
Mythos und Moderne

Herausgeben von

Karl Heinz Bohrer

edition suhrkamp

SV

es 1144

edition suhrkamp

Neue Folge Band 144

Dem Interesse am Mythos kann in Deutschland nicht ohne Skepsis begegnet werden. Es ist erst vierzig Jahre her, daß der rassistische Mythos von der nordischen Rasse und eng mit ihm verwandte Mythologeme Fundament der nationalsozialistischen Ideologie waren. Von daher kam das Tabu, das über alles verhängt wurde, das sich mit der Irrationalität unserer Tradition, mit den vitalen Antrieben, dem Einfluß des Vorbewußten auf den künstlerisch-geistigen Bereich überhaupt berührte. Diese Tabuisierung konnte nicht auf Dauer gelten. In Literatur, Kunst, Film, aber auch in der Wissenschaft ist sowohl ein neues historisches Interesse am Mythos als auch ein mythisierender Stil selbst aufgetaucht. Diese komplexe Reaktion auf das Mythos-Verbot ist der aktuelle Anlaß dieses Buches. Karl Heinz Bohrer bat namhafte Philosophen, Literaturwissenschaftler, Historiker, Kunsttheoretiker und Theologen, angesichts des Endes des Mythos-Verbots erneut nach dem notwendigen Zusammenhang von modernem Bewußtsein und Mythenbildung zu fragen. Es ist nicht an eine ideologiekritische Erledigung, aber ebensowenig an eine konservative Wiederherstellung gedacht, sondern an das Benennen von Struktur und Motiven des mythenbildenden Denkens im 19. und 20. Jahrhundert, beobachtet von einer postmodernen Situation aus.

Karl Heinz Bohrer ist Professor für Literaturwissenschaft und Neuere Deutsche Literaturgeschichte an der Universität Bielefeld.

Mythos und Moderne

Begriff und Bild einer Rekonstruktion

Herausgegeben
von Karl Heinz Bohrer

Suhrkamp

6. Auflage 2015

Erste Auflage 1983
edition suhrkamp 1144
Neue Folge Band 144

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1983
Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-11144-4

Inhalt

Vorwort 7

1. Die romantische Rekonstruktion

Manfred Frank

Die Dichtung als »Neue Mythologie« 15

Peter Bürger

Über den Umgang mit dem andern der Vernunft 41

Karl Heinz Bohrer

Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie 52

Hans Joachim Piechotta

Ordnung als mythologisches Zitat
Adalbert Stifter und der Mythos 83

Wolfgang Lange

Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil
Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche 111

Gert Mattenklott

Der mythische Leib: Physiognomisches Denken bei Nietzsche,
Simmel und Kassner 138

Hans Freier

Odyssee eines Pariser Bauern: Aragons »mythologie moderne«
und der Deutsche Idealismus 157

2. Im Banne der Modernität

Manfred Schneider

Über den Grund des Vergnügens an neurotischen Gegenständen
Freud, C. G. Jung und die Mythologie des Unbewußten 197

Michael Rutschky

Freud und die Mythen 217

Jens Petersen

Mussolini: Wirklichkeit und Mythos eines Diktators 242

Lothar Kettenacker

Der Mythos vom Reich 261

Peter Pfaff

Der verwandelte Orpheus. Zur »ästhetischen Metaphysik«
Nietzsches und Rilkes 290

Manfred Frank

Auf der Suche nach einem Grund. Über den Umschlag von
Erkenntniskritik in Mythologie bei Musil 318

Rolf-Peter Janz

Mythos und Moderne bei Walter Benjamin 363

Wolfgang J. Mommsen

Rationalisierung und Mythos bei Max Weber 382

3. Nach dem Mythos-Verbot

Jürgen Habermas

Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung
Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – nach einer
erneuten Lektüre 405

