

Alexsej Losev

Die Dialektik des Mythos



ALEKSEJ LOSEV

Die Dialektik des Mythos

Übersetzt von
Elke Kirsten

Mit einer Einleitung
und Anmerkungen
herausgegeben von
ALEXANDER HAARDT

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1045-6

ISBN eBook: 978-3-7873-2746-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1994. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorbemerkung	VII
Einleitung. Mythos, Sprache und Kunst im Frühwerk Aleksej Losevs	IX
Editorische Hinweise	XXIII
Bibliographie. Aleksej Losevs frühes Werk	XXV

Aleksej Losev Die Dialektik des Mythos

Vorwort	3
Einleitung	5
I. Der Mythos ist keine Erfindung oder Fiktion, er ist kein Phantasiegebilde	6
II. Der Mythos ist kein ideales Sein	8
III. Der Mythos ist keine wissenschaftliche und insbeson- dere keine primitiv-wissenschaftliche Konstruktion ..	11
IV. Der Mythos ist keine Metaphysik	27
V. Der Mythos ist weder Schema noch Allegorie	32
VI. Der Mythos ist keine Dichtung	53
VII. Der Mythos ist eine personhafte Form	66
VIII. Der Mythos hat keinen spezifisch religiösen Ursprung	89
IX. Der Mythos ist kein Dogma	99
X. Der Mythos ist kein historisches Ereignis als solches	135
XI. Der Mythos ist Wunder	141
XII. Zusammenfassung aller dialektischen Momente des Mythos in Hinblick auf den Wunderbegriff	172
XIII. Endgültige dialektische Formel	182
XIV. Übergang zur realen Mythologie und die Idee einer ab- soluten Mythologie	185
Anmerkungen des Herausgebers	203
Personenregister	208

EINLEITUNG
Mythos, Sprache und Kunst im Frühwerk
Aleksej Losevs

In seiner 1930 in Moskau erstmals veröffentlichten, 1990 neu auf gelegten »Dialektik des Mythos«¹ geht es dem russischen Philosophen und klassischen Philologen Aleksej Losev (1893-1988) darum, die Kategorien und Strukturen des mythischen Bewußtseins umrißhaft herauszuarbeiten und dieses gegenüber einer neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Weltansicht als gleichberechtigte Form der Weltdeutung zu legitimieren.

Drei Konzeptionen des Mythos waren dabei für Losev von exemplarischer Bedeutung:

1. Die Arbeit des Neukantianers Ernst Cassirer über »Das mythische Denken«, die 1925 als 2. Teil der in der Sowjetunion der zwanziger Jahre höchst einflußreichen »Philosophie der symbolischen Formen« erschienen ist;²
2. die Theorien des Symbols und des Mythos, wie sie Schelling in seiner »Philosophie der Kunst« und später in der »Philosophie der Mythologie« expliziert hat;³
3. und schließlich — für den heutigen Leser überraschend — die Rekonstruktion der antiken Mythologie aus der Perspektive des Neuplatonikers Proklos.⁴

¹ A. Losev: Dialektika mifa. Moskva 1930. Nachdruck in: A. Losev: Iz ran-nich proizvedenij (Aus dem Frühwerk). Moskva 1990. S.391–655. Diese Neuauflage enthält kompetente Kommentare von L. A. Gogotišvili, auf die in der vorliegenden Ausgabe öfters zurückgegriffen wird.

² E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Darmstadt, 8. unv. Auflage, 1987. Losev weist schon in der »Dialektik der künstlerischen Form« von 1927 auf die Affinität seiner Mythos-Theorie gegenüber derjenigen Cassirers hin. Vgl. A. Losev: Dialektika chudožestvennoj formy. Moskva 1927. Nachdruck: München 1983. S. 151 ff. (Künftig zitiert: DKF).

³ F.W.J. Schelling: Philosophie der Kunst. In: Sämtliche Werke, 1. Abt., 5. Bd, Stuttgart und Augsburg 1859. Nachdruck: Darmstadt 1966. Ders.: Philosophie der Mythologie. In: Sämtliche Werke, 2. Abt., 1. u. 2. Bd., Stuttgart und Augsburg 1856 u. 57. Nachdruck: Darmstadt 1966. Losevs Bezugnahme auf Schellings Theorie des Mythos findet sich in DKF 151.

⁴ Proklos' Metaphysik der All-Einheit bildet für Losev den Höhepunkt des antiken Neuplatonismus, den er — unter den Bedingungen der Moderne — re-stituieren will. Seine hohe Einschätzung von Proklos' Mythos-Theorie findet sich in DKF 150.

Deutet die Orientierung an Cassirer darauf hin, daß der Mythos zum Gegenstand einer wissenschaftlich-distanzierenden Analyse gemacht wird, so spricht Losevs Rückgriff auf Proklos dafür, daß er die Rehabilitierung des mythologischen Weltverständnisses der Antike anstrebt. Hier trifft er sich mit der ästhetizistischen Wiederbelebung antiker Mythen im russischen Symbolismus, insbesondere durch den von ihm hochgeschätzten Vjačeslav Ivanov, der – von Nietzsches »Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« inspiriert – den Kult des sterbenden und wiederauferstehenden Dionysos kulturgeschichtlich und philosophisch analysiert sowie lyrisch gestaltet hat.⁵ Sofern Losev schließlich seine Position mit derjenigen Schellings in dessen »Philosophie der Mythologie« identifiziert,⁶ die als Vorstufe einer »Philosophie der (jüdisch-christlichen) Offenbarung« konzipiert ist, erwartet man auch in Losevs Text eine Überhöhung und Relativierung der antiken Götterwelt durch das Christentum. Tatsächlich wird diese Erwartung im Schlußkapitel der »Dialektik des Mythos« eingelöst, wo der Autor sein christliches Weltverständnis in der verschlüsselten Form einer »absoluten Mythologie« expliziert.

Unmittelbar nach Erscheinen des Buches wurde Losev im April 1930 verhaftet. Den Ausschlag gab – neben der Orientierung an den »idealistischen« Konzeptionen des Neuplatonismus, des deutschen Idealismus, des Neukantianismus und der Phänomenologie Edmund Husserls – die Propagierung einer christlichen Philosophie im Geiste der Ostkirche. Aber schon allein folgende Charakterisierung der Phraseologie des marxistischen Klassenkampfes hätte Losevs Inhaftierung zur Folge gehabt: »Vom Standpunkt der kommunistischen Mythologie aus geht nicht nur ›ein Gespenst um in Europa, das Gespenst des Kommunismus‹, [...] sondern ›es wimmelt auch von konterrevolutionären Scheusalen‹, ›es heulen die Schakale des Imperialismus‹, ›die Hydrn der Bourgeoisie fletschen ihre Zähne‹ [...] Außerdem finden sich hier überall ›dunkle Mächte, die finstere Reaktion, die schwarze Rotte der Dunkelmänner‹, und in dieser Finsternis ›die Morgenröte, der Weltenbrand, die Rote Fahne der Rebellion.‹ Was für Bilder! Und dann zu behaupten, der Kommunismus sei bar jeder Mythologie!«⁷

⁵ Vgl. V. Ivanov: *Dionisijsstvo i pradiionisijsstvo* (Dionysischer und prädionysischer Kult). Baku 1923. Hier geht Ivanov auf die Unterscheidung des Dionysischen und Apollinischen ein, wie sie sich bereits bei Proklos findet. Losev bespricht diese Textpassage in seiner Arbeit »Der antike Kosmos und die moderne Wissenschaft«. Vgl. *Antičnyj kosmos i sovremennaja nauka*. Moskva 1927. S.265 ff.

⁶ Vgl. DKF 151: »[...] unsere Lehre vom Mythos ist im Grunde auch diejenige Schellings.« Diese Behauptung bezieht sich auf die Potenzenlehre in der 16. und 17. Vorlesung der »Einleitung in die Philosophie der Mythologie«.

⁷ S.u. S. 96.

Losevs Buch über den Mythos ist ein äußerst komplexes Gebilde. Auf der Ebene des theoretischen Diskurses ist es — wie die meisten seiner systematischen Werke der zwanziger Jahre — zweigeteilt in eine vorbereitende, deskriptiv-phänomenologische Analyse des mythischen Bewußtseins und eine dialektische Theorie desselben: auf eine schrittweise Herausarbeitung der Differenzen des Mythos gegenüber Wissenschaft, Dichtung, Metaphysik usw. folgt der dialektische Aufweis des inneren Zusammenhangs der so gewonnenen Merkmale in einer »einheitlichen und unteilbaren Struktur«.⁸

Sofern die meisten Thesen des phänomenologisch-dialektischen Diskurses anhand von Beispielen aus den Bereichen der Dichtung, Wissenschaft, Religion und Politik illustriert werden, enthält die »Dialektik des Mythos« neben literaturgeschichtlichen Exkursen zur russischen Literatur und Lyrik des 19. und 20. Jahrhunderts⁹ wissenschaftsgeschichtliche Überlegungen zum Verhältnis der Einsteinschen Relativitätstheorie zur Newtonschen Physik.¹⁰ Auch kommen in mehr oder weniger ironisch gefärbten Textpassagen zeitgenössische Ideologien zu Wort, angefangen von der innermarxistischen Diskussion um die Möglichkeit des Sozialismus in einem einzigen Land¹¹ bis hin zu Stellungnahmen russisch-orthodoxer Kirchgänger zu Fragen des Gottesdienstes und der Mode.¹²

In einer Reihe bedeutsamer Exkurse geht Losev schließlich über eine bloße Illustration seiner theoretisch-distanzierenden Analysen des mythischen Bewußtseins hinaus, indem er nicht nur die Allgegenwärtigkeit des Mythos in Alltag und Wissenschaft behauptet, sondern auch eine Rehabilitierung eines christlich-mythologischen Weltverständnisses gegenüber der Rationalität neuzeitlicher Wissenschaft propagiert. Hier nimmt der russische Philosoph aktuelle Fragestellungen zum Verhältnis von Moderne und Mythos vorweg, worauf weiter unten noch eingegangen werden soll.

