

## BUCHBESPRECHUNGEN

**Hans Blumenberg:** *Arbeit am Mythos*, 699 S., Verlag Suhrkamp, Frankfurt 1979.

### *Eine neue philosophische Mythologie?*

Was bedeutet „Arbeit“, wenn sie „am Mythos“ geschieht, was leistet eine Arbeit, die die Arbeit am Mythos zu ihrem Thema wählt? Arbeitet sie etwas in dem Sinne ab, der für die Arbeit am Mythos bestritten wird, nämlich, daß sie etwas „zu Ende bringt“?

Entgegen herkömmlicher Aufgabenverteilung verknüpft Hans Blumenberg zwei Zugänge zum Thema: Als eine *philosophische Mythologie* vorgestellt (76) — deren Vorgänger Historiker des Mythos wie Ernst Cassirer (185 f.), nicht Schöpfer neuer Totalmythen wie etwa Max Scheler sind (236 f.) — tritt diese neue Mythologie zunächst als Rezeptionsgeschichte des *griechischen* Mythos (Teil I und II), dann als Rezeptionsgeschichte *eines* griechischen Mythos, des Prometheusmythos, auf (Teil III bis V). Im ersten Teil, dem „Einbrechen des Namens...“ (40 f.) wären W. F. Otto, *Die Sprache als Mythos, Mythos und Welt*, Stuttgart 1962, 279 f., im dritten und den folgenden Teilen Raymond Trousson, *La thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Geneve 1964, <sup>2</sup>1976 zu nennen gewesen, wenn schon so ausschließlich der *griechische* und besonders dieser griechische Mythos eine *allgemeine* Mythentheorie begründen soll.

Freilich, solche traditionellen und literaturgeschichtlichen Mythologien sind mit einer Bemerkung gleichsam zu „erledigen“: „Die Schwäche der traditionellen Mythologien ... scheint mir zu sein, daß sie den Zusammenhang zwischen der dokumentierbaren Geschichte der Mythologeme und der *vor aller Geschichte* (meine Hervorhebung A. N.)

liegenden Ursprünglichkeit abschneiden, weil sie den Mythos aus geschichtsphilosophischen Gründen einer Epoche so endgültig zugeteilt haben, daß alles weitere nur noch eine Spezialität der Literatur- und Kunstgeschichte sein kann“ (76).

So dreht Blumenberg dieser Mythologie, d. h. aber der gesamten historischen Forschung, so entschieden den Rücken zu, daß er sie nicht wahrnimmt, folglich auch nicht wahrnehmen kann, daß diese selber sich „zu Ende gebracht“, nämlich einen Reflexionsgrad ihrem Gegenstand gegenüber erreicht hat, von dem aus Blumenbergs Zugang eigentümlich anachronistisch erscheint. So sei schon im vorab als These dieser Kritik ausgesprochen, daß es eben diese Forschung ist, die den stillschweigenden Prämissen des vorliegenden Werkes nicht zuzustimmen gestattet: daß wir nämlich vom griechischen Mythos her *den* Mythos, geschweige denn eine solche Bestimmung des Mythos, wie sie Blumenberg unter dem Namen „Arbeit des Mythos“ vorschlägt, gewinnen können.

### *Die These der neuen Mythologie*

Die Liebe zum anekdotischen Detail rechtfertigt sich im Vergnügen des Lesers (etwa die Geschichte um Goethes Prometheusode 435 ff.); philologische Akribie kann auch für die Widerlegung vorgängiger philosophischer Mythologien dienstbar gemacht werden, etwa, wenn Blumenberg in guter Kenntnis neuerer Homerforschung die Einheit von Mythos und Epos gegen Adornos Interpretation des Odysseusmythos bei Homer (Dialektik der Aufklärung Frankfurt 1973, 43 f.) geltend macht. Bei einem Thema jedoch, das in der Mitte historischer und systematischer Disziplinen liegt, mutet es befremdlich an, wenn ein historisch gebildeter Philo-

soph eng ideengeschichtlich nur auf dem schmalen Pfad des heute sogenannten „philosophischen Diskurses“ wandelt und es nicht für nötig erachtet, für dessen Voraussetzungen eine tragfähige Grundlage zu schaffen. Einen solchen Brückenschlag zwischen Philosophie und Forschung hat bis heute nur Arnold Gehlen in „Urmensch und Spätkultur“ gewagt (Frankfurt 1965), eine ‚Arbeit am Mythos‘, deren Wirkungsgeschichte noch nicht in Gang gekommen zu sein scheint.