Hermann Timm

Remythologisierung? Der akkumulative Symbolismus im
Christentum 432

Jacob Taubes

Zur Konjunktur des Polytheismus 457

Norbert W. Bolz

odds and ends. Vom Menschen zum Mythos 471

Christa Bürger

Arbeit an der Geschichte 493

Bernd Hüppauf

Mythisches Denken und Krisen der deutschen Literatur und
Gesellschaft 508

Gottfried Boehm

Mythos als bildnerischer Prozeß 528

Jean-Christophe Ammann

Zur Utopie in mythischen Bildern 545

Hans-Thies Lehmann

Die Raumfabrik – Mythos im Kino und Kinomythos 572

Zu den Autoren 610

Vorwort

Vorsicht, dies ist keine Rückkehr zum Mythos! Dies ist Geistes-skrupel angesichts der Banalität. Die Rekonstruktion des Mythos war immer schon ein Ereignis im Kopf, und keine der aktuellen Konjunkturen niederer Organe kann das aufheben. Der Begriff Mythos hat, nachdem lange tabuisiert, eine seriösere Aktualität als irrationalistische Okkupationen behaupten können. Es ist nicht mehr die parareligiöse fiebrige Aktualität der zwanziger Jahre mit ihren präfaschistischen Obertönen, gegen die sich Walter Benjamins seinerseits theologisch-okkultistische Kritik ebenso richtete wie Max Webers spartanisches Wort von der »Entzauberung der Welt«. Diese kann nicht wieder verzaubert werden. Aber der Keuschheit Benjamins und Webers entging letztlich das mythische Problem doch. Cassirers Erkenntnis der symbolischen Form verwies darauf entschiedener. Welche Aktualität ist es also? Die Einsicht in die Wahrheit von der Grausamkeit, Adorno nannte es Leid, die Skepsis gegenüber einer geschichtsphilosophisch definierten Idee von »Zeit« und »Kontinuität«, die Abnutzung politisch-ideologisch gefaßter Zukunftsgewißheit und der ihr zuordbaren Utopien spielen eine Rolle – sind aber nur die marginalen, psychologischen Bedingungen einer vage als »postmodern« beschriebenen Situation, der wir – gewarnt durch die inflationär gewordenen Mythologeme des französischen Poststrukturalismus – keinen Begriff zumuten wollen. Begrifflich aktuell ist vielmehr der nicht abgegoltene Überschuß des ästhetischen Potentials, das nicht mehr länger mit wissenschaftlicher Rationalität und politischer Vernunft, sondern – es läßt sich nicht verheimlichen – mit dem mythischen Bild kompatibel ist. Das von Cassirer dargetane, von Anthropologie und strukturalistischer Linguistik vertiefte Konzept vom Mythos als einem eigenen Ordnungssystem lieferte das analoge Modell. Ist die mythische Struktur der Kunst erst erkannt, dann auch die Relevanz der vor-sittlichen Elemente in ihr für eine zukünftige Ästhetik, die von keinem teleologischen Geschichtsbegriff neutralisiert werden können. Dieser Überschuß läßt sich auch nicht mit dem Hinweis auf das

»Autonomie«-Theorem, das die Avantgarde selbst ausbildete, ideologiekritisch relativieren, wie das Jürgen Habermas prinzipiell und Peter Bürger pragmatisch im Anschluß an Max Webers Theorie von der Ausdifferenzierung kultureller Wertsphären versucht haben.

Wenn in den folgenden Beiträgen die Begriffe »Mythos« und »Moderne« in ihrer paradoxen Beziehung diskutiert werden, dann ist die szientifisch geklärte Bedeutung beider Begriffe vorausgesetzt. Die erneute Problematisierung, wie sie durch das Werk Hans Blumenbergs und auch Odo Marquards Aufsatz *Lob des Polytheismus* bewirkt wurde, macht die virulente Offenheit des Begriffs »Mythos« für kulturkritische Operationen deutlich. Dieser Begriff bleibt komplex. (Hierzu Hans Poser [Hg.], *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin 1979.) Der Begriff »Moderne« ist seit Baudelaires Bestimmung konnotiert mit dem Pathos einer gegenwärtig-epochalen Erfahrung des Künstlers, die sich repräsentativ versteht. »Gegenwart« als Kategorie gehört zum Reservoir der emphatischen Terminologie der Moderne, die in Walter Benjamin ihren letzten deutschen Inspirator fand. Unser Rückgriff auf diese Kategorie distanziert den blinden Mythos also aus der hermeneutisch bewußten Distanz des modernen Subjekts. Es ist jedoch nicht das Subjekt der idealistisch-geschichtsphilosophischen Selbstverwirklichung mehr, sondern das Subjekt eines unaufhörlichen Gesprächs mit dem Naturschönen, dem Nicht-Identischen, dem Heterogenen.

