubbard/ Paul L. Swanson (Hg.): *Pruning the bodhi tree. The storm over critical Buddhism*. Honolulu 1997, S. 298-313, sowie Asher Horowitz: *Adorno and Emptiness*, in: Shannon Bell/ Peter Kulchyski (Hg.): *Subversive itinerary. The thought of Gad Horowitz*. Toronto u.a. 2013, S. 256-278. Vgl. außerdem Mathijs Peters: *Schopenhauer and Adorno on bodily suffering. A comparative analysis*. London/ New York 2014.

171 Siehe Kapitel 3.2.1.

thermodynamisch<sup>172</sup>: Nichts soll verschwinden, nichts hinzukommen, nichts sich verändern. Sich jedoch mit dem Anderen wirklich zu verbrüdern, macht die Auflösung eben jener Grenzen erforderlich, die das Eigene umschließen. Seinen Umfang zu erweitern bedeutet demgemäß, den Anspruch auf das zuvor Eigene aufzugeben; was gerade noch anwesend war, um den Rahmen von kulturellem Wir und Ich zu definieren, scheint sich aufzulösen und wortwörtlich zu sterben. Weil es aber danach ruft, im Namen seiner „waltenden“ Gewalt jede noch bestehende Grenze zu transzendieren<sup>173</sup>, erscheint das Numinose immer auch als Tod.

Aus diesem Grund erweist sich Aufklärung für Horkheimer und Adorno als die Elimination alles Anderen, zuletzt als ihre eigene Selbstzerstörung (vgl. DA, S. 3). In ihrer spätesten Epoche hat sie – entgegen der durch sie selbst hervorgebrachten Forderung nach Anerkennung allen Seins<sup>174</sup> – ihren Status als das noch einzig Existierende behauptet, in der Gewaltarbeit totaler Assimilation bringt sie ihre Kinder durch: Den Tod hat sie zuletzt getötet. Um was sie den Menschen damit allerdings gebracht hat, wird in den Analysen Baudrillards und der *Dialektik* überdeutlich: Die endgültige Verbannung des Thanatos in die Unterwelt wurde mit dem Preis totaler Selbstlosigkeit bezahlt. Bevor sie sich überhaupt zu begreifen vermag, geht individuelle Identität ohne Überrest in der falsch verstandenen kollektiven auf: „Die Andersheit wird ausgeschlossen, es gibt fortan keinen Anderen – keine Andersheit – mehr, nur noch Singularitäten, identische Gleichartige, die sich gegen nichts mehr austauschen lassen. Das perfekte Subjekt ist das Subjekt ohne Anderen.“<sup>175</sup>

---

172 Vgl. Koch Geschichtskritik, S. 31: „Indem alles aufeinander beziehbar, miteinander vergleichbar, durcheinander ersetzbar und voneinander ableitbar wird, setzen sich eine Denkfigur und die ihr komplementäre Praxis menschlicher Organisation und Produktion durch, [...] die [...] alles zum identisch Vergleichbaren, zum bloß Faktischen entqualifizieren.“

173 Vgl. Benjamin Gewalt, S. 202f.

174 Vgl. die versammelten Texte bei Daniel Schubbe u.a. (Hg.): Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage. Hamburg 2013.

175 Schmidt Tausch, S. 241f.

### 3.5) Zur Dekonstruktion kollektiver Mythen

Wenn bisheriger Individualismus im Anschluss an die durch Adorno, Horkheimer und Baudrillard vorgetragene Dekonstruktion der Aufklärung bedeutete, sich immer schon insgeheim unter die Fittiche verwirkter Kollektivvernunft begeben zu haben, um dem Übel der Weltlosigkeit zu entgehen, dann kann eine Korrektur dieser Verirrung nur in einer Neubestimmung dessen erfolgen, was im besten Sinne Egoismus heißt:

Die große psychische Kraft, welche erforderlich ist, um sich der herrschenden Denkweise zu entziehen, fällt weder mit anarchistischer Autoritätslosigkeit zusammen noch mit [...] Sachkundigkeit [...]. Der wahre Widerspruch zum bürgerlichen Begriff der Autorität liegt in ihrer Loslösung von egoistischem Interesse und Ausbeutung. (AF, S. 173)

Frei von aller Kosten-Nutzen-Bestimmung separiert sich ein bisher unrealisierter Begriff von Person, der nichts mehr mit der kapitalistischen „Vollendung ihres Schicksals als Leibeigene“ (KG, S. 142; vgl. auch DA, S. 141f.) gemein hat: „Der Narzissmus des Individuums in der Konsumgesellschaft ist *nicht die Freude an der Einzigartigkeit*, er ist *die Refraktion kollektiver Züge*“ (KG, S. 138); gesteigert wird die Unterdrückung Baudrillard und Horkheimer zufolge nur noch dort, wo das Individuum sie als vermeintliche Freiheit seiner selbst erfährt (vgl. KG, S. 106, TT, S. 63 sowie AF, S. 168f.). Auch bei Adorno zeichnet sich die bisherige personale Identität durch die Aufzehrung des Besonderen durch das Allgemeine aus: „Je unkräftiger dann gesellschaftlich das Individuum wird, desto weniger kann es gelassen der eigenen Ohnmacht gewahr werden. Ebenso muß es sich zur Selbstheit aufplustern wie deren Futilität zum Eigentlichen, zum Sein.“<sup>176</sup>