1. *Losevs Leben und Werk*

Aleksej F. Losev wurde am 23.9. (d.h. am 11.9. alten Stils) 1893 in Novočerkassk am Don geboren. Sein Vater war Gymnasiallehrer für Mathematik und Physik, quittierte jedoch bald den Schuldienst, um

⁸ S.u. S. 65.

⁹ S.u. S. 29f., 50-52.

¹⁰ S.u. S. 195.

¹¹ S.u. S. 78.

¹² S.u. S. 61, 97.

als Berufsmusiker weiterzuarbeiten. Er verließ die Familie, als Aleksej drei Jahre alt war, so daß die aus dem geistlichen Milieu der russisch-orthodoxen Kirche stammende Mutter für Losevs frühe Entwicklung bestimmend wurde.

Von 1903 bis 1911 besuchte er das humanistische Gymnasium in Novočerkassk, wo sein Hauptinteresse den klassisch-philologischen Fächern, der Mathematik und der (autodidaktisch angeeigneten) Astronomie galt. Früh fühlte er sich durch die Philosophie Vladimir Solov'evs angezogen, deren Leitgedanke von der dialektischen Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen für sein weiteres philosophisches Denken wegweisend geworden ist.

Von 1911 bis 1915 studierte Losev an der historisch-philologischen Fakultät der Moskauer Universität. Seine akademischen Lehrer in Philosophie bzw. Psychologie waren L.M. Lopatin (1855–1920) und G.I. Čelpanov (1862–1936), in der klassischen Philologie der Gräzist N.I. Novosadskij (1859–1941). In den Seminaren von Čelpanov und Gustav Špet (1879–1937) wurde Losev mit Husserls »Logischen Untersuchungen« bekannt gemacht. Seit 1911 besuchte er die »Psychologische Gesellschaft« und die »Religiös-philosophische Solov'ev-Gesellschaft«, wo er mit so bedeutenden Repräsentanten der russischen Philosophie wie N. A. Berdjaev, S. L. Frank und P. A. Florenskij kommunizierte, die einen tiefergehenden Einfluß auf sein Denken ausgeübt haben als die Moskauer Philosophieprofessoren. Besonders bedeutsam war für ihn damals die Begegnung mit dem Dichter und Theoretiker des russischen Symbolismus und hervorragenden Kenner der Antike, Vjačeslav Ivanov, der Losevs Verständnis von Dichtung und Mythos nachhaltig beeinflußt hat.

Knapp vor Beginn des 1. Weltkriegs studierte er in Berlin — dies sollte sein einziger Auslandsaufenthalt bleiben. 1915 legte er seine Magisterarbeit über »Die Psychologie des Aischylos« der Moskauer Universität vor, 1916 veröffentlichte er seine erste philosophische Schrift unter dem Titel »Der Eros bei Platon«.¹³ In der Zeit nach der Oktoberrevolution war Losev — unter immer schwierigeren politischen Bedingungen — in verschiedenen Bereichen des gesellschaftlich-kulturellen Lebens tätig: Von 1919 bis 1921 wirkte er als Professor für klassische Philologie an der Universität von Nižnij Novgorod, von 1921 bis 1930 leitete er die Abteilung für Ästhetik an der »Staatlichen Akademie der

¹³ A. Losev: *Ėros u Platona*. In: *Jubilejnyj sbornik professoru G.I. Čelpanovu ot učastnikov ego seminariev v Kieve i Moskve* (Festschrift für Prof. G.I. Čelpanov von den Teilnehmern seiner Seminare in Kiew und Moskau). Moskva 1916. S.52–79. Dieser Text wurde nachgedruckt in: *Voprosy filosofii* 1988. Nr.12. S.121–139.

Kunstwissenschaften« (GACHN) und hielt von 1922 bis 1930 kunsttheoretische Vorlesungen am Moskauer Konservatorium.

Spätestens zu Beginn der zwanziger Jahre gelangte Losev unter den Einfluß der Theologie des »imjaslavie« (der »Preisung des Gottesnamens«), einer in der griechischen und russischen Orthodoxie umstrittenen Strömung, die auf den Hesychasmus und Gregor von Palamas zurückging und damals in Kreisen der Moskauer Intelligenz Beachtung fand. Gemeinsam mit P. A. Florenskij¹⁴ hat Losev diese theologische Konzeption zu explizieren versucht. Auf dem Hintergrund des »imjaslavie« ist auch sein philosophisches Hauptwerk, die 1923 im wesentlichen beendete »Philosophie des Namens«, zu verstehen, derzufolge das Wesen eines Seienden in seinen Energien, insbesondere in seinen Namen, manifest wird, dies in der Weise, daß das Wesen im Namen zugleich verborgen bleibt.

1922 heiratete Losev die Astronomin und Mathematikerin Valentina Michajlovna Sokolova. Sie unterstützte ihren Mann bei der Abfassung und Veröffentlichung seiner Arbeiten zur antiken Philosophie- und Kulturgeschichte, zu Sprache, Kunst und Mythos.¹⁵ Trotz ihrer Orientierung am antiken Neuplatonismus, an der Patristik, am deutschen Idealismus und an Husserls Phänomenologie konnten diese Schriften zwischen 1927 und 1930 in Moskau veröffentlicht werden. Sie sind im Selbstverlag erschienen und mußten doch in Hinblick auf Eingriffe der sowjetischen Zensur abgefaßt werden, ein Umstand, unter dem ihr Autor außerordentlich litt. Als er sich Anfang 1930 dazu entschloß, seine »Dialektik des Mythos« ohne die Streichungen des Zensors zu publizieren, war dies der Auftakt zu einer öffentlichen Kampagne gegen den »Idealisten« und »Klassenfeind« Losev, deren Höhepunkt der Auftritt von L. M. Kaganovič am 16. Parteitag bildete.

Auf die Verhaftung des Philosophen am 18. IV. 1930 folgte eine 17monatige Untersuchungshaft im gefürchteten Lubjanka-Gefängnis des Staatssicherheitsdienstes, davon viereinhalb Monate in Einzelhaft. Losev wird als Mitglied eines »kirchlich-politischen Zentrums« zu zehn Jahren Lagerhaft verurteilt. Es folgt der Abtransport in ein Arbeitslager für den Bau des Weißmeer-Ostseekanals (Belmorbaltlag), wo sich

¹⁴ Zum Leben und Werk von P. A. Florenskij (1882–1937), der in der neueren philosophischen und theologischen Diskussion in Rußland eine große Rolle spielt, vgl. U. Werner: Pavel Florenskij: Lebensspuren. In: P. Florenskij: Die Ikonostase, übers. u. hrsg. von U. Werner. Stuttgart 1990. S. 7–23.

¹⁵ Zu den frühen, zwischen 1916 und 1930 erschienenen Schriften Losevs vgl. A. Haardt: Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei G. Špet und A. Losev. München 1992. Zum geistes- und philosophiegeschichtlichen Kontext von Losevs Denken vgl. W. Goerd: Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. Freiburg/München 1984. S. 471–686.

Losevs Gesundheit, insbesondere sein Sehvermögen, rapide verschlechtert. Schließlich wird er aufgrund seiner Invalidität und unter Fürsprache einflußreicher Persönlichkeiten, insbesondere von M. Gor'kij's Ehefrau, E.P. Peškova, und Lenins Schwester, M.I. Ul'janova, im Herbst 1933 aus der Lagerhaft entlassen.

Nach der Rückkehr aus dem Lager folgte eine »Schweigeperiode« bis zum Jahre 1953, in der Losev — mit Ausnahme einer Textauswahl aus Nikolaus Cusanus (1937) und einer Arbeit über Polyklet (1939) — nichts veröffentlichen konnte. Er arbeitete in dieser Zeit an verschiedenen sowjetischen Bildungsinstitutionen, wobei ihm der Umstand zugute kam, daß der 1921 in Schulen und Universitäten verbotene Latein- und Griechischunterricht 1934 wieder eingeführt worden war. Aufgrund seiner bisherigen Publikationen wurde ihm 1943 der Titel eines Doktors der Philologie »honoris causa« verliehen. Von 1942 bis 1944 war Losev Professor am Lehrstuhl für Logik an der Moskauer Staatlichen Lomonosov-Universität, der ihm jedoch wegen »Propagierung Hegelschen Denkens« entzogen wurde. Seit 1944 lehrte er am Moskauer Staatlichen pädagogischen Lenin-Institut als Professor für klassische Philologie und allgemeine Sprachwissenschaft.

Nach dem Tod seiner ersten Frau im Jahre 1954 heiratete Losev 1956 die Altphilologin Aza A. Tacho-Godi, Professorin für klassische Philologie an der Moskauer Universität (MGU). Sie ermöglichte ihrem seit 1947 endgültig erblindeten Mann die weitere wissenschaftliche Arbeit. Seit 1953 hat Losev in den Bereichen der antiken und neuzeitlichen Philosophie und Literatur, der Sprach- und Literaturwissenschaft, der Ästhetik und Musiktheorie und anderen Forschungsgebieten an die 400 Arbeiten, darunter 34 Bücher veröffentlicht.¹⁶ Sein Hauptwerk ist die 8-bändige »Geschichte der antiken Ästhetik«, die eigentlich eine umfassende Philosophie- und Kulturgeschichte der griechischen und römischen Antike darstellt (7 Bände sind davon bereits publiziert).

Aleksej Losev ist am 24. Mai 1988 gestorben.