Philosophische, theologische und geistesgeschichtliche Deutungen des Mythos verdeckten diese Beziehung bisher eher. Diese wird erst klar, wenn der ästhetische Status des erinnerten Mythos geklärt ist. In diesem Band ist dieser Status des Mythos in der Moderne nicht abstrakt behauptet, sondern an historischen Beispielen diskutiert. Entweder ist er nachdrücklich dargestellt oder skeptisch distanziert. Einheitlichkeit des Problembewußtseins, nicht der Antworten ist vorgesehen. Die Diskussion setzt dort ein, wo die mythologisierende Dichtung, wo der mythologische Apparat erstmalig durch die Begründung einer bewußt mythischen Dichtung, d. h. durch den Versuch einer Ästhetik der »Neuen Mythologie«, abgelöst wird. Dies geschah in der Frühromantik. Aus diesem Ansatz folgt, daß thematische Ausdifferenzierungen (vornehmlich die Spätromantik betreffend) zugunsten einiger weniger Texte, in denen die ästhetische Rekonstruktion

des Mythos erstmals reflektiert wird, nicht behandelt werden konnten. Gegenüber Texten einer solchen »Neuen Mythologie« zwischen Frühromantik und Surrealismus mußten Beispiele der stattgehabten Remythisierung geistiger Gehalte wie bei Görres, Creuzer und Bachofen ebenso zurücktreten wie die Belege für einen spezifisch germanischen Mythos im Kontext der romantischen Philologie. Diese Themenkomplexe, die man zunächst erwarten könnte, stehen dem Problembewußtsein für die »Neue Mythologie« sogar im Wege, lenken sie doch auf ideologiekritische Reaktion ab und bestätigen sie nur die sattsam dargelegte These von der irrationalen Tradition, die der spätromantische Mythos geschaffen hat. Bei der frühromantischen ästhetischen Rekonstruktion ansetzen bedeutete auch, daß der Komplex Goethe ausgeschlossen blieb, auf den durch jüngere Arbeiten neues Licht fiel (neben Blumenberg vor allem Hannelore und Heinz Schlaffers Studien zu *Wilhelm Meister* und *Faust II*). Der bei Goethe auftauchende Problemzusammenhang von mythologischer Figur und ihrer symbolischen bzw. allegorischen Anwendung hätte die hier gestellte Frage nach der ästhetischen Wertigkeit des Mythos, nicht des tradierten mythologischen Apparats, überfordert, auch wenn sich Goethes Auffassung vom poetischen Element mythologischer Bilder mit der frühromantischen Theorie einer »Neuen Mythologie« unmittelbar berührt und das Zitat der mythologischen Figur am Beispiel moderner Literatur (Rilke, Musil) behandelt wird. Dieser gesetzte Rahmen bedeutete auch, daß auf ausländische Beispiele weitgehend verzichtet worden ist.

Als Fluchtpunkte einer mythenbewußten Vormoderne und Moderne ergaben sich Texte Friedrich Schlegels, Schellings, Nietzsches (Wagners), des Surrealismus, der Psychoanalyse und der modernen Bewußtseinsliteratur. Der Mythos wird dort, so zeigt sich, nicht identitätsphilosophisch, nicht psychoanalytisch, nicht surrealistisch reduziert oder gereinigt, sondern ästhetisch neu aufgeladen und wiederhergestellt. Seine propagandistische und ideologische Perversion durch den Faschismus – in diesem Band an zwei Beispielen dargestellt – gehört durchaus zum dialektischen Verhältnis Mythos–Moderne, auch wenn diese Perversion historisch und literarisch auf die spätromantische Remythisierung und nicht auf die hier verfolgte Linie des ästhetischen Status einer »Neuen Mythologie« zurückweist. Thomas Manns