Angesichts dieser Erosion eigentlicher Individualität kann als wahrhaft egoistisch nicht mehr gelten, was nach klassisch-psychologischer Auffassung zwischen „den Polen der Selbstsucht und der Selbstlosigkeit“<sup>177</sup> liegt, sondern die Begegnung des Individuums mit sich selbst zualterererst ermöglicht. Hierbei offenbart sich eine Parallele zur Kierkegaardschen Glaubensritter-Konzeption: Soll die existenzielle Vereinzelung des Menschen im Zeichen einer finalen, aber selbstbewussten Solidarität stehen (vgl. AF, S. 174), so muss sie prozessual werden, indem die sichernden Bindungen zum Kollektiv vorübergehend einer Aufhebung erliegen<sup>178</sup>. Das Individuum sieht sich der Welt, damit dem Schrecken des Numinosen allein gegenübergestellt, es erfährt den Ausbruch aus dem Kollektivmythos als die Verlassenheit, in der es sich laut Arendt als vermasstes Einzelnes schon immer befand<sup>179</sup>. Der sich mit aller Gewalt auf den zur

---

176 Adorno Jargon, S. 130.

177 „Egoismus“, in: Markus Antonius Wirtz (Hg.): Dorsch – Lexikon der Psychologie. Bern <sup>17</sup>2014, S. 417.

178 Vgl. Elfriede Tielsch: Kierkegaards Glaube. Der Aufbruch des frühen 19. Jahrhunderts in das Zeitalter moderner, realistischer Religionsauffassung. Göttingen 1964, S. 116.

179 Vgl. Arendt Herrschaft, S. 729.

Autonomie erwachenden Menschen niederstürzenden „Unzuverlässigkeit allen Weltseins“<sup>180</sup> muss mit einem narrativen Bild<sup>181</sup> begegnet werden, welches das Leid der Separierung von allem Anderen erduldsam macht; die menschliche Existenz in der Einsamkeit gründet sich damit zuletzt in einem *singulären Weltmythos*.

Es ist evident, dass diese Zwischenetappe auf dem Marathon zur letztgültigen Souveränität (soweit sich Meta-Aufklärung im Sinne der *Dialektik* überhaupt unter diesem Telos subsumieren lässt<sup>182</sup>) nur durch die zeitweilige Destruktion von Kollektivmythen erreicht werden kann. Wie schon Aufklärung ihren Zweck verfehlt, wenn sie unter dem Anspruch der Prognose alles von der Berechnung nicht Erfasste ausschließt (vgl. DA, S. 13), so ist auch Kultur noch totalitär und mythisch, wenn sie meint, in ihrer Umfassendheit eine säkulare Utopie bereits errichtet zu haben<sup>183</sup>.

Diese Welt wird mystifiziert, wenn sie zum singulären Groß-Referenzobjekt der einen großen Rahmen-erzählung stilisiert wird; die Moderne selbst ist ein Plural. [...] Der Sozialmythos als die große Hintergrund-erzählung [sic] ist keine Utopie der Erkenntnis, sondern eine selbsterzeugte Illusion; er ist Gegen-aufklärung und sei er auch in bester aufklärerischer Absicht konzipiert worden.<sup>184</sup>

Das Verlassen des in sich identischen Plurals bedeutet den Eintritt in den Existenz erst ermöglichenden Singular. Für eine Theorie, die die progressive Tendenz von Aufklärung als solcher nicht preisgeben will<sup>185</sup>, kann Mythoskritik daher nur bedeuten, die für die „Absurdität des Zustandes“ (DA, S. 45) verantwortliche Kollektivmythologie in ihrem Geltungsbereich beschnitten zu wissen, während sie zugleich das Autonomie stiftende Potenzial des singulären Mythos zu bekräftigen hofft<sup>186</sup>; *Vernunftkritik am Mythos ist Kollektivkritik*<sup>187</sup>. Ihr Programm ist die Rekonstruktion kultureller Fraglosigkeiten und Infragestellung kollektiver Verhältnisse, sie hat die mündige Gesellschaft im Durchgang durch das mündige Individuum noch zum Ziel. Die hier sich zeigende Figur einer Dialektik des Mythos<sup>188</sup> trägt dem Umstand Rechnung, „daß zwar das Mythische seine Geltung kollektiv besitzt, sein Entstehen, Weiterbilden und seine Kritik aber von Individuen geleistet werden muß.“<sup>189</sup> Erforderlich dafür ist eine durch die Transformation mythischer Skripte erst bedingte Unabhängigkeit des Einzelnen vom Kollektiv, oder mit Hannah Arendt gesprochen, der Aufgang metaphysischer Verlassen-

180 Jaspers Einführung, S. 18.

181 Zur Umformung von individuellen Erlebnissen in ein „biografisches Skript“ vgl. Ingrid Miethe: Biografiearbeit. Lehr- und Handbuch für Studium und Praxis. München u.a. 2011, S. 48.