Seit dem Tode Losevs sind in der Sowjetunion und in der GUS wichtige Materialien veröffentlicht worden, welche den biographischen Hintergrund und die philosophische Bedeutung seines Frühwerks immer deutlicher werden lassen. Die »Philosophie des Namens«, die »Musik als Gegenstand der Logik« und die »Dialektik des Mythos« sind 1990 neu herausgegeben worden. Auch wird die Frage nach dem Übergang von Losevs idealistischem Früh- zum marxistisch orientierten Spätwerk differenzierter gestellt. Früher hatte man die Schweigepe-

¹⁶ Vgl. dazu die im Moskauer Jahrbuch »Kontekst« veröffentlichte Bibliographie (Kontekst 1990. S. 55–63).

riode des Philosophen in den dreißiger und vierziger Jahren als »schwierigen Weg zum Marxismus« gedeutet,¹⁷ in neueren Veröffentlichungen wird eine pragmatisch motivierte äußerliche Anpassung angenommen, ohne die ein wissenschaftliches Arbeiten in den sowjetischen Bildungsinstitutionen in der Tat nicht möglich war.

Nun hat Losev selber noch in Interviews der achtziger Jahre darauf hingewiesen, daß Engels' »Dialektik der Natur« und Lenins »Philosophische Hefte« sein eigenes, für ihn selber spezifisches Verständnis der marxistischen Dialektik bestimmt hätten.¹⁸ Wie tiefgreifend diese — sicherlich auch pragmatisch motivierte — Orientierung an Engels' und Lenins Dialektikverständnis wirklich gewesen ist, läßt sich nur durch einen systematischen Vergleich von Losevs Auffassung und Durchführung dialektischer Denkweisen in seinem idealistischen Frühwerk und seinen späten Schriften deutlich machen. Doch wie stark sein Denken auch durch seine Einpassung in ein ihm fremdes gesellschaftlich-ideologisches System transformiert worden sein mag, daß bestimmte Leitgedanken seiner früheren Philosophie bis zuletzt für ihn bestimmend gewesen sind, dafür spricht die Wiederaufnahme seiner frühen Beschäftigung mit Vladimir Solov'evs Metaphysik der All-Einheit in seinen letzten Lebensjahren.¹⁹

2. Sprache und Mythos

Das Mythische in einem weiten Sinn bestimmt Losev anhand der personalen Begegnung mit demjenigen, der zum Thema mythischer Rede wird. Mythisch ist der lebendige Gesamteindruck, den eine Person — oder eine personal aufgefaßte Sache — in einer solchen Begegnung in mir hinterläßt. Mythen sind Erzählungen, in denen Ereignisse zur Sprache kommen, die für die betreffende Person bezeichnend sind. Die Art und Weise, in der ich den Anderen mit seinem Namen anspreche, bildet dabei den Schlüssel für das Verständnis dieser mythischen Erzählungen,²⁰ denn im Namen sind Losev zufolge jene für

¹⁷ Vgl. Bol'saja sovetskaja ěnciklopedija. T.XV. Moskva 1974 S. 29–31.

¹⁸ Vgl. V. Erofeev: A.F. Losev: V poiskach smysla (Auf der Suche nach dem Sinn). In: Voprosy literatury 1985, Nr.10. S. 205–231.

¹⁹ Knapp vor seinem Tod beendete Losev die umfassende Monographie über »Vladimir Solov'ev und seine Zeit« (Vl. Solov'ev i ego vremja. Moskva 1990). Zu erwähnen ist auch die 1988 erschienene, mit A. Gulyga veranstaltete zweibändige Ausgabe von Werken Solov'evs.

²⁰ Eine Theorie des (magisch verwendeten) Namens bildet auch das Zentrum der bahnbrechenden Arbeit Hans Blumenbergs über die »Arbeit am Mythos«. Vgl. bes. das Kapitel über das »Einbrechen des Namens in das Chaos des Unbenannten« (H. Blumenberg: Arbeit am Mythos. Frankfurt/Main 1979. S. 40–67).

die Person wesentlichen Daseinsmöglichkeiten mitgemeint, die dann erzählerisch expliziert werden. Dieser Mythosbegriff umfaßt ein weites Spektrum von Erzählformen. Am unteren Ende steht jede beliebige Erzählung, sofern sie das Charakteristische einer Person zum Ausdruck bringt, am oberen Ende steht die »wunderbare«, dem Gewohnten und Vertrauten widerstreitende Geschichte, wobei das Wunderbare darin besteht, daß die Handlungsweise einer Person ihre äußersten Möglichkeiten zur Erscheinung bringt. Von hier schreibt sich das Phantastische jedes Mythos (im engeren Sinn) her, sofern jenes Optimum in der Empirie nie realisiert ist.²¹

Losevs Theorie des Mythos als erzählerische Entfaltung des im Namen Vermeinten ist bereits in der 1927 publizierte »Philosophie des Namens« greifbar.²² Was hier andeutungsweise ausgesprochen wurde, erfährt in der »Dialektik des Mythos« seine ausführliche Bestimmung. Umgekehrt wird der hier kaum thematisierte sprachphilosophische und ontologische Rahmen von Losevs Mythos-Theorie in der »Philosophie des Namens« systematisch entfaltet. Er soll im folgenden kurz vorgestellt werden.

Grundlegend in Losevs Sprachphilosophie ist eine ganz bestimmte Konzeption des Verhältnisses der Worte zu den durch sie bezeichneten Sachen, derzufolge das Wesentliche derselben in den Worten sowohl zum Ausdruck kommt als auch durch sie verdeckt wird. Seiner platonischen Orientierung entsprechend denkt Losev dabei die Worte nach dem Modell von Namen (Eigen- und Gattungsnamen). Die Aufgabe der philosophischen Reflexion auf Namen bzw. Worte besteht darin, durch Aufdeckung von Vieldeutigkeiten und Vagheiten des vorgegebenen Sprachgebrauchs das Wesentliche einer Sache zur größtmöglichen Deutlichkeit zu bringen, was immer zugleich bedeutet, die prinzipielle Inadäquatheit sprachlicher Bestimmung gegenüber diesem Wesentlichen sichtbar zu machen.

Das Wesentliche einer Sache, sofern es zur Erscheinung gelangen kann und begrifflich fixierbar ist, nennt Losev deren Eidos. Dabei sieht er es als Verdienst der Husserlschen Phänomenologie an, dieses antike Konzept, das in der zeitgenössischen Philosophie in Vergessenheit geraten sei, in Erinnerung gebracht zu haben.²³ Die eideitische Phänomenologie wird von Losev als jene moderne Form philosophischen Bewußtseins rezipiert, die den Rückweg in die Antike,

²¹ S.u. S. 156 f.

²² A. Losev: *Filosofija imeni*. Moskva 1927. Nachdruck in: A.F. Losev: *Iz ran-nich proizvedenij* (Aus dem Frühwerk). Moskva 1990. S. 9–192. Zitiert wird künftig die 1. Auflage unter »PhN«.

²³ Vgl. A. Losev: *Antičnyj kosmos* [...] (wie Anm.5). S. 16–17.

insbesondere in das neuplatonische Denken von Plotin und Proklos, ermöglichen soll.

Losev hat den neuplatonischen Eidosgedanken rezipiert, in den auch Züge des Aristotelischen Formbegriffs eingegangen sind. Das Eidos ist demnach als Organisationsprinzip des sinnlich-materiellen Seins gedacht, in dem es zur Erscheinung gelangt. Zugleich weist im Neuplatonismus jedes einzelne Eidos auf jene grundlegende Einheit — auf das Eine bzw. den Nous — zurück, die sich im System eidetischer Formen manifestiert, ohne in dieser Manifestation aufzugehen.

Die Frage nach der allgemeinen Struktur eines Eidos, das den Zusammenhang zwischen Sprache und Wirklichkeit (als Welt der Referenten) vermitteln soll, bildet das Zentrum von Losevs Sprachphilosophie. Leitend ist dabei die Frage, was notwendigerweise impliziert ist, wenn ein bestimmtes Seiendes gedacht wird. Der wechselseitige Zusammenhang der so entwickelten Kategorien macht die Wesensstruktur, das Eidos eines Seienden aus, das in seinem Namen zum Ausdruck kommt.

Der Gedanke, daß etwas, daß ein Gegenstand ist, bedeutet zunächst, daß er sich als ein bestimmter von Anderem unterscheidet. Als mit sich identischer grenzt er sich gegen einen Hintergrund aus. Er ist in sich bestimmt, enthält damit eine Mehrzahl von Bestimmtheiten, die in der Definition des entsprechenden Gegenstandes explizierbar sind. Insofern ist der Gegenstand nicht bloß von Anderem, sondern ebenso »von sich selbst unterschieden«. Genauer gesprochen, unterscheidet er sich als Ganzes von seinen Momenten, sofern sie jeweils für sich genommen werden; er ist mit ihnen identisch, sofern diese Momente zusammengedacht werden. Somit sind die Kategorien des Seienden, der Identität und des Unterschiedes konstitutiv für das Eidos einer Sache. Dieses wird von Losev als eine sich dynamisch entfaltende Struktur verstanden: Sofern ein Seiendes gegen Anderes ausgegrenzt und bestimmt ist, ruht es in sich; als ein Ganzes, das in seinen Einzelmomenten präsent ist, ist es in sich bewegt. Durch solche und ähnliche Gedankengänge werden die von Platon im Spätdialog »Der Sophist« dialektisch entwickelten fünf obersten Kategorien:²⁴ das Seiende, die Bewegung, die Ruhe, die Identität und der Unterschied, von Losev als jene Bestimmungen aufgewiesen, welche für die Wesensstruktur jedes Gegenstandes konstitutiv sind.

Das so konzipierte Eidos weist in zwei Richtungen über sich hinaus: als in sich einheitliche Struktur ist es durch ein organisierendes Prinzip begründet, durch eine uranfängliche Einheit, die höher liegt als das Eidos selbst. Es ist das Überseiende, das Ur-Eine, der in sich

²⁴ Vgl. Platons »Sophistēs« 249e–255e.

differenzlose Grund, der sich in die Vielheit bestimmter Wesensstrukturen ausdifferenziert.