Bemerkung an Kerényi, man dürfe den Nazis den Mythos nicht überlassen, ist hier zu erinnern, wenngleich Mann selbst an der spätromantischen Remythisierung und nicht an der frühromantisch-surrealen »*Neuen Mythologie*« gearbeitet hat. Die faschistische Perversion war historisch stärker als Manns Hoffnung. Es führte dazu, daß der Mythos, sein Begriff und seine Wirklichkeit, tabuisiert worden ist. Angesichts dieses politisch motivierten Mythos-Verbots nach dem Zweiten Weltkrieg – im theoretischen Bereich legitimiert durch kanonisch wirkende Texte wie Bultmanns *Neues Testament und Mythologie* (1941) und Adorno/Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* (1947) – ergibt sich die Frage, die sich schon im 19. Jahrhundert stellte, noch einmal, nun aber unter verschärften Bedingungen: Ist »Mythos« überhaupt noch theoretisch begründbar?

Am Beispiel der letzten Phase, vornehmlich an zeitgenössischen künstlerischen Konstrukten (Literatur, Malerei, Film), zeigt sich, daß der Mythos, trotz der vorangegangenen weltanschaulichen Manipulation, qua Ästhetik dort wieder notwendig wird, wo Kreatives entsteht. Dagegen hält in den folgenden Texten die transzendente und geschichtsphilosophische Skepsis ihren Einwand aufrecht, vor allem dann, wenn die Wiederkehr des Mythos sich, wie im französischen Strukturalismus, szientifisch gegen das historische Subjekt und seine Vernunft kehrt. In diesem Band ist die französische Rehabilitation des »Mythos« zwar vorgetragen, seine intellektuelle Konjunktur jedoch auch distanziert. Die Aktualität des Mythos in der zeitgenössischen Kunst und im Film ergibt sich, wo diese Beiträge positiv argumentieren, nicht aus neokonservativer Stimmung, sondern wegen des erstaunlich systematischen Rangs, den schon die frühromantische Theorie einer »*Neuen Mythologie*«, von Nietzsche und Surrealismus in die Moderne übersetzt, für die ästhetische Reflexion eröffnet.

Diese Ansicht findet man vor allem in den literaturwissenschaftlichen Beiträgen zu diesem Band begründet, von philosophischer Seite wird ihr widersprochen. Wo sich diese Distanz zur Ästhetik einer »*Neuen Mythologie*« nicht aus der gebotenen »Objektivität« der beteiligten Historiker erklärt, entspricht die Differenz dem Widerspruch zwischen geschichtstheoretisch-dialektischer und hermeneutisch-phänomenologischer Position, die beide zu Worte kommen, denn zwischen diesen Fronten wird eine zukünftige Theorie der Moderne zu entscheiden haben. Ob sie nämlich fest-

macht an einem nachhegelschen Wissensbegriff und einer eudämonistischen Idee der Geschichte und Zeit oder an einer mythischen Erinnerung, die der »Erfahrung des Draußen« standhält.

London, im März 1982

K. H. B.

I.

Die romantische Rekonstruktion

Die Dichtung als »Neue Mythologie«

Jedes gesprochene Wort tritt nicht nur an die Stelle eines Schweigens. Es setzt immer auch ein fortwährendes Schweigen oder zumindest: eine Abwesenheit voraus. »Denn wovon man spricht«, sagt Novalis, »das hat man nicht.«¹ Und Büchners Lenz richtet an den Pfarrer Oberlin die Frage: »Hören Sie (. . .) nicht die entsetzliche Stimme, die um den ganzen Horizont schreit und die man gewöhnlich die Stille heißt?«²

Es sind – genau genommen – zwei Weisen der Abwesenheit: Zum einen taucht jedes Wort aus einer Stille auf, die in der Dichtung (z. B. der Büchnerschen) aufsässig werden kann – aus einer Stille, vor der es sich als artikulierter »Ton« abhebt und in welcher es wieder »verhalten« wird.³

Abwesend ist jedoch immer auch das, »wovon man spricht«. Das Benennen zerstört das eigenständige Sein der Gegenstände und verwandelt sie in ideelle Gebilde, in Zeichen nämlich, denen die Grammatik eine ganz und gar andere Ordnung zumißt als die, die sie von Natur innehatten. Zugleich erlöst sie die Sprachteilnehmer von der unmittelbaren Gegenwart des Bezeichneten. Sie bringt die Welt in die Schwebel; denn man muß das nicht vor Augen haben, wovon man spricht.