182 Vgl. Habermas Verschlingung, S. 418.

183 Vgl. Fahle Medientheorien, S. 58.

184 Schnädelbach Aktualität, S. 25.

185 Vgl. Anmerkung 78. Für den frühen Baudrillard gilt diese Zuversicht noch ohne Einschränkung. Aber auch seine spätere Hinwendung zum „bösen Denken“ kann als versuchsweise Dekonstruktion des kulturellen Status quo gesehen werden, vgl. Levin Baudrillard, S. 94f., sowie Ott Denken, S. 91.

186 Vgl. Marc Guillaume: Cool thinking, in: Gente Hommage, S. 225-238. Hier: S. 235f.

187 Vgl. Horkheimer Vernunft, S. 285.

188 Vgl. Schrödter Neomythen, S. 24ff.

189 Ebd., S. 22.



heit in die existenzielle Einsamkeit<sup>190</sup>, in der die menschliche Existenz in ihrem Bedürfnis nach singulären Weltmythen schließlich wieder übereinkommt. Kulturelle Ausbeutung (vgl. DA, S. 52) ist dann nur ein anderes Wort für den pervertierten Kollektivmythos, der im Übertreten seiner Befugnis und der entfesselten Tendenz zu totaler Herrschaft die unverzichtbare Aufgabe der Welterhaltung übernommen hat (vgl. DA, S. 48f.).

In seinen *Mythen des Alltags* hat Roland Barthes das vereinsamende Moment der Mythendekonstruktion nicht verkannt. Was in der *Dialektik der Aufklärung* als Aufgabe an die Gegenwart erscheint, trägt er der kommenden Figur des Mythologen zu. Als Deserteur des Kollektivmythos entspricht der Mythologe dabei exakt dem der Masse entsagenden Einzelnen, der die notwendig gewordene Kritik „von außen“ (vgl. KG, S. 287f.) auf sich zu nehmen bereit ist. Weil Barthes das bisher Gesagte treffend resümiert, folgt hier nun ein Auszug aus seiner Charakterisierung der mythologischen Persönlichkeit:

Welche Irrwege sie auch gehen mag, es ist doch unzweifelhaft, daß die Mythologie am Werden der Welt teilhat. [...] Gewiß steht die Mythologie insofern im *Einklang* mit der Welt, nicht wie sie ist, sondern wie sie sich erschaffen will [...]. Dieser Einklang der Mythologie rechtfertigt den Mythologen, erfüllt ihn jedoch nicht; im Grunde bleibt seine Position die eines Ausgeschlossenen. Zwar politisch legitimiert, steht der Mythologe der Politik dennoch fern [...]. Er kann die revolutionäre Aktion nur mittelbar leben [...]. Zudem schließt sich der Mythologe aus dem Kreis aller Mythenkonsumenten aus, was nicht wenig ist. Das mag noch erträglich sein, wenn es sich um ein bestimmtes Publikum handelt. Doch wenn der Mythos das Kollektiv als Ganzes erfaßt, muß man, wenn man den Mythos freilegen will, sich von der Gemeinschaft als Ganzes entfernen. [...] Der Mythologe ist dazu verurteilt, nur theoretisch in Gemeinschaft zu leben. Ein gesellschaftliches Wesen ist er allenfalls darin, daß er ein aufrichtiges Wesen ist. Seine größte Sozialität liegt in seiner höchsten Moralität. Seine Verbindung zur Welt ist sarkastischer Art.<sup>191</sup>

---

190 Vgl. Arendt Herrschaft, S. 728f.

191 Roland Barthes: *Mythen des Alltags*. Berlin 2012, S. 312ff.

#### 4) Abschlussbetrachtung: Remythisierung oder Entmythisierung?

Der Begriff des gegenwärtigen Mythos ist voller Ambivalenz. Nach den Analysen Horkheimers, Adornos und einiger anderer<sup>192</sup> in der Tradition kritischer Aufklärung kann die noch immer andauernde Verfangenheit des Menschen mit dem Mythos als Ursache der in der Moderne zutage tretenden Pathologien gesehen werden. Zugleich kann ein mythenkritischer Interpretationsansatz, wenn die Bewegung von der Antike bis zur Gegenwart als Geschichte einer zunehmenden Rationalisierung gilt, unter dieser Prämisse nicht erklären, „warum der religiöse Symbolismus gleichwohl bis heute überlebt hat“<sup>193</sup>, will heißen, weshalb trotz offenkundiger Einsicht in die potenzielle Barbarei neomythischer Strukturen (hier ist an den Nationalsozialismus zu denken) die ungebrochene Freiwilligkeit besteht, einem Mythos zu folgen<sup>194</sup>. Im Zeitalter radikaler Verwissenschaftlichung muss Mythos folglich noch einen Eigenwert, einen Mehrwert haben, der in seinen Bildern auffängt, was durch den Absolutismus zweckrationaler Formeln verloren geht. Mit Mircea Eliade gesprochen: „Ohne Mythos“ bleibt „das menschliche Bedürfnis nach Sinn und Bedeutung unbefriedigt.“<sup>195</sup> Aus diesen vielfältigen Betrachtungsweisen ergeben sich, um der „friedlichen Koexistenz von Mythos und Logos“<sup>196</sup> willen, in der Forschung die widersprüchlichen Forderungen entweder nach Schwächung oder nach Bekräftigung des Mythos.