Auf der anderen Seite ist jedes Eidos Wesen von etwas, es ist ein Allgemeines, das mehreren Individuen gemeinsam ist, das eines »Faktums« bedarf, in dem es sich realisiert. So ergibt sich für den russischen Platoniker in der Ausmessung dessen, was zu jedem Denkbaren notwendigerweise gehört, eine Vierheit von Prinzipien, eine Tetraktide:²⁵

- A. Das schlechthin Eine (odno)
- B. Die in sich organisierten, voneinander abgegrenzten und aufeinander bezogenen eidetischen Gestalten
- C. Das Werden, der wechselseitige Übergang der eidetischen Gestalten ineinander und ihre Weiterbestimmung zur intelligiblen Struktur eines bestimmten Individuums
- D. Dieses individuelle »Faktum« selbst, das »Gewordene«, welches die Trias von Einem, Eidos und Werden »trägt«.

Der Name bzw. das Wort ist als Ausdruck des so konzipierten Eidos zu verstehen. Die Worte sind dabei mehr oder weniger imstande, die Sachen bzw. das Wesentliche an ihnen zur Darstellung zu bringen. »Das Geheimnis des Wortes besteht darin [...], der Ort zu sein für die intime und bewußte Begegnung mit dem inneren Leben des Gegenstandes.«²⁶

Die möglichen »Begegnungen« zwischen Worten und Sachen werden in der »Philosophie des Namens« in einem radikalen Perspektivenwechsel nachgezeichnet: Zunächst analysiert Losev aus der Perspektive des Sprechenden und Verstehenden die Struktur des Wortes bzw. des sprachlichen Ausdrucks sowie die Art und Weise, in der man sich über dessen Bedeutung auf die jeweilige Sache bezieht. In der Folge wird umgekehrt das Wort vom Wesen der Sache her als dessen Selbstdarstellung interpretiert. Losev verläßt die Perspektive der Subjektivität, um im Horizont einer onto-theologischen Fragestellung die ganze hierarchisch geordnete Stufenleiter des Seienden als Selbstaussprache des Absoluten auszulegen (oder — wie es in Anspielung auf die Gedankenwelt der griechischen Patristik heißt — als Manifestation der »Energien« der »Ersten Wesenheit«). Das menschliche Sprechen und Denken erscheint jetzt als die höchste »Stufe des Wortes«, in dem sich das Absolute ausspricht.

In diesem umfassenden Modell von Sprache und Wirklichkeit kommt dem Mythos ein zentraler Stellenwert zu. Für das jeweilige Eidos ist der Mythos die ursprünglichste und umfassendste Aus-

²⁵ Vgl. DKF 9–13.

²⁶ PhN 47.

drucksform, der gegenüber alle begrifflichen und theoretischen Bestimmungen sekundär sind.²⁷ »Mythisch« ist der lebendige Gesamteindruck, den eine Sache bzw. Person in der Kommunikation mit ihr hinterläßt. Erst auf dem Hintergrund des in dieser Begegnung mythisch aufgefaßten Eidos ergeben sich alle anderen, theoretisch-begrifflichen und alltagssprachlichen Bestimmungen.

3. Kunst und Mythos

Aufschlußreich für die Frage nach der spezifisch mythologischen Ausdrucksform eines Eidos sind Losevs Bemerkungen über das Verhältnis von Kunst und Mythos in seiner »Dialektik der künstlerischen Form« (1927).²⁸ Hier führt er den Schlüsselbegriff des Symbols ein, worin er der — auch für den russischen Symbolismus bestimmenden — Tradition der romantischen Ästhetik, insbesondere Schellings Vorlesungen zur »Philosophie der Kunst«, folgt. Kunstwerke werden von Losev als symbolische Artikulationen mythischer Anschauungen bestimmt. Mythisch ist dabei die dem künstlerischen Schaffen zugrundeliegende Sichtweise des Darzustellenden, symbolisch hingegen die für Kunst spezifische Ausdrucksweise des mythisch Aufgefaßten.²⁹ Wie die antiken Götter als lebendige Individualisierungen platonischer Ideen interpretiert werden konnten, so ist nach Losev jedes Eidos (in seiner individuellen Verkörperung) als lebendiges Wesen auffaßbar und kann insofern mythologisch gedeutet werden. Poetische Bilder wie »karge Wüste«, »dürstende Steppen« führt Losev als Beispiele für jene beseelende Auffassung an, die nicht nur in der Kunst, sondern auch in der Alltagssprache wirksam ist.³⁰

Das im künstlerischen Schaffen vorausgesetzte mythische Bewußtsein trägt Züge der ästhetischen Einstellung, wie sie im deutschen Idealismus, insbesondere bei Kant und Schiller, expliziert worden ist. Dabei geht es um ein Verhältnis zum Angeschauten, das sich sowohl

²⁷ Vgl. PhN 218 ff.: »[...] auf dem Hintergrund des Mythos oder des mythischen Namens hebt sich ein anderes, abstrakteres, aber nicht weniger reales und notwendiges Moment des Mythos und des Namens ab — das Eidos (im engen Sinn) und die kategoriale Bestimmtheit seines Sinngehalts.«

²⁸ Zu Losevs ästhetischer Theorie vgl. N.V. Byčkov: *Vyraženie kak glavnyj princip estetiki* (Der Ausdruck als Leitprinzip der Ästhetik). In: A.F. Losev i kul'tura XX veka (Losev und die Kultur des 20. Jh.). Moskva 1991. S. 29–37. A. Haardt: Die Kunsttheorie Aleksej Losevs. Grundzüge und Voraussetzungen. In: A.F. Losev: *Dialektika chudožestvennoj formy*. Moskau 1927. Nachdruck: München 1983. S. XIII–XXVIII.

²⁹ Vgl. DKF 26.

³⁰ Vgl. DKF 63.

von der theoretisch-objektivierenden Erkenntnis von Wirklichem als auch vom rein pragmatischen Interesse an dessen Verwertung unterscheidet und dabei Erkennen und Wollen, theoretische und praktische Einstellung in deren Einheit aufzuheben vermag. Die in dieser harmonisch-lebendigen Verfassung der Subjektivität, im »reinen Gefühl«, als beseelt erfahrene und insofern mythologisierte Wirklichkeit wird jedoch nicht nur in Kategorien der neuzeitlichen Ästhetik, sondern ebenso im Horizont des antiken Neuplatonismus ausgelegt: Nur weil sich das Absolute als lebendig-geistiges Sein durch die eidetischen Gestaltungsprinzipien in jedem Seienden ausspricht, kann dieses vom Menschen »mythologisch«, d.h. als lebendige Wirklichkeit gedeutet werden.³¹

Das Spezifische der künstlerischen Form besteht nun darin, daß nur sie die mythologisch erfahrene Welt zur Gänze und adäquat auszudrücken vermag. Diese vollkommene Einheit von Ausdrucksform und ausgedrücktem Gehalt bezeichnet Losev als Symbol. Der symbolische Charakter, die völlige Übereinstimmung der künstlerischen Form mit dem in ihr Dargestellten, besagt zunächst, daß jedes der durch sie formierten materiell-sinnlichen Elemente eine darstellende Funktion ausübt und insofern über sich hinausweist und daß es darin zugleich als sinnliche Qualität zu wirklicher Geltung und Eigenbedeutung gelangt.³² Ein weiteres Merkmal der künstlerischen Form als einer symbolischen Struktur besteht darin, daß der gedankliche Gehalt eines Kunstwerks nicht von seiner künstlerischen Darstellung abgelöst und unabhängig von ihr formuliert zu werden vermag. Die Leitidee einer Erzählung z.B. ist nur in ihrer erzählerischen Realisierung präsent und wird verfehlt, wenn sie in einer wissenschaftlich-objektivierenden Weise zum Ausdruck gebracht werden soll. Schließlich ist es der symbolischen Darstellung wesentlich, das ausgedrückte Eidos in seiner Unauslotbarkeit zur Darstellung zu bringen. Das einzelne Eidos als beschränkte Manifestation des letztlich unbestimmbaren und unfäßlichen Einen wird so in seiner Transparenz zu seinem unausdrückbaren Ursprung dargestellt.³³ Die Unauslotbarkeit des Symbols besteht nicht nur in bezug auf das neuplatonische Prinzip des Einen.

³¹ Vgl. DKF 18: Der Mythos ist Ausdrucksform der (oben besprochenen) Tetraktide, des absoluten, sich in die Mannigfaltigkeit eidetischer Formen entfaltenden Seins, sofern es sich als erkennendes, wollendes und fühlendes Sein seiner selbst bewußt ist.

³² Vgl. DKF 163.

³³ Vgl. dazu die paradoxe Formulierung in DKF 80: »Ein Symbol setzt voraus, daß das Urbild, dessen Abbild es ist, [...] unausdrückbar ist. Ein Symbol setzt voraus, daß sich dieses nicht Ausdrückbare in ihm entfaltet und zum Ausdruck bringt.«

Auch vom neuzeitlichen Gesichtspunkt der Subjektivität aus gesehen, ist ein Symbol nach Losev insofern unausschöpflich, als es in den wechselnden Perspektiven seiner Rezeption eine immer neue Bedeutung erhalten kann, wobei es gleichzeitig als mit sich identisches ver meint ist.

Während sich Losev in der »Dialektik der künstlerischen Form« auf die Affinität von Mythos und Kunst bzw. Dichtung konzentriert und die mythische Sichtweise als Grundlage künstlerischen Schaffens einführt, kommt es ihm in der »Dialektik des Mythos« auf die Differenz von Mythos und Dichtung an. Zwar wird auch hier — am Beispiel russischer Lyrik des 19. Jahrhunderts — die jeweilige Auffassung der Natur als mythologischer Untergrund von Kunst und Dichtung vorgestellt,³⁴ doch versucht Losev, den Mythos im engeren Sinn von den in der Literatur wirksamen Kunstmythen abzugrenzen: Während der Dichter und sein Publikum unverbindliche Fiktionen spielerisch entwerfen bzw. nachvollziehen, kommt den mythischen Erzählungen Verbindlichkeit zu im Kultus und im Alltagsleben.

