

# »Wege — Bilder — Spiele«

Festschrift zum 60. Geburtstag  
von Jürgen Frese

Herausgegeben von  
Manfred Bauschulte, Volkhard Krech  
und Hilge Landweer

**AISTHESIS VERLAG**

---

Bielefeld 1999

Klaus Lichtblau (Kassel)

## Politische Mythologie.

Zur Rekonstruktion des Weltanschauungsmythos  
als epochaler Kategorie im Horizont des Nihilismus der Moderne<sup>1</sup>

### 1. Allgemeine Probleme der Mythenrezeption

Die Geschichte der Mythenrezeption scheint durch das Vorurteil belastet zu sein, daß der Mythos vor allem eine archaische und mithin residuale Kategorie des menschlichen Weltverständnisses darstellt, die auf ausschließlich *irrationalen* Grundlagen innerhalb einer vorgeschichtlichen Interpretation der Welt beruht. Insbesondere die abendländische Kulturgeschichtsschreibung zehrt von der Einschätzung, daß der okzidentale Rationalisierungs- und Intellektualisierungsprozeß als ein Weg vom ‚Mythos zum Logos‘ verstanden werden muß und insofern die Mythen der alten Völker auf das reduziert, was sie vor allem zu sein scheinen – nämlich fantastische Geschichten von Göttern und Heroen, Märchen und Sagen über fiktive Personen und Ereignisse, kurz: Lügengeschichten, an denen sich heute nur noch Kinder und kindisch gebliebene Erwachsene erfreuen können. Oder sie werden im günstigsten Fall als Frühformen einer archaischen Dichtkunst begriffen, mit der sich allenfalls noch die Altertumswissenschaften und die vergleichende religionswissenschaftliche Forschung ernsthaft auseinandersetzen. ‚Entmythologisierung‘ wäre dann jenes Programm, von dem bereits die europäische Aufklärung ideologiekritisch zehrte und dem sich im 20. Jahrhundert nicht nur die späteren Parteigänger des ‚Wiener Kreises‘, sondern auch einige zentrale Repräsentanten der theologischen Rezeption der biblischen Überlieferung verschrieben hatten.<sup>2</sup> Zeugt demgegenüber die Reaktivierung mythischer Bedeutungspotentiale in den poli-

---

<sup>1</sup> Der folgende Text ist eine leicht gekürzte und überarbeitete Fassung des Vortrages, den ich am 8. Dezember 1981 in dem von Jürgen Frese, Kurt Röttgers und mir geleiteten „Sozialphilosophischen Kolloquium“ an der Abteilung für Philosophie der Universität Bielefeld gehalten habe.

<sup>2</sup> Rudolf Bultmann, „Neues Testament und Mythologie“. *Kerygma und Mythos*. Bd. 1. Hamburg 1948, 31ff.; Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. Neuaufl. München 1972, bes. 355ff.; Hans Poser, „Mythos und Vernunft. Zum Mythenverständnis der Aufklärung“. *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*. Hg. Hans Poser. Berlin/New York 1979, 130–153.

tischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts von der Geschichtsmächtigkeit jener narrativen Grundform des mythischen Gleichnisses, der zufolge die alten Götter und Heroen nach ihrem Tode oder ihrer ‚Entzauberung‘ eines Tages aus ihren Gräbern steigen werden, um wieder Gewalt über unser Leben auszuüben und erneut ihren ‚ewigen Kampf‘ untereinander zu beginnen<sup>3</sup>, so hat sich in diesem Späthorizont der mythischen Überlieferung zwar nicht der Verdacht der Vergänglichkeit der mythischen Ausgangslage, wohl aber der der ‚Irrationalität‘ ihres ursprünglichen Bedeutungsgehaltes zunehmend erhärtet.

Um so erstaunlicher erscheint es, daß namhafte Vertreter der kritischen Intelligenz, die sich dem Feuer des faschistischen Infernos noch rechtzeitig entziehen konnten, nachträglich von dem Verdacht befallen wurden, daß nicht nur bereits der Mythos ein Stück Aufklärung innerhalb der Geschichte des Menschwerdungsprozesses darstellt, sondern daß ‚Aufklärung‘ im Rahmen einer zunehmend bedrohlicher werdenden industriellen Beherrschung der Natur ihrerseits in ‚Mythologie‘ umzuschlagen droht und damit gleichsam jenes Kriterium außer Kraft setzt, das den ‚Mythos‘ doch eigentlich vom ‚Logos‘ unterscheiden soll.<sup>4</sup> Auch der sogenannte ‚neue Irrationalismus‘, der inzwischen auch hierzulande in bestimmten akademischen Kreisen hoffähig geworden ist, zeugt von einer nachhaltigen Rezeptionsbereitschaft bezüglich älterer mythischer Bedeutungspotentiale, die nicht einfach durch das Verdikt, daß es sich hierbei um eine modische Reprise einer tendenziell faschistoiden Bewußtseinslage handele, geschichtsphilosophisch auf den Begriff gebracht werden kann. So hören wir zum Beispiel bereits Ende der 70er Jahre auch eine diesbezüglich durchaus völlig unverdächtige Giessener Professoren-Stimme in ein ‚Lob des Polytheismus‘ einmünden.<sup>5</sup> Und auch namhafte Vertreter eines humanitären Marxismus wie Roger Garaudy und Leszek Kolakowski hatten sich ja bereits vor dieser neuerlichen Konjunktur des Polytheismus für eine ins Positive gewendete Anerkennung der ‚Gegenwärtigkeit des Mythos‘ in jenen Bereichen der Erfahrung und des Denkens ausgesprochen, die wir gemeinhin als mythenfrei anzusehen geneigt gewesen sind.<sup>6</sup> Schließlich sollten wir auch nicht

<sup>3</sup> Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*. 5. Aufl. Berlin 1967, 28.