Nicht nur nach Baudrillard ist die Geschichte der industriellen Moderne diejenige der Ausdifferenzierung von Qualitäten (vgl. KG, S. 128f. und S. 136f.). Im Zuge dieser qualitativen Progression scheint der gesellschaftliche Pluralismus derart disparat geworden zu sein, dass ein expliziter Konsens, wie ihn ehemals der archaische Mythos bereitgestellt hatte, unmöglich erscheint: „Die uns alle[n] gemeinsame Hintergrundgewißheit einer vorwissenschaftlichen Weltsicht muß in der Gesellschaft stabilisiert werden, was früher von mythischen Erzählungen übernommen wurde. Wir können aber nicht wieder eintauchen in eine neue Erzählkultur; verbindliche Rahmenerzählungen gibt es nicht mehr.“<sup>197</sup> Wie jedoch mit Baudrillard und der *Dialektik der Aufklärung* gezeigt werden konnte, stimmt das nicht ganz. Es ist zwar richtig, dass ein moderner Mythos nicht für sich beanspruchen kann, das Gesamt der Gesellschaft zu

---

192 Vgl. Jamme Gott, S. 262ff.

193 Ebd., S. 259.

194 Als hervorragendes Beispiel hierfür kann die skandinavische Ásatrú-Bewegung („Asen-Treue“) dienen, eine neuheidnische Strömung, die sich in ihrer spirituellen Praxis größtenteils auf die nordische Mythologie bezieht. Damit sollte sich Blumenbergs These, nach der der Mythos keine Anhänger kennt, zuletzt widerlegen dürfen, vgl. Blumenberg Mythos, S. 264.

195 Jamme Gott, S. 260.

196 Heuermann Medienkultur, S. 292.

197 Jamme Gott, S. 265.

umfassen, wenn er als explizit verstanden bleiben soll (in diesem Fall behält er Geltung lediglich für eine Minorität, die sich auf ihn verständigt) – *aber er kann als impliziter Kollektivmythos sehr wohl eine ungeheure Macht entfalten, solange er als unerkannt verweilt*. Die Gefahr, die von ihm ausgeht, ist dann als sozialer Schmelztiegel zu begreifen, der die durch die Aufklärungsbewegung erkämpfte Differenz – auch, wenn diese bisher nur scheinbar zu echter Individualität geführt hat – wieder vollständig zu egalisieren droht; die späte Rache der chthonischen Götter würde geschichtlich (vgl. DA, S. 20)<sup>198</sup>. Wo diese Gefahr durch das ungebändigte Walten des Mythos besteht, da tut mit aller mythenkritischen Theorie eine Entmythisierung gesellschaftlicher Strukturen not.

Die vollständige Auslöschung aber des Mythos hätte die Ruptur eben desjenigen Fundamentes zur Folge, auf dem allein echte menschliche Existenz zuallererst ermöglicht wird. Wenn der Mythos tatsächlich als eines der ersten Weltwerkzeuge die übergroße Wirklichkeit in ein bewohnbares Umfeld und ein Transzendentes aufgespalten hat, wie es die emanzipierte Mythenbetrachtung<sup>199</sup> formuliert, dann entzieht Aufklärung als rigoroses Abtragen mythischer Schichten sich selbst das Potenzial, den Menschen angesichts der existenziellen Absurdität seiner Situation (Camus) am Leben zu erhalten. Was in der metaphysischen Dualität von Innerem und Äußerem einmal sinnstiftend war, verflüchtigt sich in der kulturellen Differenzlosigkeit des Postindustrialismus: „Duality no longer has any credible content for us, except in art, entertainment, and the politics of race and gender, which are the remnants of traditional morality in the modern age. Apart from these simulative forms, dualism is no longer lived out [...]“<sup>200</sup> Die Bereinigung menschlichen Daseins von Metaphysik käme einer Toterklärung der aufklärerischen Hoffnung gleich, in der der Mensch noch ganzheitlich und heil sein darf – denn er bleibt auf ein *metaphysisches Weltbild angewiesen*, wenn er angesichts der numinosen Gewalt nicht auseinander gerissen werden will. Analog geht es dem Mythos nicht um Wahrheit, sondern Seinsbewältigung; die Gegenwart ist in der Krise, eben *weil* sie kein Anderes und keine Transzendenz<sup>201</sup> mehr zulässt. Sowohl die kantische als auch die analytische Kritik<sup>202</sup> von Metaphysik kommt hierin überein: Als Explikation des Unerfassbaren war sie ursprünglich nie ein Geschäft der Erkenntnis; erst die griechische Philosophie<sup>203</sup> hatte sie dazu gemacht. Wozu

---

198 Zu Chthonismus und dem Archetyp der Großen Mutter vgl. Wilber Evolution, S. 152ff.

199 Vgl. beispielsweise Blumenberg Mythos, S. 13ff.

200 Levin Baudrillard, S. 91.

201 Für Adorno verbindet sich in diesem Zusammenhang mit der Konstatierung des fehlenden Anderen ein Aufgehen des Transzendenten in der Kunst, vgl. Jamme Gott, S. 267f. Vgl. außerdem Klein Metaphysik, S. 52ff. sowie Koch Geschichtskritik, S. 44.