Schon anhand der hier kursorisch referierten Überlegungen Losevs zum Verhältnis von Mythos, Sprache und Kunst läßt sich eine grundsätzliche Schwierigkeit seiner Mythos-Theorie verdeutlichen: Einerseits geht es in ihr um den spezifischen Unterschied der mythischen Auslegung von Welt gegenüber ihrer Deutung in der Sprache (des Alltags und der Wissenschaft) und in den Werken der Kunst, auf der anderen Seite tragen Sprache und Kunst bei Losev von vornherein mythische Züge. Jeder Name enthält das Wesentliche einer Sache und wird geradezu als Selbstaussprache der benannten Sache ausgelegt. Doch genau dies, »daß der Name das Wesen nicht nur bezeichnet, sondern daß er das Wesen selbst ist und daß die Kraft des Wesens in ihm beschlossen liegt [...], gehört zu den Grundvoraussetzungen der mythischen Anschauung selbst.«³⁵ Jedes Kunstwerk ist die symbolische Artikulation einer mythischen Sichtweise, und doch müssen mythologische und künstlerische Erzählweisen voneinander abgegrenzt werden. Diese Aporetik wiederholt sich im Verhältnis der (Einzel-)Wissenschaften zum Mythos, sofern der mythischen Denkweise jede Form rationaler Begründung abgesprochen wird und andererseits den Wissenschaften, insbesondere der neuzeitlichen Naturwissenschaft, selber mythische Grundhaltungen zugeordnet werden. Die Voraussetzung rationaler Begründbarkeit — dies ist die Pointe

³⁴ S.u. S. 50ff., wo die Sichtweise und Charakterisierung von Mond und Sonne in der Lyrik Puškins, Tjutčevs und Baratynskijs als deren »Mythologie« vorgestellt wird.

³⁵ E. Cassirer: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt 1983. S. 74.

VORWORT

In der vorliegenden Abhandlung geht es um einen Bereich des menschlichen Bewußtseins, der noch weithin im dunkeln liegt und mit dem sich bisher in der Hauptsache Theologen und Ethnographen beschäftigt haben. Von diesen wurde die Sache aber so in Verruf gebracht, daß man heute nicht mehr nach theologischen und ethnographischen Methoden greifen kann, wenn man das Wesen des Mythos näher bestimmen will. Und das liegt nicht etwa daran, daß die Theologen Mystiker sind und die Ethnographen Empiriker (Theologen sind meistens keine Mystiker, sondern kokettieren mit der Wissenschaft und möchten gerne Positivisten sein, und Ethnographen sind oft schlechte Empiriker und lassen sich in ihrer Arbeit unbewußt von verschwommenen metaphysischen Theorien leiten). Nein, es liegt daran, daß der Begriff des Mythos bisher nicht einmal phänomenologisch-beschreibend, geschweige denn dialektisch untersucht worden ist. Mystik und Mythos gehören zusammen, da der Mythos immer bestrebt ist, Aussagen über eine mystische Wirklichkeit zu machen, und andererseits ist keine Dialektik denkbar, die sich nicht auf Fakten stützt. Wenn man jedoch der Meinung ist, daß die Fakten des mystischen und mythischen Bewußtseins, die von mir als Beispiele angeführt werden, meine eigenen Ansichten wiedergeben, oder daß eine Lehre vom Mythos allein auf der Beobachtung von Fakten aufbauen kann, dann sollte man sich besser nicht mit meiner Analyse befassen. Eine Lehre vom Mythos gehört nicht in den Zuständigkeitsbereich von Ethnographen und Theologen, sondern in den der Dialektik, und nur phänomenologisch-dialektische Begriffe können hier weiterhelfen, erst dann kann man dazu übergehen, den Mythos auch von anderen Standpunkten aus zu betrachten. Wenn ich von einer positiven Analyse des Mythos spreche, dann will ich mich damit nicht den zahlreichen Forschern anschließen, die meinen, ihren Positivismus bei der Erforschung von Religion und Mythos dadurch unter Beweis stellen zu müssen, daß sie aus beiden Bereichen gewaltsam alles Geheimnisvolle und Wunderbare verbannen. Alles Phantastische und Märchenhafte wird erst einmal herauspräpariert. Ein solches Verfahren ist unehrlich und dumm. Ich selbst bin nicht der Meinung, daß meine Abhandlung besser wird, wenn ich behaupte, daß Mythos kein Mythos und Religion keine Religion sei. Ich nehme den *Mythos so, wie er ist*, d.h. ich möchte herausfinden und definieren, was er an sich ist und wie er selbst seine wunderbare und märchenhafte Natur versteht.

Ich hoffe, daß man aus meiner Arbeit nur das herausliest, was wirklich darin steht, nämlich eine *Dialektik* des Mythos, und daß man mir nicht Standpunkte unterstellt, die mir fremd sind.

Eine solche Dialektik ist nicht möglich ohne eine Soziologie des Mythos. Obwohl meine Abhandlung keine spezielle Soziologie enthält, kann sie doch als *Einführung* dazu dienen. Nach einer Analyse der logischen und phänomenologischen Struktur des Mythos werde ich gegen Ende des Buches dazu übergehen, die grundlegenden soziologischen Typen der Mythologie aufzustellen. Die eigentliche Soziologie des Mythos ist Thema einer anderen Arbeit,¹ aber schon hier wird deutlich werden, welche umfassende Rolle das mythische Bewußtsein in den verschiedenen Ebenen kulturgeschichtlicher Prozesse spielt. Eine Mythostheorie, die nicht auch die kulturelle Entwicklung bis hin zu ihren sozialen Wurzeln miteinbezieht, ist keine gute Theorie. Nur ein schlechter Idealist bringt es fertig, den Mythos dem Dickicht des historischen Prozesses zu entreißen und einen liberalen Dualismus zu verkünden: hier das reale Leben — dort der Mythos. Beides liegt mir fern, ich bin weder jemals ein Liberaler, noch ein Dualist gewesen und niemand kann mir derartig häretische Vorstellungen zum Vorwurf machen.

Moskau, 28. Januar 1930

A. Losev

DIE DIALEKTIK DES MYTHOS

Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es, einen Begriff des Mythos herauszuarbeiten und sich dabei nur auf das Material zu stützen, das uns das mythische Bewußtsein selbst liefert. Alle aus anderen Bereichen stammenden Erklärungsmodelle, wie z.B. metaphysische, psychologische usw., sollen dabei außer acht gelassen werden. Der Mythos soll als *Mythos* genommen und nicht auf etwas zurückgeführt werden, was nicht er selbst ist. Erst wenn man eine *reine* Bestimmung und Beschreibung des Mythos gegeben hat, kann man dazu übergehen, ihn von anderen, heterogenen Gesichtspunkten aus zu erklären. Ohne zu wissen, was der Mythos an sich ist, kann man auch nicht über sein Leben in einer andersgearteten Umgebung sprechen. Erst einmal geht es darum, sich auf den Standpunkt der Mythologie *selbst* zu stellen, selbst zum mythischen Subjekt zu werden. Man muß sich vorstellen, daß die Welt, in der wir leben und in der alle Dinge existieren, eine *mythische* Welt ist und daß es in der Welt überhaupt nur Mythen gibt. Nur von einer solchen Position aus wird das Wesen des Mythos als Mythos deutlich. Und erst danach kann man sich mit anderen, heterogenen Aufgaben beschäftigen, z.B. damit, den Mythos »zu widerlegen«, ihn zu hassen oder zu lieben, mit ihm zu kämpfen oder ihn zu verbreiten. Denn wenn man nicht weiß, was Mythos ist, wie soll man dann mit ihm kämpfen oder ihn widerlegen, wie ihn lieben oder hassen können? Natürlich kann man den Mythos auch lieben oder hassen, ohne einen reinen Begriff von ihm zu haben. Trotzdem muß derjenige, der eine äußere bewußte Beziehung zum Mythos sucht, irgendein wie auch immer geartetes intuitives Wissen von ihm haben, so daß das Vorhandensein des Mythos im Bewußtsein dessen, der mit ihm operiert (sei es in wissenschaftlicher, religiöser, künstlerischer, gesellschaftsbezogener usw. Weise), dem Umgang mit der Mythologie *logisch* vorausgeht. Deshalb ist es unumgänglich, den Begriff des Mythos wesentlich-sinnhaft, d.h. in erster Linie phänomenologisch herauszuarbeiten, und ihn dabei für sich genommen zu betrachten.

I. Der Mythos ist keine Erfindung oder Fiktion, er ist kein Phantasiegebilde

Das ist der Irrtum fast aller »wissenschaftlicher« Methoden der Mythologieforschung, der zuerst zurückgewiesen werden muß. Sicherlich, die Mythologie ist eine Erfindung, *wenn sie vom Standpunkt der Wissenschaft aus betrachtet wird*, allerdings nicht von jeder Wissenschaft, sondern nur von der, die für den engen Kreis von Gelehrten der neuzeitlichen Geschichte der letzten zwei-, drei Jahrhunderte charakteristisch ist. Von einem willkürlich eingenommenen und bedingten Standpunkt aus ist der Mythos wirklich ein Phantasiegebilde. Doch wir waren übereingekommen, ihn nicht vom Standpunkt irgendeiner wissenschaftlichen, religiösen, künstlerischen, gesellschaftsbezogenen usw. Weltanschauung, sondern ausschließlich vom Standpunkt *des Mythos selbst*, mit seinen Augen, mit mythischen Augen zu betrachten. Dieser mythische Blick auf den Mythos ist es, der uns hier interessiert. *Und vom Standpunkt des mythischen Bewußtseins selbst gesehen, kann man auf keinen Fall sagen, daß der Mythos nichts als Fiktion oder ein Spiel der Phantasie sei.* Wenn ein Grieche — nicht in den Zeiten des Religionsverfalls und Skeptizismus, sondern in den Blütezeiten von Religion und Mythos — von seinen zahlreichen Zeus- oder Appollo-Gottheiten zu sprechen anfangt; wenn es bei einigen Stämmen üblich ist, Halsschmuck aus Krokodilszähnen zu tragen, um damit bei der Überquerung großer Flüsse der Gefahr des Ertrinkens zu entgehen; wenn religiöser Fanatismus sich zu Selbstmißhandlungen und sogar zu Selbstverbrennungen steigert — dann wäre es sehr unklug zu behaupten, daß die hier wirksamen mythischen Beweggründe nichts als pure Erfindung seien, reine Phantasiegebilde dieser mythischen Subjekte. Man muß als Wissenschaftler schon äußerst kurzsichtig, ja einfach blind sein, wenn man nicht bemerkt, daß der Mythos (für das mythische Bewußtsein natürlich) eine äußerste Konkretheit und maximale Intensität besitzt und eine in höchstem Maße konzentrierte Realität ist. Er ist keine Erfindung, sondern *strahlendste und wahrhaftigste Wirklichkeit*. Er ist eine *unbedingt notwendige Kategorie des Lebens und Denkens*, die nichts zu tun hat mit Zufälligkeit und Willkür. Dabei ist festzustellen, daß für die Wissenschaft des 17. – 19. Jahrhunderts die eigenen Kategorien durchaus nicht so real sind, wie es bei den Kategorien des mythischen Bewußtseins der Fall ist. So hat Kant z.B. die Objektivität der Wissenschaft mit der Subjektivität des Raums, der Zeit und aller Kategorien verknüpft. Und mehr noch. Er versucht, gerade auf diesem Subjektivismus den »Realismus« der Wissenschaft zu begründen. Natürlich ist das ein unsinniger Versuch. Aber das Beispiel Kants zeigt sehr schön, wie wenig Wert die europäische Wis-