<sup>4</sup> Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Neuauf. Frankfurt am Main 1969.

<sup>5</sup> Odo Marquard, „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie“. *Philosophie und Mythos* (wie Anm. 2), 40–58.

<sup>6</sup> Roger Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*. Reinbek 1969, 139ff.; Leszek Kolakowski, *Die Gegenwartigkeit des Mythos*. München 1973.

vergessen, daß unsere rationalistische Abneigung gegenüber unserer *eigenen* mythischen Vergangenheit sich möglicherweise einem Logozentrismus verdankt, der sich gegenüber den Völkern der Dritten Welt rasch als das erweist, was er im Grunde genommen immer schon politisch und kulturell dargestellt hat – nämlich einen heute zunehmend fragwürdiger werdenden Eurozentrismus – und daß wir uns zum Beispiel von dem französischen Ethnologen Claude Lévi-Strauss darüber belehren lassen können, daß auch das Denken der sogenannten ‚primitiven Völker‘ ein eigenständiges Ordnungs- und Klassifikationspotential darstellt, dem wir nur deshalb das Prädikat der ‚Rationalität‘ abzusprechen geneigt sind, weil es nicht unserer Struktur des Denkens entspricht.<sup>7</sup>

Aus zwei weiteren Gründen soll hier erst gar nicht der Versuch einer allgemeingültigen Definition dessen, was der Begriff ‚Mythos‘ eigentlich beinhaltet, unternommen werden. Denn erstens verfügen wir über gar keine verbindliche Definition des Mythos – oder besser gesagt: es existieren dermaßen viele solcher Definitionsvorschläge, daß wir bei einem Versuch, diese Bedeutungsvielfalt durch eine monistische Interpretation zu ersetzen, in jenes Syndrom zurückfallen würden, das eingangs als politischer und kultureller Ethnozentrismus beschrieben worden ist. Und zweitens würde ein solcher Definitionsversuch eine zentrale Eigenart aller uns überlieferten Mythen verfehlen, die zugleich den eigentlichen Grund ihres wirkungsgeschichtlichen Potentials benennt und die auch jede ‚wissenschaftliche‘ Mythenrezeption berücksichtigen müssen – nämlich den Tatbestand, daß Mythen äußerst vieldeutig und immer undogmatisch zu nehmen und zu lesen sind – kurz: daß sie das verkörpern, was moderne Literaturwissenschaftler ihre irreduzible Polysemie nennen würden. Lassen sich somit wenigstens auf Umwegen einige allgemeine formale Kriterien zur Kennzeichnung dessen gewinnen, was Mythen *nicht* sind – nämlich eindeutig und dogmatisch im Sinne der Wissenschaft, der Geschichtsphilosophie oder der monotheistischen Religion –, so zeigt eine solche ‚Philosophie der Umwege‘ zumindest indirekt an, worum es sich beim Mythos und seiner Rezeption im Grunde genommen handelt: nämlich um ein *Thema mit Variationen*, und zwar dergestalt, daß wir seine ‚ursprüngliche‘ Bedeutung als fiktiv oder

<sup>7</sup> Claude Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt am Main 196, 226 ff.; ders., *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main 1968; ders., *Mythologica*. 4 Bde. Frankfurt am Main 1971–1975; ders., *Mythos und Bedeutung*. Frankfurt am Main 1980.

aber als verloren gegangen unterstellen müssen.<sup>8</sup> Dies erklärt auch, warum mythische Erzählungen, die wir formal als *Geschichten* mit primär *bildhaft-anschaulichen Ausdrucksformen* charakterisieren können, immer auch funktionale Lehrstellen enthalten, die durch einen variablen Einsatz von neu hinzutretenden Ereignissen und Personen beliebig weitererzählt und weitergesponnen werden können. Aus diesem Grund empfiehlt es sich, unser Augenmerk nicht auf den Ort der mythischen ‚Ur-Produktion‘ zu richten, über den wir ja gar nichts mehr wissen, sondern auf jenes Phänomen, das die eigentliche Wirkungsgeschichte des Mythos über Jahrtausende bestimmt hat: nämlich den Prozeß der *Mythen-Rezeption*. Dies hat aber zur Konsequenz, daß unser primärer Zugang zum Verständnis des Mythos vor allem ein *hermeneutischer* sein muß. Denn die eigentliche *Bedeutsamkeit* des Mythos kann letztendlich allein über die Rekonstruktion seines *Wirkungspotentials* entschlüsselt werden.<sup>9</sup>