202 Man denke nur an Wittgenstein: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“

203 Vgl. Hans-Georg Gadamer: Zur Vorgeschichte der Metaphysik, in: Griechische Philosophie II. Gesammelte Werke, Bd. 5. Tübingen 1985, S. 9-29. Hier: S. 9ff.

Metaphysik zunächst und vor allem dienen sollte, das war die Kultivierung einer Welt, in der sich leben lässt<sup>204</sup>. Der westliche Mythos, verborgen in den Selbstverständlichkeiten seiner Bürger, hat die Welt zu Tode kultiviert. Die Ansätze von Adorno, Horkheimer und Baudrillard laufen alle auf dieselbe ironische Pointe hinaus: Menschlicher Lebensvollzug benötigt das Andere – und sei es nur, um richtig, das meint souverän und selbstmächtig zu sterben (vgl. TT, S. 91). Insofern Remythisierung die neuerliche Inthronisation dieses Anderen zur Bestimmung hat, dient sie noch der aufklärerischen Emanzipation.

Zuletzt die Frage, wie Mythos im Dienst der Aufklärung<sup>205</sup> dabei helfen kann, aus mündigen Einzelnen ein mündiges Kollektiv zu formen. Denn mit der Etablierung des starken Subjekts ist es nicht getan (vgl. AF, S. 174). Aus den vorhergehenden Analysen lässt sich resümieren, dass Mythos als singulärer Weltmythos das Potenzial in sich trägt, das von der Gesellschaft fallen gelassene Dasein trotz der aufsteigenden Grenzsituation in der Welt zu verankern. In Bezug auf die Existenzmythologie Nietzsches spricht sogar Irion in seinem mythenkritischen Aufsatz deutlich von einer Differenz zwischen individuellem und kollektivem Mythos, „denn während Nietzsches [...] Mythos extrem entwickelte Individualität voraussetzt, ist der einzelne in archaischen Gesellschaften gänzlich der kollektiven Wiederholung mythischer Anfänge unterworfen.“<sup>206</sup> Der Grad von Emanzipation, die als Distanz zwischen *Euch* und *Mir* offenbar wird, zeigt sich im mythischen Arrangement mit dem Numinosen, das – anders als die *Dialektik der Aufklärung* es fasst – nicht notwendigerweise dessen Verleumdung bedeuten muss: Die Erfahrung des Fremden nach Horkheimer und Adorno ist „schlechthin unaufhebbar, also ist Freiheit, so scheint es, nicht möglich, und das ›Ich-Ideal‹ einer Bewußtseinsimmanenz, in der kein Anlaß zu welcher Furcht auch immer besteht, weil es nichts Unbekanntes mehr gibt, zum Scheitern, d.h. zum Rückfall in Mythologie, verurteilt.“<sup>207</sup> Diese Regression in den korumpierenden Monismus besteht eben nicht, wenn der Mythos ein holistischer ist, der die Figuren des Fremden gleichberechtigt in sein Weltbild integriert<sup>208</sup>. Was Jamme daher mit der „sozialen“ Funktion des Mythos als unwiederbringlich verloren begreift<sup>209</sup>, ist nur die Illusion dessen, was nach Baudrillard (und Barthes) in der Gegenwart zur Simulation gespielter Normalität und Fürsorglichkeit (vgl. KG, S. 209) herangereift ist. Nach wie vor übernimmt der Mythos die Garantie kollektiven Zusammenhalts – er tritt nur nicht mehr als solcher in Erscheinung.