Was also kann die gegenwärtige Mythenforschung der These der philosophischen Mythologie entgegenhalten?

Die These ist: In der archaischen Gewaltenteilung (Polytheismus) wird der anfängliche Absolutismus der Wirklichkeit (Schrecken) erstmals bearbeitet. Das ist die *Arbeit des Mythos*. Was man herkömmlich Mythos zu nennen pflegt — etwa Hesiods Mythen — ist immer schon Arbeit am Mythos, die jedoch von der Arbeit des Mythos nicht abzutrennen ist:

„Unter der These, der Mythos als früheste Verarbeitung der Schrecken des Unbekannten und der Übermächtigkeit sei selbst eine Handlungsform der Vermenschlichung der Welt und die Arbeit am Mythos setze diese als geschichtliche fort, ...“ (424).

Die Gegenthese könnte sein:

„Le mythe qu'est-ce que c'est? Y-a-t-il une réalité humaine bien délimitée qui réponde à cette notion? ... A ces problèmes certains sont tentés tout bonnement de répondre: Un mythe ça n'existe pas. Le mythe c'est un concept que les anthropologues ont emprunté comme s'il allait de soi à la tradition intellectuelle de l'occident; sa portée n'est pas universelle; il n'y a pas de signification univoque, il ne correspond à aucune réalité spécifique. *Au sens strict le mot*

*mythe ne désigne rien!*“ (J. P. Vernant, *Le mythe au réfléchi*, dans *Le Temps de la Réflexion*, ed. J. Pontalis, Paris 1980, (22).

Der Gegensatz kann nicht größer sein: Die These vom Mythos als frühester Vermenschlichung der Welt impliziert die *universalgeschichtliche*, „menschheitliche“ Sicht des beginnenden Historismus, die These von der „Ursprünglichkeit“ vor aller Geschichte (s. o. Zitat auf S. 448) die sich im Mythos äußernde *universale* Grundbefindlichkeit des Menschen. Dieser Gedanke nimmt die Universalisierung des Mythosbegriffs durch S. Freud auf und unterscheidet sich dadurch, daß der Schrecken nicht im Menschen (dem Triebwesen), sondern in der Wirklichkeit angesiedelt wird. Diesen ererbten Perspektiven fügt Blumenberg die modernere (B. Malinowski zu verdankende) funktionale hinzu; und daß die Funktion „Arbeit“ heißen kann, zeigt wenn auch nur dem Wort nach an, daß Marx den Begriff der Arbeit philosophisch hoffähig gemacht hat. Was er als Kategorie für eine Institutionen- und Kulturlehre leisten kann, ist bei Gehlen nachzulesen. Im Zusammenhang der Ideengeschichte verblaßt er zur Metapher nicht zum Ziele gekommener intellektueller Anstrengung!