## 2. Zur epochalen Bedeutung des Programms einer Neuen Mythologie

Wenn in diesem Zusammenhang Georges Sorels Lehre vom *Mythos des Generalstreiks und der Gewalt* in die Tradition der bereits im ‚Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus‘ aufgestellten Forderung nach einer *Neuen Mythologie* gestellt werden soll, so müssen deshalb vorab einige antithetische Kategorien der Rezeption und Interpretation des Mythos im abendländischen Kulturkreis vorgestellt werden, die es erlauben, die zentralen Bezüge seiner Wirkungsgeschichte „in ein fundierendes Verhältnis zueinander zu setzen“<sup>10</sup>. Zu ihnen gehört auch jene antithetische Struktur des Wirklichkeitsverständnisses, die gemeinhin mit den asymmetrischen Gegenbegriffen des ‚Rationalismus‘ und des ‚Irrationalismus‘ zum Ausdruck gebracht wird. Denn innerhalb der Geschichte der abendländischen Mythenrezeption verdankt sich sowohl der kritisch-negative als auch der innovativ-positive Bezug auf den Mythos eben jener pointierten Entgegensetzung von ‚Mythos‘ und ‚Logos‘, die bereits der platonischen Philosophie zugrunde liegt, auch wenn Sokrates und Platon be-

<sup>8</sup> Lévi-Strauss, *Mythologica* (wie Anm. 7), Bd. 1, 11ff.; Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main 1979, 40ff.

<sup>9</sup> Vgl. Hans Blumenberg, „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos“. *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. Hg. Manfred Fuhrmann. München 1971, 11–66.

<sup>10</sup> A. a. O. (wie Anm. 9), 15.

merkenswerterweise einem philosophisch reformulierten Mythenverständnis durchaus noch eine *positive* Funktion innerhalb der Darstellung ihres Wirklichkeitsbegriffs zukommen ließen. Und selbst Aristoteles sprach sich noch dafür aus, daß jeder echte Philosoph nicht nur ein ‚Freund der Wahrheit‘, sondern zugleich auch ein ‚Freund der Mythen‘ zu sein habe.<sup>11</sup>

Nichtsdestotrotz ist ersichtlich, daß sich nicht nur der von Sokrates, Platon und Aristoteles formulierte Begriff der Philosophie, auf den die große Tradition der abendländischen Metaphysik zurückzuführen ist und der auch noch das neuzeitliche Verständnis von Wissenschaft mitgeprägt hat, sich einer entschiedenen Abgrenzung von der antiken griechischen Mythologie und damit zugleich von der Dichtkunst verdankt. Und auch die Forderung nach einer Neuen Mythologie, die bereits um 1800 im Umkreis des deutschen Idealismus und der Frühromantik aufgestellt worden ist, läßt sich nicht zureichend bestimmen, wenn nicht gesehen wird, daß sich der hierbei geforderte Rückgriff auf den ‚Mythos‘ der Erfahrung einer langen Geschichte von Ausgrenzungen verdankt, die nicht nur den Mythos selbst, sondern auch die Poesie und die Religion unter dem aufklärerischen Diktat des ‚Logos‘ in die jetzt als ‚irrational‘ gedeuteten Anfänge der eigentlichen Menschheitsgeschichte verbannt hatten. Nur so läßt sich zumindest die epochale Bedeutung jener Kehrtwende erklären, welche der junge Hegel in folgenden pathetischen Worten zum Ausdruck brachte:

Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist's, was wir bedürfen. ... Wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der *Vernunft* werden.<sup>12</sup>

Erscheint so im Rahmen des romantischen Messianismus die Forderung nach einer Neuen Mythologie als eine poetologische Kategorie, die zugleich Aufschluß darüber gibt, was der abendländische Rationalisierungs- und Intellektualisierungsprozeß einem vormals homogenen Wirklichkeitsverständnis angetan hat, wie es noch im mythischen Weltbild zum Ausdruck kommt, so indiziert der romantische Rekurs auf den Mythos zugleich zwei weitere wirkungsgeschichtliche Kategorien, deren antithetisches Bedeutungspotential leistungsfähig genug ist, „um so gut wie alles ihnen zuzuordnen, was an Inter-

<sup>11</sup> Jean Bollack, „Mythische Deutung und Deutung des Mythos“. *Terror und Spiel*, a. a. O. (wie Anm. 9), 67–119; Gerhard Krüger, *Eros und Mythos bei Platon*. Frankfurt am Main 1978, 17ff. u. 57ff.

<sup>12</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Frühe Schriften*. Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe. Bd. 1. Frankfurt am Main 1971, 235f.