In einem gewissen Sinn lebt die Sprache von dieser Entfernung der Gegenstände. Hegel meint, das Wesen der Dinge enthülle sich nicht der sprachlosen Anschauung, sondern ihrer Verwandlung ins Wort, in λόγος. »Λόγος« – sagt er – »ist Vernunft, *Wesen* der Dinge und Rede, *Sache* und *Sage*, [Sein *und* Sinn, kurz:] Kategorie.«⁴ Der Logos »übergreift« all das, was nicht begrifflicher Natur ist: er bricht das Schweigen der sprachlosen Dinge, indem er sie als Seiende sterben und als Bedeutungen wiederauferstehen läßt. Ein »furchtbares« Antlitz, sagt Hegel, zeigt die »Nacht« der unartikulierten Bilder⁵, *bevor* der Begriff sie ans Licht ihrer Wahrheit zieht. In gewisser Weise definiert sich das Abendland durch diese Option auf das Licht oder die Wahrheit (*lumen naturale*, ἁ-λήθεια), d. h. auf das Opfer der nicht logischen Wirklichkeit, deren Sein in der Evidenz einer sich selbst durchsichtigen Ord-

nung wiederaufersteht.

Seit Parmenides jedenfalls heißt »von den Dingen sprechen« in einem spezifischen Sinne als wahr behaupten, daß sie nicht oder nicht mehr einfach *da sind*. Vom Augenblick ihrer Einschreibung in die Grammatik des Abendlandes an bewahren die Ausdrücke Wahrheit und Vernunft einen tiefen Bezug zu dem des *Gedächtnisses* (μνήμη, μνημοσύνη, ἀνάμνησις usw.). Sprechend erinnern wir uns des Gewesenen, nunmehr jedoch in Logos aufgehobenen Seins der Dinge. Der melancholische Zug, der die Gebärde der Reflexion umspielt, hat hier seinen Erklärungsgrund. Auch darum läßt sich nur über Abwesendes sprechen, weil sprechen – légein: d. h. nach Maßgabe einer Ordnung von Zeichen sich äußern – u. a. heißt: über den Verlust des Bezeichneten trauern.

Die Verspätung des Logos gegenüber dem von ihm Thematisierten ist eine Grundfigur abendländischer Philosophie.⁶ Sie charakterisiert mehr und mehr auch den Diskurs der positiven Wissenschaften, besonders natürlich dort, wo er der archäologischen Suche sich annähert. Die ökologische Besinnung z. B. setzt die Zerstörung des natürlichen Gleichgewichts als Faktum bereits voraus. Und erst das Absterben des Kolonialismus und der von ihm ruinierten sogenannten »primitiven Kulturen« hat seit der Aufklärung die wissenschaftliche Reflexion auf die *pensée sauvage* in Gang gesetzt. Ein Titel wie *Tristes tropiques* von Lévi-Strauss ist dieser Verspätung trauernd eingedenk. Die elementaren Verwandtschaftsbeziehungen der südamerikanischen Tropen-Indianer sind ein Gegenstand der Ethnologie erst geworden, als die Sterbestunde dieser Völker zu schlagen begonnen hatte.

Ein struktureller Ausdruck dieser Gewalttat des europäischen Logos ist in ausgezeichnetem Maße das Sterben des Mythos.

Darf man jedoch in aufgeklärten Zeiten der Versuchung erliegen, diese Tatsache zu betrauern?

Ich glaube, daß sich die Frage sinnvoll gar nicht in dieser sentimentalischen Form stellt. Sie müßte eher so lauten: Erlaubt die dialektische Struktur des Logos – als aufhebender Erinnerung – die gänzliche Abkoppelung der rationalen Komponente von ihrem Ursprung? Im Grunde ist es ja selbst ein Ritual, im Wortsinn ein Akt der *Be-sprechung*, durch welchen der Logos (das gesprochene Wort) von der Nacht seiner wortlosen Empfängnis sich befreit. Das *Besprochene* aber – wie soll man es charakterisieren? Zunächst gewiß als das beständige *Thema* des Logos, der eben