Dieser ganze Gedankenkomplex der Zuordnung des Mythos zu einem menschheitlichen Ur- und Grundschrecken — aus der früheren pointierten Opposition von Terror und Spiel (Poetik und Hermeneutik IV, 1971) bereits bekannt — steht so in der Tat, wie Vernant für den Mythos überhaupt sagt, in der abendländischen Tradition. Als deren *unreflektiertes Erbe* (comme s'il allait de soi) stellt er sich immer dann heraus, wenn der Forscher, auf Sichtweite an die frühgeschichtlichen und

ethnologischen Mythen herangetreten, die Phänomene so differenziert findet, daß sich ein Rekurs von den jeweiligen Mythen auf den Mythos erübrigt. Der spezifisch deutsche Akzent in dieser Tradition, den auch Blumenberg setzt, ist seit dem *Neuhumanismus*, diesen menschheitlichen Grundkomplex am *griechischen* Mythos zu finden und darzustellen. Wenn schon diese Prämissen schwer nachvollziehbar sind, so gilt dies um so mehr für die Hauptthese des Buches: daß eben noch in der „Arbeit am Mythos“ und selbst ihren spätesten reflektierten Formen sub facie die „Arbeit des Mythos“ als menschheitliches Grundphänomen am Werke sei. Das Zitat, dem die These entnommen wurde (s. o. Blumenberg 424) fährt fort: „Unter der These,... ergibt sich zwangsläufig die Frage nach der reflexiven Erfassung dieser Funktion und der Möglichkeit, seine immanente Tendenz fortzusetzen: zu humanisieren, was schon Humnisierung ist. ... Daß das mit der Reflexionsstufe des Historismus zu tun haben könnte, wird man von vorneherein vermuten dürfen.“

Angesichts der allgemeinen Neigung, Prämissen und Thesen des Buches mit Beifall aufzunehmen, sei an die „positiven Fakten“ der Geschichte erinnert und dies ganz im Sinne des anderen Blumenberg in diesem Werk, der der Geschichte die Aufgabe zuteilt, Remythisierungen entgegenzuwirken (112 f.). Die These Blumenbergs steht einer *Remythisierung des Mythos* gefährlich nahe, da sie — überspitzt formuliert — die jeweilige Arbeit am Mythos gerade nicht der Kontingenz der Geschichte zurechnet, sondern die sich da abarbeitenden geschichtlichen Subjekte zu Exponenten einer *vor aller Geschichte* wirkenden Tendenz, dem arbeitenden Mythos (n. b. die Personifikation!), degradiert.

#### *Die Prämissen der Kritik und die Gegenthese*

Mein skizzenhafter Grundriß der Geschichte der Rezeption der griechischen Mythen intendiert nicht, den Mythos „endgültig einer Epoche zuzuteilen“, sondern ihn als universalen und universalgeschichtlichen Begriff zu verneinen; und dies aus dem Grunde, daß Begriffe dem Begreifen des nicht schon Begriffenen dienen und in dem Augenblick, da die Horizonte der Erfahrung sich verändern, Konzepte, die nicht mehr „greifen“, durch neue zu ersetzen sind.

1. Im einheitlich polytheistischen Horizont der Alten Welt heißen Mythen Erzählungen, Reden, die wahr und falsch sein können. Entgegen jeder Emphase der Mythen als wahre Reden oder Reden von Göttern (dies eine moderne Deutung) benutzt Aristoteles das Wort, um mit ihm die fiktionale Erzählung als Wesensmerkmal von Dichtkunst zu bestimmen. Insofern ist Aristoteles schon auf dem von Blumenberg gewählten Weg, Mythen in den Bereich des Ästhetischen (Spiel) zu rücken, was ein Vergleich der aristotelischen Analyse der Fiktion und der Kategorie „Bedeutsamkeit“ (68 f.) zeigen könnte.

2. Mit dem philosophischen Begriff und dem christlichen Jenseitsgott werden zwei Grenzen der sinnlich konkreten Erfahrungswelt (als deren Exponent Homer gelten mag) überschritten: mit dem Begriff die sinnliche Welt (die Erfahrung dieser Grenzüberschreitung beschreibt Plato), mit dem christlichen Gott die Welt überhaupt, der Kosmos der Philosophen und seine Götter (wie ihn in letzter Konsequenz Poseidonios denkt) hier inbegriffen. Im Zusammenhang der sich seit dem Hellenismus formierenden Bildungstradition löst die philosophische, dann die christliche Allegorese das Problem, wie man die als