pretation von Mythologie zutage gebracht worden ist<sup>13</sup>. Die Ästhetisierung der Mythenrezeption in der deutschen Romantik unterstellt nämlich nicht nur, daß sich der mythische Ursprung der Poesie und der Philosophie immer wieder aufs neue als Quelle kultureller Innovation reaktivieren läßt. Sie basiert darüber hinaus zugleich auf der Voraussetzung, daß das im mythischen Bild des Weltuntergangs angezeigte Chaos, dem hierbei ursprünglich die Erfahrung einer übermächtigen Natur zugrunde gelegt haben mag, im Laufe seiner Rezeptionsgeschichte allmählich wesentlich an Schrecken und Bedrohlichkeit verloren hat. Verweist so die poetische Umwandlung und Umgestaltung von zentralen Bestandteilen des Mythos auf jene spielerische Freiheit, welche sich die Menschheit im Gefolge einer fortschreitenden Beherrschung der äußeren Natur durch Sprache und Werkzeug Stück für Stück erarbeitet hat, so können wir diese ‚Arbeit am Mythos‘ zugleich auch als den Prozeß einer zunehmenden ästhetisierenden Distanzierung von jenem ‚Absolutismus der Wirklichkeit‘ interpretieren, dessen Bedrohlichkeit anfänglich allein durch das strenge Reglement des Rituals und der magischen Benennung von Gottheiten in erträgliche Formen kanalisiert werden konnte. Es ist diese Struktur der *Wiederholung*, die bereits dem Ritual eigentümlich ist, die sich der Mythos als einer nachträglichen Form der Benennung und Interpretation der magischen Handlungen als konstitutives Formprinzip zu eigen gemacht hat.<sup>14</sup>

Im ewigen Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt, dem der Wechsel der Jahreszeiten als Modell gedient haben mag, wird so dem Ernst der äußersten Gefährdung der menschlichen Existenz durch Krankheit und Tod das Spiel der ewigen Wiederkunft gegenübergestellt und dadurch in seiner Bedrohlichkeit entscheidend relativiert. *Terror* und *Poesie* bezeichnen somit nicht nur jenes Kategorienpaar, zwischen dem sich die Kreisfigur der mythischen Erzählung versöhnend aufspannt, sondern zugleich den Ausgangspunkt und Endpunkt jenes Distanzierungsprozesses, in dem die Geschichte der Rezeption des Mythos selbst verläuft.<sup>15</sup> Diese Eigenart der Mythenrezeption, die sich vom Resultat her gesehen als eine schließlich zum Ästhetischen tendierende Depo-tenzierung einer archaischen Ohnmachtserfahrung gegenüber der äußeren Na-

<sup>13</sup> Blumenberg, a.a.O. (wie Anm. 9), 13.

<sup>14</sup> Clyde Kluckhohn, „Myths and Rituals: A General Theory“. *Harvard Theological Review* 35 (1942), 45–79; Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*. Neuaufl. Paris 1969, 30ff., 78ff. u. 133ff.; Gerhard Plumpe, *Alfred Schuler. Chaos und Neubeginn – Zur Funktion des Mythos in der Moderne*. Berlin 1978, 27ff.

<sup>15</sup> Blumenberg, a.a.O. (wie Anm. 9), 13ff. u. 57.

tur erweist, erklärt auch, warum der Mythos nacheinander zum Kontrastprogramm der philosophischen *Metaphysik*, der dogmatischen *Theologie*, der *Geschichtsphilosophie*, *Ideologiekritik* und *Utopie* hat werden können. Denn gegenüber der metaphysischen Tradition sperrt sich der Mythos aufgrund der Bildhaftigkeit der Geschichten, in denen er sein Wirklichkeitsverständnis zum Ausdruck bringt; gegenüber der monotheistischen Religion aufgrund der Vielfältigkeit seiner Göttergestalten, die nicht in eine dogmatische Lehre eingebunden werden können; gegenüber der Geschichtsphilosophie, weil der Mythos nicht die Einheit, sondern die Vielheit der Geschichten betont und dabei die Kategorie des Fortschritts durch die Vorstellung einer ewigen Wiederkehr des Gleichen ersetzt; gegenüber der Ideologiekritik deshalb, weil ihm Wahrheitsansprüche prinzipiell fremd sind und ihm nicht nur kognitive, sondern zugleich affektiv-kathartische Funktionen zukommen; und schließlich gegenüber der Utopie, weil ihm das rationale Element der Erwartung seiner wie auch immer verstandenen Realisierbarkeit fehlt.

Ist so der Mythos das ‚Andere‘ schlechthin gegenüber dem Rationalismus und Intellektualismus der abendländischen Kultur, so impliziert auch die Forderung nach einem *neuen Mythos*, wie sie im Laufe des 19. Jahrhunderts endemisch zu werden beginnt, den Versuch eines radikalen Bruchs mit dieser Tradition des okzidentalen Rationalismus im Sinne der Unterstellung eines möglichen Rückgangs auf jene mythischen Ursprünge, die nun ihrerseits diesen Rationalisierungsprozeß als Verfallsprozeß eines einstmals umfassenden vorhistorischen Weltverhältnisses dechiffrieren. Die damit einhergehende ‚Umwertung aller Werte‘ basiert aber zugleich auf der Annahme, daß sich die kulturelle Krisis des gegenwärtigen Zeitalters nur noch in Form eines solchen radikalen Einbruchs des archaischen Mythos in die Moderne überwinden läßt und somit Ausgangspunkt und Endpunkt dieses Gesamtprozesses zur formalen Einheit des Kreises zusammengeschlossen werden können. Dies sind zumindest die politischen Konsequenzen, die der Theoretiker des französischen Syndikalismus, Georges Sorel, gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Anschluß an Nietzsche aus dem Programm der romantischen Mythologie gezogen hat und der diesen Tatbestand zum ersten Mal explizit zum Gegenstand der modernen politischen Theoriebildung erhob. Ausgehend von der von Sorel geprägten Form des Weltanschauungsmythos soll deshalb im folgenden gezeigt werden, inwiefern sich die sozialen Bewegungen des 20. Jahrhunderts dann ihrerseits wieder an dieser ‚Arbeit am Mythos‘ beteiligt haben.