senschaft auf die Realität und Objektivität ihrer Kategorien gelegt hat. Es gibt sogar Vertreter der Wissenschaft, die sich gerne mit folgender Überlegung hervortaten und hervortun: Hier habt ihr die Lehre von den Flüssigkeiten — ob aber letztere überhaupt existieren, das geht mich nichts an; oder: Dieses Theorem hier habe ich bewiesen, aber ob ihm irgendetwas Reales entspricht, oder ob es nur ein Erzeugnis meines Subjekts oder meines Gehirns ist, — das ist für mich ohne Interesse. Das mythische Bewußtsein verhält sich vollkommen entgegengesetzt. Der Mythos ist die allernotwendigste — man muß direkt sagen transzendental notwendige — Kategorie des Lebens und Denkens; in ihm findet sich überhaupt nichts Zufälliges, Unnötiges, Willkürliches, Erdachtes oder Phantastisches. Er ist wirkliche und maximal konkrete Realität.

Fast alle Mythologieforscher sind in diesem allgemeinen Vorurteil befangen; und wo sie nicht direkt vom Subjektivismus der Mythologie sprechen, da stellen sie irgendwelche sublimen Theorien auf, die die Mythologie letztlich doch auf letzteren zurückführen. So gibt zum Beispiel die Lehre von der *illusorischen Apperzeption* im Sinne der Psychologie Herbarts bei Lazarus und Steinthal eine völlig falsche Darstellung des mythischen Bewußtseins und kann in keiner Weise mit dem Wesen mythischer Lehren verknüpft werden. Hier befinden wir uns in einem Dilemma. E n t w e d e r wir sprechen nicht vom mythischen Bewußtsein selbst, sondern von der Beziehung zu ihm, von unserer eigenen oder der eines anderen, dann kann man sagen, daß der Mythos eine müßige Erfindung, ein kindliches Phantasiegebilde, daß er nicht real, sondern subjektiv, philosophisch hilflos sei, oder daß er im Gegenteil ein Objekt der Verehrung, wunderbar, göttlich, heilig usw. sei. O d e r aber, zweitens, wir wollen nichts anderes aufdecken als den Mythos selbst, das eigentliche Wesen des mythischen Bewußtseins, dann ist der Mythos immer und unbedingt Realität, Konkretheit, lebensvolle Wirklichkeit und für das Denken ganz und gar absolute Notwendigkeit, keine Phantasterei, kein fiktives Gedankenspiel. Die Mythologieforscher haben viel zu oft mit Vorliebe nur von sich, d.h. von ihrer eigenen Weltanschauung gesprochen, und wir wollen ihnen darin nicht folgen. Uns interessiert der Mythos und nicht diese oder jene Epoche in der Entwicklung des wissenschaftlichen Bewußtseins. Aber so gesehen ist es weder ein Spezifikum des Mythos noch einfach nur charakteristisch für ihn, daß er eine Erfindung ist. — Der Mythos ist keine Erfindung, er enthält eine äußerst strenge und bestimmte Struktur und ist *logisch, d.h. vor allem dialektisch, eine notwendige Kategorie des Bewußtseins und des Seins überhaupt.*

II. Der Mythos ist kein ideales Sein

Unter einem idealen Sein wollen wir hier nicht ein besseres, vollkommeneres, erhabeneres Sein als das gewöhnliche verstehen, sondern einfach ein *sinnhaftes* Sein. Jedes Ding hat ja seinen Sinn, der aber nicht als Zielvorstellung verstanden werden darf, sondern als die den Dingen zugehörige wesentliche Bedeutung. So ist z.B. ein Haus ein Gebäude, das dazu bestimmt ist, den Menschen vor atmosphärischen Einflüssen zu schützen; eine Lampe ist ein Gegenstand, der zur Beleuchtung dient u. ä. m.; so daß deutlich ist, daß der Sinn eines Dings nicht das Ding selbst ist; er ist der abstrakte Begriff des Dings, die abstrakte Idee des Dings, die gedachte Bedeutung des Dings. Ist der Mythos ein solches abstrakt-ideales Sein? Natürlich *ist er das nicht, in keinerlei Hinsicht*. Der Mythos ist kein Produkt oder Gegenstand des reinen Denkens. Das reine abstrakte Denken hat am *wenigsten* Anteil an der Schaffung des Mythos. Schon Wundt² hat gut aufgezeigt, daß der Mythos einen affektiven Ursprung hat, da er immer Ausdruck dieser oder jener wesentlicher Bedürfnisse und Triebe des Lebens ist. Um einen Mythos zu schaffen, sind am allerwenigsten intellektuelle Anstrengungen nötig. Und noch einmal: wir sprechen nicht von einer Theorie des Mythos, sondern vom Mythos selbst, vom Mythos als solchem. Von bestimmten Theorien aus kann man von der gedanklichen Arbeit des Subjekts, das einen Mythos schafft, sprechen, man kann von der Beziehung der gedanklichen Arbeit zu anderen psychischen Faktoren, die an der Mythenbildung beteiligt sind, sprechen, und man kann sogar behaupten, daß das Gedankliche dabei vorherrschend sei. Aber bei einer immanenten Erörterung wird deutlich, daß das mythische Bewußtsein am wenigsten ein intellektuelles und gedankliches Bewußtsein ist. Bei Homer (Odyssee XI 145 ff.) ist beschrieben, wie Odysseus in den Hades hinabsteigt und mit Hilfe *von Blut* die dort hausenden Seelen für einen kurzen Zeitraum wieder zum Leben erweckt. Das Blut spielt in vielen Bräuchen eine Rolle, z.B. in Verbrüderungszeremonien, wo man sich in den Finger sticht und dann das eigene Blut mit dem des anderen vermischt, oder wo Neugeborene mit Blut besprengt werden, und auch da, wo man das Blut eines getöteten Heerführers verwendet usw. Dabei stellt sich die Frage: ist es tatsächlich irgendeine gedanklich-ideelle Konstruktion vom Begriff des Blutes, die diese Repräsentanten des mythischen Bewußtseins dazu nötigt, sich so und nicht anders dazu zu verhalten? Und ist der Mythos von der Wirkung des Blutes wirklich nur die abstrakte Konstruktion eines *Begriffs*? Man muß doch zugeben, daß das Denken hierbei genauso unwichtig ist wie zum Beispiel bei unserer Beziehung zur Farbe Rot (die bekanntlich fähig ist, viele Tiere zur Raserei zu brin-

gen). Wenn irgendwelche Eingeborenen ihre Verstorbenen anmalen oder sich vor einer Schlacht die Gesichter mit roter Farbe bestreichen, so ist klar, daß der Ursprung dieses Handelns nicht ein abstrakter Gedanke (über die Wirkung der roten Farbe) ist, sondern daß diesem Verhalten ein viel intensiveres, fast affektives Bewußtsein, das an magische Bereiche grenzt, zugrunde liegt. Es wäre völlig unwissenschaftlich, wenn wir anfangen wollten, das mythische Bild der Gorgone mit ihren gefletschten Zähnen und wild hervorquellenden Augen — diese Verkörperung des Entsetzens und einer wilden, erschlagend grausamen, kalt finsternen Besessenheit — als Resultat einer abstrakten Überlegung zu deuten, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, eine Trennung von Realem und Idealem durchzuführen, alles Reale beiseitezulassen und sich nur auf die Analyse logischer Details eines idealen Seins zu konzentrieren. Obwohl eine solche Theorie völlig unsinnig und phantastisch ist, taucht sie doch ständig in den verschiedensten »wissenschaftlichen« Abhandlungen auf.