---

204 Vgl. Blumenberg Mythos, S. 10ff.

205 Vgl. Kuhlmann Lustreise, S. 155f.

206 Irion Religiosität, S. 303f.

207 Klein Metaphysik, S. 47.

208 Vgl. Heuermann Medienkultur, S. 290.

209 Vgl. Jamme Gott, S. 272.

Das Verdienst Horkheimers und Adornos besteht darin, die Gründe für Entfremdung und Verlassenheit des Menschen von sich selbst in der Suppression durch den kollektiven Mythos zu suchen; und es ist Baudrillards Verdienst, zu verdeutlichen, dass eben dieser Mythos die zu-nichte logisierte Sozialität simuliert. Dass die *Dialektik der Aufklärung* deshalb aber gleich jeden Mythos in den Zusammenhang aus Macht und Unterdrückung, Natur- und Daseinsbeherrschung stellt (vgl. DA, S. 32f.), muss ihr als Versäumnis ihrer historischen Situiertheit<sup>210</sup> angelastet werden; es ist der Mangel der Untersuchungen Horkheimers und Adornos, dass sie in ihrer Mythoskritik holistische Mythologien außerhalb Europas<sup>211</sup> nicht ausreichend würdigen. Eine hinreichende Analyse außereuropäischer, beispielsweise afrikanischer oder tibetischer Mythen hätte noch zu bestätigen oder zu widerlegen, ob der in der *Dialektik* für das griechische Odysseus-Mythologem herausgearbeitete Begriff der bürgerlichen Macht auch für diese gilt, oder ob dort nicht vielmehr eine metaphysische Macht des Mythos über das Numinose<sup>212</sup> zum Ausdruck gelangt. Dem theoretischen Pessimismus des 20. Jahrhunderts lässt sich entgegenhalten, dass die echte Sozialität für den Holismus nicht verloren ist<sup>213</sup>. Zwar steckt der „zwanglose Zwang“ tatsächlich in der Ratio – aber doch erst dort, wo die Zusammenkunft des Menschen wirklich ist, wahrhaftig, und nicht über den Umweg eines erschlichenen Wir erkauft:

Gewiß sind der Ideologismus und sein Gegenteil immer noch magische, verängstigte, verblendete und von der Zerrissenheit der Welt faszinierte Verhaltensweisen. Und doch zeigen sie, was wir suchen müssen: eine Versöhnung zwischen dem Wirklichen und den Menschen, zwischen Beschreibung und Erklärung, zwischen Gegenstand und Wissen.<sup>214</sup>

---

210 Vgl. Jamme Gott, S. 260f.

211 Zwar untersucht Horkheimer in *Autorität und Familie* stellenweise auch kulturfremde, aber doch keineswegs holistische Mythen aus dem indisch-chinesischen Bereich, vgl. AF, S. 136-142.

212 So hatte auch Blumenberg bereits die These vertreten, dass die Figur des Heiligen „die schon institutionalisierte Reduktionsform des Absolutismus der Wirklichkeit“ darstellt, vgl. Blumenberg Mythos, S. 21.

213 Vgl. Heuermann Medienkultur, S. 291.

214 Barthes Mythen, S. 316.

## 5) Siglenverzeichnis

AF = Horkheimer, Max: Autorität und Familie, in: ders.: Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze. Frankfurt a.M. <sup>6</sup>2005, S. 123-204.

DA = Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M. <sup>21</sup>2013.

KG = Baudrillard, Jean: Die Konsumgesellschaft. Ihre Mythen, ihre Strukturen. Berlin <sup>1</sup>2015.

TT = Baudrillard, Jean: Der symbolische Tausch und der Tod. Berlin <sup>1</sup>2011.

## 6) Literatur- und Quellenverzeichnis

### Primärliteratur

- Adorno, Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit (*Auszug*), in: Ebeling, Hans (Hg.): Der Tod in der Moderne. Frankfurt a.M. 1984, S. 116-131.
- Baudrillard, Jean: Agonie des Realen. Berlin 1978.
- Baudrillard, Jean: Der Geist des Terrorismus. Wien 2002.
- Baudrillard, Jean: Der symbolische Tausch und der Tod. Berlin <sup>1</sup>2011.
- Baudrillard, Jean: Der unmögliche Tausch. Berlin 2000.
- Baudrillard, Jean: Die Konsumgesellschaft. Ihre Mythen, ihre Strukturen. Berlin <sup>1</sup>2015.
- Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M. <sup>21</sup>2013.
- Horkheimer, Max: Autorität und Familie, in: ders.: Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze. Frankfurt a.M. <sup>6</sup>2005, S. 123-204.
- Horkheimer, Max: Vernunft und Selbsterhaltung, in: ders.: Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze. Frankfurt a.M. <sup>6</sup>2005, S. 271-301.

### Sekundärliteratur

- Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München 1986.
- Balibar, Étienne: The philosophy of Marx. London/ New York 1995.
- Barthes, Roland: Mythen des Alltags. Berlin 2012.
- Behrenbeck, Sabine: Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole. Vierow bei Greifswald 1996.
- Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt, in: ders.: Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften, Bd. II-1. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M. <sup>5</sup>2014.
- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt a.M. <sup>1</sup>2006.
- Blumenberg, Hans: ›Nachahmung der Natur‹. Zur Vorgeschichte des schöpferischen Menschen, in: Konersmann, Ralf (Hg.): Grundlagentexte Kulturphilosophie. Hamburg <sup>1</sup>2009, S. 201-232.
- Brückner, Wolfgang: Bilddenken. Mensch und Magie oder Missverständnisse der Moderne. Münster u.a. 2013.