### 3. Der Mythos des Generalstreiks

Zwar war die Forderung der deutschen Romantik nach einer Neuen Mythologie nie in einem rein ästhetischen Sinn gemeint, sondern immer zugleich mit der Hoffnung auf eine umfassende gesellschaftliche Erneuerung verbunden gewesen. Und auch Nietzsches Beschwörung der „Wiedergeburt des deutschen Mythos“, die er ursprünglich in Gestalt des Wagnerschen Musikdramas sich vollziehen sah, hatte gewiß nicht nur eine ästhetische Revolutionierung der europäischen Kultur im Sinne. Als „Abbeviatur der Erscheinung“ und „zusammengezogenes Weltbild“ war der Mythos für den jungen Nietzsche nämlich nicht nur Voraussetzung aller Kultur, sondern zugleich Voraussetzung des Herrschaftsanspruches eines jeden Staates:

Ohne Mythos aber geht jede Kultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schließt eine ganze Kulturbewegung zur Einheit ab. ... Und selbst der Staat kennt keine mächtigeren ungeschriebenen Gesetze als das mythische Fundament, das seinen Zusammenhang mit der Religion, sein Herauswachsen aus mythischen Vorstellungen verdankt.<sup>16</sup>

Endete die mythische Sehnsucht des deutschen Bürgertums im 19. Jahrhundert jedoch in der ritualisierten Weihstätte des ‚neuen Mythos‘ innerhalb des Opernbetriebes von Bayreuth, dem sich Nietzsche selbst später angeekelt abwandte, so ist es Georges Sorel zu verdanken, daß die Forderung nach einem neuen Mythos nicht zur Farce im Amüsierbetrieb der gehobenen wilhelminischen Gesellschaft verkommen ist, sondern auch bei einigen politischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts auf fruchtbaren Boden stieß. Zwei bedeutsame Uminterpretationen des Historischen Materialismus sind es gewesen, welche die Wirkungsgeschichte von Sorels Mythos des Generalstreiks und der proletarischen Gewalt entscheidend mitbestimmt haben. Die eine betrifft den geschichtsphilosophischen Fortschrittsoptimismus des Historischen Materialismus, den dieser mit dem Zeitalter der bürgerlichen Aufklärung sowie dem entwicklungsgeschichtlichen Denken des 19. Jahrhunderts teilt und den Sorel in einer an Giambattista Vico anschließenden zyklischen Lehre vom ewigen Auf-

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*. Werke. Hg. Karl Schlechta. 6. Aufl. München 1969, Bd. I, 125. Zu Nietzsches Mythosverständnis und seine kulturrevolutionäre Bedeutung siehe auch Wolfgang Lange, „Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche“. *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Hg. Karl Heinz Bohrer. Frankfurt am Main 1983, 111–137.

stieg und Niedergang der Kulturen und Herrschaftsformen zu destruieren versucht hat; in ihr können wir das mythische Schema der ewigen Wiederkehr identifizieren, das auch in Nietzsches Philosophie ihren Niederschlag gefunden hat. Die zweite Modifikation betrifft dagegen die Marxsche Lehre vom Klassenkampf sowie ihre ökonomie- und ideologiekritische Begründung, die Sorel durch seine eigene Lehre des *sozialen Mythos* – nämlich den des Generalstreiks beziehungsweise der proletarischen Gewalt – ersetzt hat.<sup>17</sup>

Aufstieg und Verfall der Kultur sowie der Bräuche einer Gesellschaft betrachtete Sorel nicht nur als eine Eigenschaft seines eigenen Zeitalters, sondern als ein allgemeines Merkmal von Gesellschaften schlechthin. Gleichwohl enthält seine Auffassung bezüglich der ewigen Wiederkehr der ‚grandeur‘ und ‚décadence‘ insofern zugleich einen spezifischen geschichtsphilosophischen Sinn, als er die Wurzeln des Verfallsprozesses der abendländischen Kultur bereits an ihrem Ursprungsort identifiziert und die gesellschaftliche Krisis seines Zeitalters nur als späte Folge eines bereits in der griechischen und römischen Antike angelegten Widerspruchs zwischen den Anforderungen der Kultur und der des Lebens interpretiert hatte. Es ist die Heraufkunft des theoretischen Menschen, die Sorel ähnlich wie Nietzsche in Gestalt des Sokrates personifiziert sieht und die ihm zufolge die Vorherrschaft des abstrakten Verstandes einleitet und schließlich zum Verfall der lebensbejahenden Kräfte eines Volkes führen muß, dessen ursprüngliche ‚Größe‘ auf dem asketischen und heroischen Ethos einer kriegerischen Lebensform beruht.<sup>18</sup> Dieser Vorherrschaft des Intellekts, die sich gegen die anfänglichen Grundlagen des archaischen Gemeinwesens stellt und diese allmählich aufzulösen droht, gibt Sorel eine eigentümliche herrschaftssoziologische Interpretation, die das Marxsche Theorem vom Klassenkampf in eine spezifische Variante der Elitentheorie transformiert. Sorel zufolge verkörpert nämlich jede uns bisher historisch bekannte ‚herrschende Klasse‘ immer zugleich die politische Partei einer organisierten Elite von Intellektuellen, die sich der Gesamtheit der eigentlichen Produzenten gegenüberstellt und ihre politische Macht zu einer parasitären Umverteilung der Produkte

<sup>17</sup> Siehe hierzu auch Hans Barth, *Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt: Georges Sorel*. Hamburg 1959, 66ff.; ferner Helmut Berding, *Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel*. München 1969, bes. 102ff.