Welche übermäßige Bedeutung das abstrakte Denken besitzt, wird besonders bei der Bewertung der gewöhnlichsten, alltäglichen, psychologischen Kategorien deutlich. Ganzheitliche mythische Bilder werden nur auf die Sprache ihres abstrakten Sinns reduziert, einheitliche mythisch-psychologische Erlebnisse als bestimmte ideale Wesenheiten verstanden, ohne daß auf die unendliche Kompliziertheit und Widersprüchlichkeit eines realen Erlebnisses geachtet wird, welches, wie wir noch sehen werden, immer mythisch ist. So wird zum Beispiel das Gefühl der Beleidigung in unseren Lehrbüchern der Psychologie rein verbal beschrieben und dort immer in Gegensatz zum Gefühl des Vergnügens gesetzt. Wie bedingt und falsch eine solche Psychologie ist und weit entfernt vom Mythismus des lebendigen, menschlichen Bewußtseins, könnte man an vielen Beispielen zeigen. Es gibt z.B. viele Menschen, die gerne beleidigt sind und es *lieben*, beleidigt zu werden. Ich denke in diesen Fällen immer an Fedor Karamazov: »Es ist ja so angenehm, sich beleidigt zu fühlen. Das haben Sie so schön gesagt, wie ich es noch nie gehört habe. Ich zum Beispiel habe mich mein ganzes Leben lang beleidigt gefühlt, so daß es mir schon angenehm war. Um der Ästhetik willen habe ich mich beleidigt gefühlt, denn es ist nicht nur angenehm, sondern auch ab und zu schön, beleidigt zu werden; und das haben Sie vergessen, großer Starez: es ist schön! Das werde ich mir in mein Büchelchen schreiben!«³ Im abstrakt-ideellen Sinne ist eine Beleidigung natürlich etwas Unangenehmes. Aber im wirklichen Leben sieht es oft ganz anders aus. Völlig abstrakt (ich bringe noch ein Beispiel) ist unser gewöhnliches Verhältnis zur Nahrung. Genauer gesagt, abstrakt ist nicht das Verhältnis selbst (es ist, gewollt oder ungewollt, immer mythisch und konkret) aber lebensfern

ist unser *Wunsch*, uns zu ihr zu *verhalten*, hier sind wir verdorben durch Vorurteile, die aus einer verlogenen Wissenschaft und aus einem traurigen, mittelmäßigen, spießbürgerlich-engen Alltagsdenken stammen. Man ist aber der Auffassung, daß Nahrung Nahrung sei und daß man über ihre chemische Zusammensetzung und physiologische Bedeutung etwas in den entsprechenden wissenschaftlichen Lehrbüchern erfahren könne. Aber das ist wieder die Selbstherrlichkeit des abstrakten Denkens, das statt der lebendigen Nahrung nur nackte, ideelle Begriffe zu sehen vermag. Und es zeigt, wie dürftig dieses Denken ist und wie spießbürgerlich die Lebenserfahrung, die dahintersteckt. Ich behaupte kategorisch, daß ein Mensch, der Fleisch ißt, ein ganz anderes Empfinden seiner Umwelt gegenüber und eine ganz andere Welt-sicht hat, als einer, der kein Fleisch ißt. Auch dazu könnte ich sehr ausführliche und genaue Überlegungen anführen. Es geht dabei nicht um die chemischen Bestandteile des Fleisches, die unter bestimmten Bedingungen mit den chemischen Bestandteilen pflanzlicher Materie identisch sein können, sondern es geht auch hier um einen *Mythos*. Immer wieder wird mit idealen Ideen (und noch dazu mit unbedeutenden) und nicht mit lebendigen Dingen operiert. Ich glaube zum Beispiel auch, daß die Weltsicht eines Menschen verändert werden kann, wenn er plötzlich eine rosa Krawatte anzieht oder anfängt zu tanzen. Die Weltsicht eines Menschen trägt, wie wir später noch sehen werden, immer mythische Züge. Und unsere Kleidung spielt dabei eine große Rolle. Mir wurde einmal die traurige Geschichte eines Mönchspriesters erzählt, der in einem — nicht genannten — Kloster lebte. Eines Tages kam eine Frau zu ihm mit der ehrlichen Absicht, ihm ihre Sünden zu beichten. Es war eine ausgiebige Beichte, und beide Seiten waren zufrieden. Nach einer Weile wiederholte sich der Vorgang. Und schließlich wurden aus Beichtvater und geistlicher Tochter Liebende. Nach langem Zögern und innerlichen Qualen entschlossen sich die beiden zu heiraten. Aber dann kam es zu einer verhängnisvollen Wendung. Als der Mönchspriester — aus dem geistlichen Stand ausgestoßen — schließlich weltlich gekleidet und mit glattrasiertem Gesicht bei seiner zukünftigen Frau erschien, um ihr seinen endgültigen Austritt aus dem Kloster mitzuteilen, empfing ihn diese plötzlich äußerst kühl und mißmutig, obwohl nun der so lang erwartete Augenblick gekommen war. Entsprechende Fragen von ihm zu beantworten, war sie anfangs nicht imstande, schließlich gab sie ihm eine sie selbst entsetzende Antwort: »So brauche ich Dich nicht.« Niemand und nichts konnte sie von ihrer Haltung abbringen, und der unglückliche Mönchspriester hingte sich am Tor seines Klosters auf. Danach muß man zugestehen, daß unsere Kleidung eine mythische Bedeutung hat und nicht nur ein abstrakter idealer Begriff ist, der sich

der Art und Weise seiner Verwirklichung oder Nicht-Verwirklichung gegenüber indifferent verhält.

Ich will nicht noch mehr Beispiele anführen (davon gibt es in der Folge noch genügend), aber schon jetzt wird deutlich, daß sich dort, wo auch nur schwache Ansätze eines mythischen Verhältnisses zu einem Gegenstand vorhanden sind, die Sache auf keinen Fall auf einseitig ideale Begriffe beschränken darf. Der Mythos ist kein idealer Begriff, weder Idee noch Begriff. Er ist das Leben selbst. Für das mythische Subjekt ist er das wahre Leben mit all seinen Hoffnungen und Ängsten, seinen Erwartungen und Enttäuschungen, mit all seiner realen Alltäglichkeit und mit allen rein persönlichen Interessen. Der Mythos ist kein ideales Sein, sondern eine stoffliche Realität, *die als das Leben selbst empfunden und geschaffen wird, und er ist körperliche, animalische Wirklichkeit*^a

III. Der Mythos ist keine wissenschaftliche und insbesondere keine primitiv-wissenschaftliche Konstruktion

1. Die oben erwähnte Theorie von der Idealität des Mythos kommt besonders kraß in der Auffassung vom Mythos *als einer archaischen Form von Wissenschaft* zum Ausdruck. Die meisten Gelehrten, allen voran Comte, Spencer und sogar Tylor, vertreten diese Ansicht,⁴ dadurch wird jedoch die wahre Natur des Mythos von Grund auf verkannt und entstellt. Die wissenschaftliche Beziehung zum Mythos als eine der möglichen abstrakten Beziehungen zu ihm setzt eine *isolierte, intellektuelle Tätigkeit* voraus. Es muß sehr genau beobachtet und registriert, viel analysiert und synthetisiert, immer wieder aufmerksam Wesentliches vom Unwesentlichen unterschieden werden, damit letztlich irgendeine elementare wissenschaftliche Verallgemeinerung möglich ist. Die Wissenschaft macht daher immer einen hastigen, geschäftigen Eindruck. Im Chaos, in der Unordnung, im empirischen Durcheinander der ständig wechselnden Dinge und Gegebenheiten muß eine ideale, in Zahlen ausdrückbare, mathematische Gesetzmäßigkeit gefunden werden, die, obwohl sie das Chaos regiert, doch selbst kein Chaos ist, sondern ideale, logische Struktur und Ordnung (sonst wäre

^a Aus der umfangreichen Literatur möchte ich eine vom Material her interessante und reiche Arbeit anführen, die den sich oft unbemerkt vollziehenden Übergang vom gewöhnlichen zum mythischen Wortgebrauch deutlich macht. J. Röhr, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum*. Philologus. SupplbdXVII, H.I. Lpz. 1923.

schon die erste Berührung mit dem empirischen Chaos gleichbedeutend mit der Schaffung der mathematischen Naturwissenschaft). Und doch, trotz dieser ganzen abstrakten Logik der Wissenschaft, sind fast alle in naiver Weise davon überzeugt, daß Mythologie und ursprüngliche Wissenschaft das gleiche sind. Wie können diese hartnäckigen Vorurteile überwunden werden? Der Mythos ist immer praktisch, alltäglich, immer emotional, affektiv, lebensbezogen. Und trotzdem meint man, daß er der Beginn der Wissenschaft sei. Niemand wird behaupten, daß die Mythologie (sei es die indische, ägyptische oder griechische) eine Wissenschaft in unserem zeitgenössischen Sinne sei, (wenn man an die ganze Kompliziertheit ihrer Berechnungen, ihres Instrumentariums und ihrer Apparate denkt). Aber wenn eine hochentwickelte Mythologie keine hochentwickelte Wissenschaft ist, wie kann dann eine hochentwickelte oder nicht hochentwickelte Mythologie eine unterentwickelte Wissenschaft sein? Wenn sich zwei Organismen in ihrer Entwicklung und ihrem endgültigen Aussehen vollständig unähnlich sind, müssen sie dann nicht auch schon im Keim prinzipiell verschieden sein? Daraus, daß wir hier nur ein geringes Bedürfnis nach Wissenschaft annehmen, folgt keineswegs, daß es kein derartiges Bedürfnis ist. Auch eine archaische Wissenschaft, wie archaisch sie auch sein mag, ist letztlich eine *Wissenschaft*, sonst würde sie überhaupt nicht in den allgemeinen Kontext der Geschichte der Wissenschaft gehören und folglich auch nicht als *archaische Wissenschaft* angesehen werden. Entweder ist die archaische Wissenschaft tatsächlich eine Wissenschaft, — dann ist sie auf keinen Fall Mythologie; oder die archaische Wissenschaft ist Mythologie, — aber wie kann sie, wenn sie überhaupt keine Wissenschaft ist, archaische Wissenschaft sein? In einer archaischen Wissenschaft gibt es ungeachtet aller Ursprünglichkeit eine Reihe ganz bestimmter Intentionen des Bewußtseins, die aktiv nicht Mythologie sein wollen, die die Mythologie wesentlich und prinzipiell ergänzen und wenig auf deren reale Bedürfnisse eingehen. Der Mythos ist reich an Emotionen und realen, lebendigen Erlebnisweisen; er personifiziert zum Beispiel, vergöttert, verehrt oder haßt, ist zornig und wütend. Kann das auch die Wissenschaft tun? Die archaische Wissenschaft ist natürlich auch emotional, naiv-unmittelbar und in diesem Sinne ganz und gar *mythologisch*. Aber das zeigt gerade, daß die Wissenschaft, wenn sie wesensmäßig mythologisch wäre, keinerlei selbständige historische Entwicklung erfahren hätte, sonst wäre ihre Geschichte ja auch die Geschichte der Mythologie. Das heißt, zur archaischen Wissenschaft gehört die Mythologie nicht als »Substanz«, sondern als »Akzidens«; und das mythologische Element charakterisiert nur ihren Zustand im jeweiligen Moment, aber keinesfalls die Wissenschaft an sich. Das mythische Bewußtsein ist absolut