klassisch verehrte Dichtung besonders Homers und Hesiods mit dem eigenen Erfahrungshorizont vermitteln soll. *Es ist in Rom* — überspitzt gesagt — *zuerst Augustus*, dann *die Kirche*, für Westeuropa *Karl der Große*, es sind schließlich *die* humanistisch gebildeten *principi* der italienischen Renaissance, die die Rezeption des Mythos im *Zusammenhang der Rezeption der klassischen Bildungstradition* aus politischen Gründen fördern. Es ist *nicht* der Mythos in den Mythen; denn nur durch das Verfahren, ideengeschichtliche Blütenlese mit Rezeptionsgeschichte gleichzusetzen, kann es scheinen, als gebe die Arbeit am Mythos noch über die Arbeit *des* Mythos Auskunft!

3. Während Blumenberg den Historismus dadurch in der Arbeit am Mythos heraushebt, daß er reflexiv die immanente Tendenz des Mythos sich zur Aufgabe stellt (s. o. Zitat S. 424), sehe ich die Rolle des Historismus als eine viel grundlegendere an: Er schafft überhaupt den begrifflichen Rahmen allererst selbst, in den ihn Blumenberg einordnet, indem er über die ästhetisch-poetologische und die philosophisch-allegorische Deutung der „fabulae“ diesen zuerst den Charakter eines *testimonium* für barbarische Urzeitzustände zuspricht (Vico). Dieser bis heute entscheidenden Wende geht eine realgeschichtliche Horizonsweiterung voraus: die Entdeckung der beiden Amerika, die den vorerst leeren Begriff der Barbaren mit Anschauung (aus den Reisebeschreibungen) füllen und so der Aufklärung (Fontenelle) das Lob der *ratio* und der *guten Sitten* erleichtern. Es ist *deutsche* Tradition, an den *griechischen* Mythen urzeitliche oder menschheitliche Phänomene ablesen zu wollen; für sie ist die Person Christian Gottlob Heynes nicht gewichtig genug einzu-

schätzen. Heyne stand nicht nur im engen Kontakt mit Herder, er hat wie auch F. A. Wolf die Entdeckungen der Engländer verfolgt und in seiner wichtigen Funktion als Lehrer der Altertumskunde in Göttingen die Erläuterung der frühgriechischen Zustände mithilfe der entdeckten Barbarenvölker an hochwichtige Schüler vermittelt: an F. A. Wolf und W. v. Humboldt. Die von R. Wood in die Welt gesetzte „Homerische Frage“ zwang geradezu, die Lebensumstände Homers anschaulich zu machen, und Heyne lobt in seiner Rezension des Essay von Wood „On the original genius of Homer“ die Ethnographie als Verständnishilfe für Vorzeitphänomene (Gött. Gel. Anz. 1770, 32. Stck.). Aus diesem Zusammenhang stammt die auch von Blumenberg eingesetzte Prämisse, daß der griechische Mythos, da primitiven Völkern vergleichbar, nicht die griechische Archaik (ein universalgeschichtliches *Unicum*), sondern die menschheitliche bezeuge.

4. Die empirische Ethnologie der Engländer, getragen von der Ausdehnung des Commonwealth, hat die Gleichsetzung der Primitiven mit den frühen Griechen, damit die Griechen als Zeugnis der primitiven Frühzeit weiter verfestigt (die Schule von Frazer). Bevor die großen Ausgrabungen des ausgehenden XIX. und beginnenden XX. Jahrhunderts den alten Zeithorizont mit der Entdeckung sprengten, daß die ehemals vorgeschichtliche Zeit längst geschichtliche sei (die Entdeckung der frühen Hochkulturen), hatte sich S. Freud des griechischen Mythos bemächtigt, um aus dem universalgeschichtlichen Phänomen ein universales zu machen: In den griechischen Mythen artikuliere sich die Triebstruktur des Menschen überhaupt (s. Blumenberg 98, 99 f.).