<sup>18</sup> Vgl. Georges Sorel, *Le procès de Socrate*. Paris 1889. Zum zentralen Stellenwert des Themas ‚Dekadenz‘ bei Sorel siehe auch Jean Wanner, *Georges Sorel et la décadence. Essai sur l'idée de décadence dans la pensée de Georges Sorel*. Lausanne 1943.

der gesellschaftlichen Arbeit ausnutzt. Mögen auch die Ursprünge ihrer Herrschaft einstmals in einer kriegerischen und heroischen Überlegenheit begründet gewesen sein, so sieht Sorel doch immer wieder einen Verfall dieser ursprünglichen heroischen Tugenden eintreten, der aus dem ‚passiven‘ Rentnerdasein der herrschenden Klasse resultiert und sie zum Repräsentanten einer genuinen Konsumentenmoral verkommen läßt. Auch die politischen Mittel, mit denen sich diese gealterte herrschende Klasse dennoch an der Macht zu halten weiß, sind insofern von dieser allgemeinen ‚décadence‘ der ursprünglichen aktiven und lebensbejahenden Kräfte einer Gesellschaft betroffen, so daß nur noch ein wirklich radikaler Neubeginn die politische und kulturelle Krisis zu überwinden vermag, die zwangsweise aus dieser Herrschaft der Mittelmäßigkeit resultiert.<sup>19</sup>

Soll diesem willensmäßigen und moralischen Verfallsprozeß der herrschenden Klasse überhaupt noch Einhalt geboten werden, so reicht es deshalb nicht aus, daß die Klasse der Produzenten nun ihrerseits an die Stelle der vormals herrschenden Klasse tritt und dieser die politische Macht streitig macht. Denn ‚Macht‘ ist Sorel zufolge immer nur Ausdruck einer Autorität, die einen automatischen Gehorsam erzwingt, vermittelt dem eine Minderheit ihre parasitäre Herrschaft absichert.<sup>20</sup> Allein die Gewaltsamkeit des syndikalistischen Generalstreiks, der innerhalb der Vorstellungswelt von Sorel im übrigen alle Eigenschaften des *Krieges* teilt, ist insofern noch in der Lage, diese Ordnung zu zerstören und jene affektiven und moralischen Kräfte wieder freizusetzen, die einer heroischen Form der Selbstbehauptung eigentümlich sind und die insofern nicht nur der revoltierenden Klasse zufließen, indem diese ihr eigenes Schicksal in die Hand nimmt, sondern nun auch wieder jener Klasse aufgezwungen werden, die sich unfreiwillig dieser existentiellen Herausforderung ausgesetzt sieht.<sup>21</sup> Der politische Aktivismus von Georges Sorel zielt im Unterschied zu dem seiner späteren faschistischen Gefolgschaft denn auch weniger auf eine physische Liquidierung des politischen Gegners ab als vielmehr auf die heroische Stärkung *beider* Kontrahenten. Nicht so sehr der Ausgang dieses Kampfes beschäftigt seine Phantasie, als vielmehr die ungeheuere Verdichtung des Klassengegensatzes zu einer entscheidungsträchtigen Situation, von der sich Sorel eine physische und moralische Erneuerung der Gesellschaft erhofft hatte.

<sup>19</sup> Georges Sorel, *Über die Gewalt*. Frankfurt am Main 1969, 82ff.

<sup>20</sup> A.a.O. (wie Anm. 19), 203ff.

<sup>21</sup> A.a.O. (wie Anm. 19), 96ff.

Es ist denn auch weniger rationale politische Kalkulation als vielmehr die Sprache der Apokalypse und der Eschatologie, die diesen entscheidenden Augenblick kultureller Erneuerung vermittelt des mythischen Bildes einer ungeheuren gesellschaftlichen Katastrophe heraufbeschwört.<sup>22</sup> Aber Sorel teilt mit Nietzsche nicht nur ein Interesse an der Reaktualisierung des *katastrophischen* Gehalts des Mythos, sondern auch an seinem *poetischen* Bedeutungspotential als Quelle der kulturellen Erneuerung. Denn der Mythos der Gewalt beinhaltet ihm zufolge nicht nur ein agonales und heroisches Element, das Sorel dem Generalstreik als einer Variante des ‚Krieges‘ zuspricht, sondern auch eine genuine Macht des Poetischen und des Spiels, die Sorel zufolge allen mythischen Aktionen als Formen der ‚sozialen Poesie‘ zukommt: *Fest* und *Revolte* fließen bei ihm insofern in der Logik des ‚gefährlichen Augenblicks‘ zu einer untrennbaren Einheit als der eigentlichen Quelle der gesellschaftlichen Erneuerung zusammen.<sup>23</sup>