darum mit rückwärts gerichtetem Auge sieht und immer »zu spät« erfaßt, was »im Grunde« der Fall ist. Nur »mit der größten Anstrengung«, sagt Schelling, vermag der Verstand dies Thema von sich fernzuhalten – in solcher Distanz gründet die stets gefährdete Möglichkeit seines Bewußtseins –; denn »immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen«.7 Der Logos ist so lange mächtig, wie er seine Ohnmacht unter Kontrolle behält: mit den immer wachen Augen eines Argos Panoptás muß er das bannen oder dem erliegen, wovon er sich freigekämpft hat und von dessen Anblick der listige Hermes ihn abzubringen versucht. Wenn der hermetische Ursprung des Logos jedoch nicht selbst »Wort« ist – Wort im Sinne einer geordneten Rede, die von einer Axiologie der Wahrheit gemeistert wird –, was ist er dann?

Die griechische Sprache hält einen zweiten Ausdruck für »Wort« bereit: μῦθος. »Mythos« ist »Wort« gleichsam im Zustande seiner Wildheit, noch nicht ans Licht der Wahrheit gezogenes Wort oder: Fabel, die vom Ritual (in dem sie gründet) nicht abgespalten ist. »Keine Sage [kein λόγος]«, sagt Schelling, »tönt aus jener Zeit herab, denn sie ist die Zeit des Schweigens und der Stille. Nur in göttlichen geoffenbarten Reden leuchten einzelne Blitze, welche die uralten Finsternisse zerreißen.«8

Eine dem Logos fatale Macht, sobald sie die Grenzen der Ordnung seines Diskurses überschreitet, ist sie zugleich sein mütterlicher Boden, ohne dessen Berührung er kraftlos wird – wie es die Sage vom Giganten Antaios erzählt, den Herakles nur in der Luft zu töten vermag.

Der Logos kommt mithin als des Mythos eigener Logos zur Welt. Er ist von Geburt Mythologie, in einem der Tod und die Verinnerung des Mythos. Mächtig ist er als überwindendes Eingedenken seiner Abkunft. Doch ist ihm bestimmt, selbst in Gestalt des Mythos zu existieren, sobald er diesen Zusammenhang vergißt. Ich lasse zunächst dahingestellt, ob und in welchem Maße die moderne Wissenschaftsgläubigkeit dem mythischen Denken bereits sich anverwandelt hat. Statt dessen will ich einige Charaktere und Funktionen mythischer Rede benennen und muß mich, um das zu tun, einer nicht selbst mythischen, nämlich der mythologischen Rede bedienen. Das erklärt den negativen Inhalt der folgenden Definitionen.

Man zählt den Mythos zu den nicht-bezeichnenden, nämlich zu

den symbolischen Ausdrucksformen. Im Gegensatz zum Zeichen ist das Symbol nicht eindeutig; es ist nicht kodiert und hat keinen festen Verweisungsbezug. Dan Sperber hat vorgeschlagen, es als ein ungebundenes Zeichen zu definieren, dem sein Sinn nicht aufgrund einer systematisch geregelten Beziehung von materiellem *Ausdruck* und intelligiblem *Sinn*(gehalt) zugewiesen ist, sondern zum Ausdruck in einer ursprünglichen Stiftung hinzuerfunden werden muß.⁹ Dieser Ausdruck mag als *Zeichen* welche Bedeutung auch immer innehaben: das christliche Symbol des Kreuzes z. B. besteht völlig unbeschadet der semiologischen Funktion des Zeichens »Kreuz« und ist aus ihr nicht abzuleiten. Symbolische Interpretationen können – wie das Beispiel zeigt – durchaus von rituellen Verrichtungen oder gesellschaftlichen Zeremonien her motiviert worden sein: das Wesentliche ist (und damit ist ein Einwand gegen Lévi-Strauss formuliert, der Mythen als Zeichensysteme untersucht), daß der symbolische Vollzug den Sinn an sein zeichenhaftes Substrat magisch anbindet. Im Ritual (z. B. dem Abendmahl) deutet die sinnlich ausgeführte Bewegung nicht auf eine der Handlung äußerliche Idee, sondern *ist* diese Idee. Der Hut, dem Tell seine Reverenz verweigert, oder die bei Demonstrationen mitgeführte rote Fahne *sind* unmittelbar die Staatsgewalt bzw. deren Herausforderung, und das vermöge einer ritualisierten interpretatorischen Zusprechung, durch welche die Akteure ihre Zusammengehörigkeit befestigen. Dergleichen imaginäre Identifikationen zählen nicht unter die Möglichkeiten des gewöhnlichen Zeichengebrauchs, in welchem die Ausdrucks- und die Sinnebene im Rahmen ihrer Beziehung immer zugleich analytisch gesondert bleiben.