5. Diese Phasen der deutschen Tradi-

tion haben sich, wie die jüngste Untersuchung von W. Betz zur Wortgeschichte zeigt (Vom Götterwort zum Massentraumbild, in H. Koopmann, Mythos und Mythologie in der Literatur des XIX. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1979, 25 f.), in dem Wortgebrauch sedimentiert. Da heute das Altertum kein Bereich von Allgemeiner Bildung ist, hat der Sprachgebrauch auf die antizyklische Bewegung der Wissenschaft nicht reagiert; es wird nicht für wahr genommen, daß sie, in Anbetracht der neu entdeckten konkreten geschichtlichen Welten, den alten Mythosbegriff als untauglich abgelegt hat. Ihr Fazit ist die oben zitierte Position: Der Mythos ist nichts. Man kann auch sagen: Der Mythos ist *alles* (s. Pierre Smith, Positions du Mythe, in *Le temps de la reflexion*, 61 f.). Hält man nämlich daran fest, daß wir die Arbeit *des* Mythos nur durch die Arbeit *am* Mythos finden könnten und daß diese Arbeit zunächst *Erzählung* ist, dann zeigen sich die Erzählungen je nach ihrem pragmatischen und kulturellen Kontext verschieden. Jeweilig geht ihnen der je individuelle gesamte Kulturzusammenhang in allen seinen Bereichen voraus. Das aber heißt: Nicht die Arbeit des Mythos, die intellektuell und ästhetisch interpretierte „Be-Gabung“ schrecklicher Wirklichkeit mit Bedeutsamkeit, sondern die verschiedensten Weisen wirklicher Arbeit, angefangen bei der Wirtschaft bis zur Einrichtung der Heiligtümer, sind die Voraussetzungen dieser Erzählungen, die dann auch nicht als Arbeit *am Mythos*, sondern *an der kulturellen Wirklichkeit als Ganzer* zu deuten sind!

Demgemäß ist es als bloße Setzung anzusehen, diese vorgängig immer schon geleistete Arbeit als Arbeit *des Mythos* zu bezeichnen! *Nur* die Tradition kann dies rechtfertigen. Es könnte an den

griechischen Beispielen mythischer Erzählungen überall gezeigt werden, wie sie mit Kategorien Blumenbergs *unterbestimmt* bleiben. So etwa antwortet der Prometheusmythos bei Hesiod, wie ich an anderer Stelle zeigen werde, auf die konkrete wirtschaftliche und soziale Verfaßtheit der eigenen Welt, deren weitere Befragung, wie Blumenberg richtig sieht, mit der Erzählung ein vorschnelles Ende gemacht wird. Mit der Kategorie „Bedeutsamkeit“ (68 f.) hat Blumenberg eine Entdeckung für die mythische *Erzählung* gemacht, die m. E. verstehen hilft, warum die griechischen Mythen einen so großen ästhetischen Reiz ausüben. Faktisch zeigt sie aber auch, daß die mythischen Erzählungen eben in ganz besonderer Weise mit der Wirklichkeit umgehen, so daß die *eine* Kategorie der „Arbeit am Mythos“ den Unterschied zwischen Erzählung und Reflexion zu Unrecht nivelliert.

Was es schließlich mit dem Schrecken auf sich hat, ob der Mythos oder die kulturelle Arbeit ausgerechnet Schrecken zu überwinden habe, zu dieser Annahme kann nur derjenige neigen, der, trotz aller Vorsicht im Detail (man beachte die zahlreichen Konjunktive in den ersten Darlegungen der archaischen Welt, 9 f.), an einer Gegenüberstellung von Natur (Absolutismus der Wirklichkeit) und Kultur festhält. Sollte jedoch, wie es die Naturgeschichte des Menschen näherlegt, die Entwicklung des Menschen aus der Instinktgebundenheit in die Instinktfreiheit verlaufen sein, dürfte die umgekehrte Vorstellung begründeter sein: daß die hochkulturellen Mythen, die die Mächte der Welt etablieren, eine der Weisen sind, wie der Mensch das Fürchten lernen soll! Etwa Hesiod: Was sich in Hesiod als Götterburleske, nach ihm als Fabel und Komödie zeigt, wird hier „mythisiert“, mit bedeutsa-