Erst vor diesem Hintergrund wird die Revision deutlich, die Sorel am ‚Marxismus von Marx‘ vollzieht und die nicht nur in dem Vorwurf gipfelt, daß Marx selbst noch gar keine andere Theorie als die der bürgerlichen Macht aufgestellt habe, sondern die auch die wissenschaftlichen Grundlagen des Historischen Materialismus nur insoweit noch gelten lassen will, als sie sich zu einer *mythenbildenden Kraft* fortentwickeln lassen.<sup>24</sup> Sorels Auffassung, daß es nicht *politische Theorien*, sondern *soziale Mythen* sind, welche die Weltgeschichte in Bewegung halten, da sie im Unterschied zu Theorien und Utopien auf bildhaften „Konstruktionen einer in ihrem Verlauf unbestimmten Zukunft“<sup>25</sup> beruhen, die enttäuschungsresistent sind, erweist sich insofern als logische Konsequenz seiner Herrschaftskritik, der zufolge es ja gerade die Intellektuellen sind, die sich immer wieder vermittelt spezifisch theoretischer Legitimationen in den Besitz der politischen Macht gebracht haben. Von hier aus gesehen erklärt sich auch Sorels radikale Ablehnung der *Utopie* als taugliches Mittel der gesellschaftlichen Erneuerung. Denn während der utopische Entwurf auf eine ratio-

<sup>22</sup> Vgl. Barth, a.a.O., (wie Anm. 17), 112f.

<sup>23</sup> Sorel spricht denn auch bezeichnenderweise von einem „pouvoir poétique d'action de mythes“ (*De l'utilité du pragmatique*. Paris 1921, 75). Zur anarcho-syndikalistischen Tradition der Identifizierung von „Fest“ und „Revolte“ siehe auch André Reszler, „Essai sur les mythes politiques: les mythes anarchistes de la révolte“. *Diogenes* 94 (1976), 46–66.

<sup>24</sup> Sorel, a.a.O. (wie Anm. 19), 211; ders., *Die Auflösung des Marxismus*. Hamburg 1978, 64f.

<sup>25</sup> Sorel, a.a.O., (wie Anm. 19), 141.

nal begründete Antizipation zukünftiger Gegenwarten abzielt, deren Bedeutungspotential unter dem Verdikt einer zumindest partiellen Realisierbarkeit seines fiktionalen Gehalts steht, zielt demgegenüber Sorels Lehre vom sozialen Mythos auf eine ‚Ordnung von Bildern‘ ab, deren Wirksamkeit allein im Hinblick auf die Gegenwart ausgerichtet ist, indem sie dem politischen Aktivismus der neuen sozialen Bewegungen ein ‚Höchstmaß an Spannkraft‘ und heroischer Einsatzbereitschaft verleiht. Ebenso wenig läßt sich aber Sorels Lehre vom sozialen Mythos ideologiekritisch als eine „irrationale Illusion der rational Desillusionierten“ interpretieren, wie dies Hermann Heller 1929 ausgehend von einem Studium des italienischen Faschismus in seinem Buch über den europäischen Faschismus versucht hatte.<sup>26</sup> Um ‚Illusionen‘ oder gar ‚Ideologie‘ handelt es sich bei diesem sozialen Mythos nämlich allein schon deshalb nicht, weil er gar keine Beschreibung von ‚Tatsachen‘ mehr beabsichtigt, sondern auf eine Umformung innerer seelischer Zustände der kämpfenden Individuen und auf eine Erregung eines kollektiven heroischen Einheitsgefühls abzielt. Nicht die Rekonstruktion von Begründungszusammenhängen, sondern die mythenhafte Heraufbeschwörung eines politischen Aktivismus, der zweifelsohne eindeutig auf massenpsychologische Wirksamkeit ausgerichtet war, ist es denn auch gewesen, welche die Rezeption von Sorels Mythos des Generalstreiks und der proletarischen Gewalt in den politischen Bewegungen dieses Jahrhunderts entscheidend geprägt hat.

#### 4. Die Bedeutung des Weltanschauungsmythos im 20. Jahrhundert

In Deutschland war es neben Walter Benjamin insbesondere Carl Schmitt gewesen, der zuerst die Bedeutung von Sorels Mythenlehre für eine politische Analyse und praktisch-politische Formierung der sozialen Kämpfe der Gegenwart erkannt hatte. Schmitt interpretierte den ‚sozialen Mythos‘ als eine konsequente Fortsetzung und Ausformulierung des bei Hegel und Marx noch geschichtsphilosophisch begründeten Widerspruchsprinzips, das in bildhaft-mythischer Überhöhung alle Gegensätze und Antagonismen der Gesellschaft auf eine einfache Grundform reduziert und mit dieser ungeheueren Verdichtung des geschichtlichen Prozesses auf eine letzte entscheidungsträchtige Situation das Ende des bürgerlichen Zeitalters einleitet. Auch Schmitt sah trotz aller Würdigung den entscheidenden politischen Fehler von Marx darin, „noch öko-

<sup>26</sup> Hermann Heller, *Europa und der Faschismus*. Berlin/Leipzig 1929, 28.