Was ein Zeichen – insofern es dem virtuellen System einer Sprache (*langue*) eingeschrieben ist – bedeutet, kann man *wissen*. Symbolische Zusammenhänge werden *geglaubt*. Symbole bleiben, selbst wenn sie verstanden werden, vieldeutig und treten nur im Übergang zum Imaginären hervor.¹⁰ Die Imagination aber ist eine Bewußtseinshaltung eigener Art: sie nimmt das Zeichen oder eine Kette von Zeichen zum Anlaß von Sinnprojektionen, die deren gewöhnliche Bedeutung unsichtbar überlagern. Darin kommen Ritual und Dichtung überein. Beide gehen mit dem Sinn im Zustande seiner Latenz – vor oder jenseits seiner Kodierung – um.

Tatsächlich ist jedoch diese strenge Abgrenzung von Zeichen und Symbol eine künstliche Abstraktion. Denn ein Zeichensy-

stem bleibt – wie jeder Apparat von Handlungsanweisungen und Rezepten – stumm, wenn es nicht interpretiert wird. Auffälligerweise entspricht ja der Spielregel als solcher kein einziger Zug im Spiel selbst. Vor allem darum, weil die Zeichen (wie Ch. S. Peirce gezeigt hat), um unter einer bestimmten Hinsicht auf Objekte sich beziehen zu können, eines Kommentars oder einer Interpretation bedürfen, die sich nicht als Ergebnis einer einfachen Deduktion aus ihrer Grammatik begreifen läßt. Deduktionen lassen sich grundsätzlich nur im gleichgearteten Feld der Struktur (dessen, was Peirce *idea* oder *object* nennt) und nicht des angewandten Zeichens (des interpretierten *representamen*) geben. Die struktural-horizontale Beziehung des Zeichens zu allen anderen Zeichen und zu ihren Objekten wird von einer weiteren, gleichsam vertikalen Beziehung gekreuzt: der der Zeichen zu ihren Benützern. Das Zeichensystem funktioniert auf der Ebene des gesprochenen Worts nur, wenn eine Interpretationsgemeinschaft seinen Verwendungssinn zuvor festgelegt, d. h. das Abbildungsverhältnis zwischen den kodierten Zeichen und ihren Gegenständen von Grund auf hervorgebracht hat, um es im Lauf der Geschichte permanent neu festzusetzen.¹¹ Auf diese Weise bleibt – um eine These darauf zu pflöpfen – der abendländische Logos, z. B. in der Gestalt der *Semiologie*, rückgebunden an symbolische Handlungen und axiomatische Entscheidungen, die von der Ebene der sozialen Interaktion ihren Ursprung nehmen und die ich in einer ersten Annäherung als mythisch bezeichnen möchte. – In diesem Sinne wäre der Mythos nicht das Gegenteil, sondern die Kontrolle des analytischen Logos im Namen einer Totalität.

Mythen teilen ja mit Sprachen zunächst die Eigenschaft, soziale (und mithin synthetische) Gebilde zu sein; es ist ebenso widersinnig, sie als Privat-Veranstaltungen zu denken, wie die Idee einer Privatsprache widersinnig ist. Sie haben überdies – und das unterscheidet sie von reinen Grammatiken – heuristische oder Modellfunktion: sie teilen mit Metaphern und wissenschaftlichen Modellen die Eigenschaft, Paradigmata oder Vorschläge zu einer allgemeinen und systematischen Weltdeutung an die Hand zu geben.¹² Was sie von wissenschaftlichen Modellen unterscheidet, ist nicht ihre Un- oder Vorwissenschaftlichkeit (das wäre eine tautologische Behauptung), sondern die Tatsache, daß sie mit der Einsetzung von *Axiomen* zu tun haben, die im Bereich der analytischen Wissenschaften unbefragte und unhinterfragbare »Urevi-