mem Ernst aufgeladen: An der Erzählpointe, daß die Frau nur ein hübsch verpackter hungriger Magen sei, wird dem Hörer der Ernst der Lage verdeutlicht: in der Theogonie, daß der Mann dem Gott gegenüber hilflos (*ἀμήχανος*) ist, der die Frau als List einsetzte, in den Erga, daß Arbeit, d. h. schwere Landarbeit, den Menschen verhängt ist. Die Interpretation der Mythen als Schreckens-evokation könnte auch Kafkas sublimale Endstufe des Prometheusthemas zum Zeugen nehmen (644 f.). Dann dürfte auch der Absolutismus der Wirklichkeit nicht hinter uns, sondern erst vor uns liegen, wenn nämlich aus einer immer weiter humanisierten Welt weder ein diesseits- noch ein jenseitstranszendenter Gott den Menschen vor sich selber schützt.

Ließe sich aber die Gegenthese mit gleicher Plausibilität durchführen — der Plausibilität geteilten Glaubens —, dann ist festzustellen: Blumenbergs neue Philosophie des Mythos ist eine geist- und materialreiche Vorstudie zur Rezeptionsgeschichte des griechischen Mythos. Wirklich bearbeitet ist die „Arbeit am Mythos“ nicht. Eine solche bestünde darin, die in den jeweiligen Rezeptionen des griechischen Mythos wirkenden Vorurteile und -begriffe *einer geschichtlichen und begrifflichen Analyse* zu unterziehen und die Instrumente dieser Analyse selber der Reflexion zu unterwerfen.

Ada B. N e s c h k e - H e n t s c h k e,  
La Hulpe/Frankfurt a.M.

**Gerhard Frey:** *Theorie des Bewußtseins*, 204 S., Verlag Karl Alber (Reihe Alber-Broschur Philosophie), Freiburg i. Br. 1980.

Das Problem der Subjektivität kann im Zeitalter der empirischen Wissenschaften nicht mehr ausschließlich in der Perspektive der Innerlichkeit gesehen werden, sondern fordert die Einbeziehung ‚objektiver‘ Hinsichten. Schien ‚Bewußtsein‘ traditionell etwas zu sein, das allein via Introspektion zugänglich ist, so wird heute eher umgekehrt ein Zugang vom ‚Außenaspekt‘ her gesucht.

Auch die Arbeit *Theorie des Bewußtseins* von Gerhard Frey (Freiburg, München 1980) bekennt sich zu dieser Einstellung: „Das Bewußtsein kann nicht bloß als eingeschlossen in das erlebende Ich aufgefaßt werden“; sein Studium müsse vielmehr auf objektivierbare kulturelle Phänomene zurückgehen, wobei vor allem der *Sprache* eine ausgezeichnete Funktion für die Analyse der Bewußtseinsprozesse zuerkannt wird (13). Sprache als ‚Ausdruck des Bewußtseins‘ (so im Titel einer früheren Arbeit von G. Frey, an die hier angeknüpft wird): Das wäre seinerseits zu begründen, aber dazu müßte man schon wissen, was ‚Bewußtsein‘ ist. Auf eine diesbezügliche Klärung verzichtet die Untersuchung. Sie geht vielmehr „davon aus, daß die *Reflexion* als zumindest eine der zentralsten Funktionen des menschlichen Bewußtseins anzusprechen“ sei (17; meine Hervorhebungen).

Zur Explikation dieses Begriffs, der für die vorliegende Arbeit in der Tat zentral ist, rekurriert Frey auf Brentanos und Husserls Konzept der *Intentionalität*, um diese freilich — durchaus unphänomenologisch — als *Prädikation* zu fassen. Frey argumentiert, „daß sich das