- Buchholz, René: Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne. Frankfurt a.M. u.a. 1991.
- Cassirer, Ernst: Vom Mythos des Staates. Hamburg 2002.
- Cochetti, Stefano: Mythos und ›Dialektik der Aufklärung‹. Königstein/Ts. 1985.
- „Egoismus“, in: Wirtz, Markus Antonius (Hg.): Dorsch – Lexikon der Psychologie. Bern 2014, S. 417.
- Fahle, Oliver: Vo(r)m Verschwinden. Adorno und Baudrillards Medientheorien, in: Duarte, Rodrigo u.a. (Hg.): Massenkultur. Kritische Theorien im interkulturellen Vergleich. Münster 2003, S. 52-74.
- Furtwangler, Albert: Answering Chief Seattle. Washington 1997.
- Gadamer, Hans-Georg: Zur Vorgeschichte der Metaphysik, in: Griechische Philosophie II. Gesammelte Werke, Bd. 5. Tübingen 1985, S. 9-29.
- Gloy, Karen: Das Verständnis der Natur. Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens, Bd. 2. München 1996.
- Guillaume, Marc: Cool thinking, in: Gente, Peter u.a. (Hg.): Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag. Berlin 2005, S. 225-238.
- Habermas, Jürgen: Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – nach einer erneuten Lektüre, in: Bohrer, Karl Heinz (Hg.): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion. Frankfurt a.M. 1983, S. 405-431.
- Hafez, Kai: Islam in ›liberal‹ Europe. Lanham 2014.
- Han, Byung-Chul: Transparenzgesellschaft. Berlin 2012.
- Harries, Karsten: Verwaarlöste Welt. Philosophie, Politik und Technik, in: Jamme, Christoph/ Harries, Karsten (Hg.): Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik. München 1992, S. 203-221.
- Haußig, Hans-Michael: *With God On Our Side* – Aspekte religiös legitimierter Kriege in vergleichender Perspektive, in: Werkner, Ines-Jacqueline/ Liedhegener, Antonius (Hg.): Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten. Wiesbaden 2009, S. 347-361.
- Heuermann, Hartmut: Medienkultur und Mythen. Regressive Tendenzen im Fortschritt der Moderne. Reinbek 1994.
- Honneth, Axel: ›Zur Kritik der Gewalt‹, in: Lindner, Burkhardt (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/ Weimar 2006, S. 193-210.



- Horowitz, Asher: Adorno and Emptiness, in: Bell, Shannon/ Kulchyski, Peter(Hg.): Subversive itinerary. The thought of Gad Horowitz. Toronto u.a. 2013, S. 256-278.
- Irion, Ulrich: Religiosität ohne Religion. Rudolf Otto, Rudolf Bultmann, Klaus Heinrich, Mircea Eliade, in: Kemper, Peter(Hg.): Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft? Frankfurt a.M. 1989.
- Jamme, Christoph: Einführung in die Philosophie des Mythos. Neuzeit und Gegenwart, Bd. 2. Darmstadt 1991.
- Jamme, Christoph: ›Gott an hat ein Gewand‹. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart. Frankfurt a.M. 1991.
- Jaspers, Karl: Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge. München <sup>28</sup>2010.
- Jaspers, Karl: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1919.
- Johannsen, Dirk: Das Numinose als kulturwissenschaftliche Kategorie. Norwegische Sagenwelt in religionswissenschaftlicher Deutung. Stuttgart 2008.
- Kaegi, Dominic: Ernst Cassirer: Über Mythos und symbolische Form, in: Rudolph, Enno (Hg.): Mythos zwischen Philosophie und Theologie. Darmstadt 1994, S. 167-230.
- Kellner, Douglas: ›Jean Baudrillard‹, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/ baudrillard/>.
- Klein, Richard: Solidarität mit Metaphysik? Ein Versuch über die musikphilosophische Problematik der Wagner-Kritik Theodor W. Adornos. Würzburg 1991.
- Koch, Rainer: Geschichtskritik und ästhetische Wahrheit. Zur Produktivität des Mythos in moderner Literatur und Philosophie. Bielefeld 1990.
- Kołakowski, Leszek: Über die Rationalisierung des Todes, in: Ebeling, Hans (Hg.): Der Tod in der Moderne. Frankfurt a.M. 1984, S. 98-101.
- Kuhlmann, Hartmut: Lustreise zum Sinn. Über einige Aspekte der Mythologie der Aufklärung, in: Rudolph, Enno (Hg.): Mythos zwischen Philosophie und Theologie. Darmstadt 1994, S. 142-166.
- Levin, Charles: Jean Baudrillard. A study in cultural metaphysics. London u.a. 1996.
- Lin, Chen-kuo: Metaphysics, Suffering, and Liberation. The Debate between Two Buddhisms, in: Hubbard, Jamie/ Swanson, Paul L. (Hg.): Pruning the bodhi tree. The storm over critical Buddhism. Honolulu 1997, S. 298-313.
- Martin, Gottfried: Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie. Berlin 1969.
- Meiners, Antonia: Die Stunde der Frauen – zwischen Monarchie, Weltkrieg und Wahlrecht 1913-1919. München 2013.