unmittelbar und naiv, allgemeinverständlich; das wissenschaftliche Bewußtsein besitzt notwendig einen ableitenden, logischen Charakter; es ist nicht unmittelbar, es ist schwer faßlich und erfordert langandauernde Schulung und abstrakte Fertigkeiten. Der Mythos ist immer synthetische Lebensfülle und besteht aus lebendigen Personen, deren Schicksal so dargestellt wird, daß es emotional nachvollziehbar ist; die Wissenschaft verwandelt das Leben immer in eine Formel, statt lebendiger Personen liefert sie abstrakte Schemata und Formeln; und der Realismus, die Objektivität der Wissenschaft besteht nicht in einem farbenprächtigen Gemälde des Lebens, sondern darin, daß die abstrakten Gesetze und Formeln den empirischen Erscheinungen in richtiger Weise entsprechen. Bildhaftigkeit, malerische Anschaulichkeit oder Emotionalität sind dabei nicht vonnöten, sonst würde die Wissenschaft sich in ein armseliges und kaum interessantes Anhängsel der Mythologie verwandeln. Deshalb ist es unumgänglich anzunehmen, daß die *Wissenschaft schon im Anfangsstadium ihrer Entwicklung nichts mit der Mythologie gemeinsam hat*, obwohl es infolge historischer Verhältnisse sowohl eine mythologisch gefärbte Wissenschaft als auch eine wissenschaftlich verstandene — oder zumindest primitiv-wissenschaftlich gedeutete — Mythologie gibt. So wie das Vorhandensein eines ›weißen Menschen‹ nicht beweist, daß ›Mensch‹ und das ›Weiße‹ identisch sind, sondern im Gegenteil beweist, daß ein ›Mensch‹ (als solcher) nichts gemeinsam hat mit dem ›Weißen‹ (als solchem), — denn sonst wäre ein ›weißer Mensch‹ eine Tautologie, — so existiert zwischen Mythologie und archaischer Wissenschaft auch nur eine ›akzidentelle‹, aber keinesfalls eine substantielle Übereinstimmung.

2. In diesem Zusammenhang protestiere ich kategorisch gegen ein zweites pseudo-wissenschaftliches Vorurteil, das zu der Behauptung führt, die Mythologie sei der Vorläufer der Wissenschaft, die Wissenschaft entstünde aus dem Mythos, für einige historische Epochen, besonders für unsere jetzige, sei ein mythisches Bewußtsein völlig uncharakteristisch, und letztlich *werde die Wissenschaft den Mythos besiegen*.

Zunächst einmal — was soll die Aussage, der Mythos sei der Vorläufer der Wissenschaft, bedeuten? Wenn sie bedeuten soll, daß der Mythos leichter aufgenommen wird, daß er naiver und unmittelbarer als die Wissenschaft ist, dann braucht man darüber nicht zu streiten. Ebenso schwer ist zu bestreiten, daß die Mythologie der Wissenschaft jenes ursprüngliche Material liefert, dem letztere dann ihre Abstraktionen entnimmt und aus dem sie ihre Gesetzmäßigkeiten ableiten muß. Aber wenn die erwähnte Behauptung bedeuten soll, daß

es zuerst die Mythologie gegeben hat und *danach* die Wissenschaft, so fordert das unsere volle Ablehnung und Kritik heraus.

Denn gerade wenn man sich die reale Wissenschaft, d.h. eine von lebendigen Menschen in einer bestimmten historischen Epoche real geschaffene Wissenschaft, ansieht, dann wird deutlich, daß *eine solche Wissenschaft nicht nur von der Mythologie begleitet wird, sondern sich auch immer real von ihr nährt und von ihr ihre entscheidenden Intuitionen bezieht.*

Descartes ist der Begründer des neuzeitlichen Rationalismus und Mechanizismus und folglich auch des *Positivismus*. Nicht das armseilige Salongeschwätz der Materialisten des 18. Jahrhunderts, sondern Descartes ist es natürlich gewesen, der den Positivismus begründet hat. Und unter diesem Positivismus liegt — wie bei näherem Hinschauen deutlich wird — eine eigene, ganz bestimmte Mythologie. Descartes' philosophischer Ausgangspunkt ist der alles umfassende Zweifel. Sogar in bezug auf Gott zweifelt er: vielleicht ist auch Er ein Betrüger? Und wo findet Descartes das Fundament für seine Philosophie, eine *unbezweifelbare Grundlage*? Er findet es im »Ich«, im Subjekt, im Denken, im Bewußtsein, im »ego«, im »cogito«. Warum ist das so? Warum sind die Dinge weniger real? Warum ist Gott weniger real, von dem Descartes selbst sagt, daß er die klarste und unbestreitbarste, einfachste Idee sei? Warum nicht noch etwas ganz anderes? Nur deshalb, weil das sein eigener unbewußter Glaube ist, seine eigene Mythologie, eine ganz und gar individualistische und subjektivistische Mythologie, die der neuzeitlichen Kultur und Philosophie zugrundeliegt. Descartes ist Mythologe, trotz seines Rationalismus, Mechanizismus und Positivismus. Mehr noch, seine Philosophie kann nur mit Hilfe seiner Mythologie erklärt werden; die Philosophie nährt sich auch hier ausschließlich von der Mythologie.

Ein anderes Beispiel. Kant sagt völlig richtig, daß man, um räumliche Dinge erkennen zu können, schon Vorstellungen des Raums besitzen müsse. In der Tat finden wir in den Dingen verschiedene Schichten ihrer Konkretisierung: wir haben ihren realen Körper, Volumen, Gewicht usw., wir haben ihre Form, Idee, ihren Sinn. Logisch ist die Idee natürlich früher als die Materie, man hat *zuerst* eine Idee und danach wird sie in irgendeinem Material verwirklicht. Der Sinn geht der Erscheinung voraus. Aus dieser ganz elementaren und völlig richtigen These folgern Platon und Hegel, daß die begrifflich unterscheidbaren Momente von Idee und Ding in der objektiven Weltordnung eine untrennbare reale Verbindung eingehen. Was leitet nun Kant daraus ab? Kant leitet daraus seine Lehre von der *Subjektivität* aller Erkenntnisformen, des Raums, der Zeit, der Kategorien ab. Seine Argumente geben ihm nur das Recht festzustellen, daß *Form*

ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS

¹ Vermutlich bezieht sich Losev hier auf seine Kulturtypologie, wie er sie in den »Studien zum antiken Symbolismus und zur antiken Mythologie I« (Moskau 1930) entworfen hat. Hier ordnet er im 6. Abschnitt über »Die gesellschaftliche Natur des Platonismus« (S. 759-886) verschiedenen Gesellschaftsformationen unterschiedliche Kunstformen und Religionstypen zu. In Anknüpfung an die Hegelsche Ästhetik unterscheidet Losev die orientalische, klassisch-griechische und christlich-mittelalterliche Epoche, wobei er den mittelalterlichen Kulturtyp in den byzantinischen, lateinischen und protestantischen unterteilt.

² Vgl. W. Wundt: Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte in 5 Bänden. Leipzig 1900-1909. Die Bände 3-5 tragen den Titel »Mythos und Religion«, auf deren russische Übersetzung (Petersburg 1910) sich Losev ausdrücklich bezieht. Wundt sieht im Affekt und den von diesem ausgehenden Willenshandlungen den Ursprung des Mythos. Damit setzt er sich — wie später auch Losev — vom »Intellektualismus« solcher Theorien ab, die im Mythos eine primitive Form der Naturerklärung sowie eine Vorstufe zweckrationaler Beeinflussung der Natur sehen wollen.

³ Vgl. F.M. Dostojewskij: Die Brüder Karamazov. Aus dem Russ. übertragen von H. Ruoff und R. Hoffmann. München 1981. S. 63. (Diese Textpassage sowie alle folgenden Dostojewskij-Zitate wurden für die vorliegende Ausgabe von E. Kirsten übersetzt).

⁴ Losev bezieht sich hier auf A. Comte's »Cours de philosophie positive« (1830-42), auf den 1. Teil von H. Spencers »Principles of Sociology« (1876) sowie auf E.B. Tylors »Primitive Culture« (1871).

⁵ Eine Anspielung auf einen Gedanken Svidrigajlows, einer Romanfigur in Dostojewskijs »Schuld und Sühne«. In einem Gespräch über das »Leben im Jenseits« sagt er: »Wir denken uns die Ewigkeit ja immer als eine Idee, die man nicht verstehen kann, als etwas Gewaltiges. Endloses. Aber warum muß sie denn unbedingt gewaltig groß sein? Stellen Sie sich nur vor, wenn dann statt dessen plötzlich nur ein kleines Zimmer dort wäre, etwa so groß wie eine Badestube auf dem Land und ganz verräuchert, und Spinnen säßen in allen Ecken, und das wäre die ganze Ewigkeit...« (F.M. Dostojewski: Schuld und Sühne. Aus dem Russischen übertragen v. R. Hoffmann, 12. überarbeitete Auflage. München 1991. S. 370).

⁶ Gemeint ist die erste der vier vom niederländischen Physiker H.A. Lorentz 1895 entwickelten Bewegungsgleichungen, die in Einsteins spezieller Relativitätstheorie von 1905 eine zentrale Rolle spielen sollte. Lorentz und Einstein beziehen sich gleichermaßen auf den von A. Michelson erstmals 1881 durchgeführten Versuch, mit dem die Annahme eines Lichtäthers durch Messung der Lichtgeschwindigkeit in verschiedenen Rich-