- Miethé, Ingrid: Biografiearbeit. Lehr- und Handbuch für Studium und Praxis. München u.a. 2011.
- Morstein, Petra von: Denken wendet Lebensnot. Lebensfragen und philosophische Methoden oder die tiefe Verbundenheit von Psychologie und Philosophie, in: Gutknecht, Thomas u.a. (Hg.): Philosophische Praxis und Psychotherapie. Gegenseitige und gemeinsame Herausforderungen. Berlin 2008, S. 39-49.
- Ott, Michaela: Jean Baudrillard – Böses Denken, in: Gente, Peter u.a. (Hg.): Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag. Berlin 2005, S. 91-104.
- Otto, Bernd-Christian: Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit. Berlin/ New York 2011.
- Paetow, Björn-Peter: Nicht-Identität als Bezugspunkt von Bildungsprozessen. Eine interkulturelle Studie zum (Mahayana-)Buddhismus aus erziehungswissenschaftlicher Sicht. Diss. Bielefeld 2004.
- Paetzel, Ulrich: Kunst und Kulturindustrie bei Adorno und Habermas. Perspektiven kritischer Theorie. Wiesbaden 2001.
- Parkhomenko, Roman: Cassirers politische Philosophie. Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte. Karlsruhe 2007.
- Perniola, Mario: Die Zukunft einer Illusion: künstlerisches Handeln, Kommunikation, Pataphysik, in: Gente, Peter u.a. (Hg.): Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag. Berlin 2005, S. 103-122.
- Peters, Mathijs: Schopenhauer and Adorno on bodily suffering. A comparative analysis. London/ New York 2014.
- Petzoldt, Leander: Magie. Weltbild, Praktiken, Rituale. München 2011.
- Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin/ New York <sup>3</sup>1975.
- Priesner, Claus: Grenzwelten. Schamanen, Magier und Geisterseher. Hamburg 2008.
- Renn, Joachim/ Straub, Jürgen: Transitorische Identität. Der Prozesscharakter moderner personaler Selbstverhältnisse, in: dies. (Hg.): Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst. Frankfurt a.M. 2002, S. 10-31.
- Rosen, Zvi: Max Horkheimer. München 1995.
- Schmidt, Aurel: Nur der unmögliche Tausch ist möglich, in: Gente, Peter u.a. (Hg.): Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag. Berlin 2005, S. 239-250.

- Schnädelbach, Herbert: Die Aktualität der *Dialektik der Aufklärung*, in: Kunneman, Harry/ Vries, Hent de (Hg.): Die Aktualität der ›Dialektik der Aufklärung‹. Frankfurt a.M./ New York 1989, S. 15-35.
- Schrödter, Hermann: Neomythen. Überlegungen zu Begriff und Problem einer ›mythischen Kehre‹, in: ders. (Hg.): Die neomythische Kehre. Aktuelle Zugänge zum Mythischen in Wissenschaft und Kunst. Würzburg 1991, S. 1-32.
- Schubbe, Daniel u.a. (Hg.): Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage. Hamburg 2013.
- Seifert, Anja: Körper, Maschine, Tod. Zur symbolischen Artikulation in Kunst und Jugendkultur des 20. Jahrhunderts. Wiesbaden 2004.
- Spahn, Christian: Lebendiger Begriff – begriffenes Leben. Zur Grundlegung der Philosophie des Organischen bei G. W. F. Hegel. Würzburg 2007.
- Stuckrad, Kocku von: Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen. Leuven 2003.
- Tiedemann, Rolf: Mythos und Utopie. Aspekte der Adornoschen Philosophie. München 2009.
- Tielsch, Elfriede: Kierkegaards Glaube. Der Aufbruch des frühen 19. Jahrhunderts in das Zeitalter moderner, realistischer Religionsauffassung. Göttingen 1964.
- Türcke, Christoph: Mehr! Philosophie des Geldes. München 2015.
- Vattimo, Gianni: Das Ende der Geschichte, in: Kunneman, Harry/ Vries, Hent de (Hg.): Die Aktualität der ›Dialektik der Aufklärung‹. Frankfurt a.M./ New York 1989, S. 166-182.
- Vierzig, Siegfried: Mythen der Steinzeit. Das religiöse Weltbild der frühen Menschen. Oldenburg 2009.
- Vries, Hent de: Die Dialektik der Aufklärung und die Tugenden der ›Vernunftskopsis‹. Versuch einer dekonstruktiven Lektüre ihrer subjektphilosophischen Züge, in: Kunneman, Harry/ Vries, Hent de (Hg.): Die Aktualität der ›Dialektik der Aufklärung‹. Frankfurt a.M./ New York 1989, S. 183-209.
- Waszek, Norbert: Die jüdische Aufklärung (*Haskala*) um Moses Mendelssohn, in: Hofmann, Michael (Hg.): Aufklärung. Epoche – Werke – Autoren. Darmstadt 2013, S. 107-124.
- Wehr, Gerhard: Europäische Mystik. Eine Einführung. Wiesbaden 2005.
- Wilber, Ken: Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewusstsein. Frankfurt a.M. 2009.
- Wulf, Christoph: Vom Subjekt des Begehrens zum Objekt der Verführung. Bild – Imagination – Imaginäres, in: Gente, Peter u.a. (Hg.): Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag. Berlin 2005, S. 194-213.