nomischer und noch rationalistischer sein zu wollen als die Bourgeoisie“<sup>27</sup> und plädierte demgegenüber im Anschluß an Sorel für eine ‚Philosophie des konkreten Lebens‘, die sich von der mythischen Dimension der in den politischen Kampf der Gegenwart einbezogenen ‚Kampfbegriffe‘ überzeugt weiß. Der politische Theologe stieß bei seiner Mythenrezeption jedoch auf einen eklatanten Widerspruch, der bei dem Versuch einer Verbindung des römischen Katholizismus mit der anarchischen Form des Mythos notwendig auftreten muß und der zugleich auch ein bezeichnendes Licht auf die bemerkenswerte Konstruktion des sozialen Mythos bei Sorel selbst verweist:

Die Theorie vom Mythos ist der stärkste Ausdruck dafür, daß der relative Rationalismus des parlamentarischen Denkens seine Evidenz verloren hat. Wenn anarchistische Autoren aus Feindschaft gegen Autorität und Einheit die Bedeutung des Mythischen entdeckten, so haben sie jedoch, ohne es zu wollen, an der Grundlage einer neuen Autorität, eines neuen Gefühls für Ordnung, Disziplin und Hierarchie mitgearbeitet. Freilich, die ideelle Gefahr derartiger Irrationalitäten ist groß. Letzte, wenigstens in einigen Resten noch bestehende Zusammengehörigkeiten werden aufgehoben in dem Pluralismus einer unabsehbaren Zahl von Mythen. Für die politische Theologie ist das Polytheismus, wie jeder Mythos polytheistisch ist. Aber als gegenwärtige starke Tendenz kann man es nicht ignorieren.<sup>28</sup>

Was jedem echten ‚politischen Theologen‘ bei dieser Ehe auf Zeit mit der Mythologie notwendig Bauchschmerzen bereiten muß, ist der Umstand, daß sich der Mythos seiner Natur nach gar nicht in eine dogmatische Lehre vom letzten entscheidenden Augenblick transformieren läßt, sondern den fiktionalen Charakter eines einmaligen und unwiderruflichen Ernstfalls gerade zu durchschauen erlaubt. Gleichwohl verweisen Schmitts Bedenken auf die unnatürliche Ehe, die auch die Sorelsche Mythenlehre mit der Tradition der Geschichtsphilosophie eingegangen ist. Denn auch Sorels Lehre des ‚sozialen Mythos‘ stellt keinen unmittelbaren Rückfall in eine archaische oder vorchristliche Mythologie dar, sondern ist ihrerseits gekennzeichnet durch die Auseinandersetzung mit der geschichtsphilosophischen Überlieferung, an die Sorel kritisch anschließt, um sie ähnlich wie Vico und Nietzsche in die mythologische Grundfigur eines zyklischen Prozesses von ‚corsi‘ und ‚ricorsi‘, ‚grandeur‘ und ‚décadence‘ zu transformieren. Anhand dieser Überbietung des eigentlichen intellektuellen Gegners durch eine konsequente Dekonstruktion seiner theoreti-

<sup>27</sup> Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. 2. Aufl. Berlin 1926, 86.

<sup>28</sup> A. a. O. (wie Anm. 27), 89.

schen Ausdrucksmittel läßt sich auch die eigenartige Ambivalenz der Sorelschen Lehre vom ‚sozialen Mythos‘ charakterisieren: Einerseits stellt sie eine beträchtliche Reaktualisierung der Sprache der Apokalypse und der jüdisch-christlichen Tradition der Geschichtsphilosophie dar, wie Hans Barth zu Recht betont hat; andererseits wird die providentielle ‚Einmaligkeit‘ des universalgeschichtlichen Prozesses durch den narrativen Bezugsrahmen der mythologischen Grundstruktur einer ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ relativiert. Hieraus erklärt sich auch der quasi-religiöse Bedeutungshintergrund, den Sorels Lehre des sozialen Mythos in ihrer eigentümlichen Zwitterstellung zwischen Geschichtsphilosophie und Mythologie, Eschatologie und politischem Dezisionismus reflektiert: Man tut ihr zumindestens kein Unrecht an, wenn man sie als die spezifisch moderne Form eines *Weltanschauungsmythos* beziehungsweise als einen neuen *sozialen Glauben* begreift.<sup>29</sup>

In dieser Gestalt ist Sorels Lehre vom sozialen Mythos zuerst im italienischen Faschismus rezipiert und politisch wirksam geworden. So berief sich Mussolini ausdrücklich auf Sorel, als er vier Tage vor dem Marsch auf Rom in seiner berühmten Rede vom 24. Oktober 1922 in Neapel sagte:

Wir haben uns unseren Mythos geschaffen. Der Mythos ist ein Glaube, eine Leidenschaft; es ist nicht notwendig, daß er Wirklichkeit wird. Er ist insofern wirklich, als er ein Ansporn ist, eine Hoffnung, ein Glaube, Mut. Unser Mythos ist die Nation, die Größe der Nation! Und diesen Mythos, diese Größe wollen wir in vollkommene Wirklichkeit verwandeln, ihr ordnen wir alles andere unter.<sup>30</sup>

Acht Jahre später erschien Alfred Rosenbergs Buch „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“, das sich im Untertitel selbst als eine „Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit“ bezeichnet hatte und das als weltanschauliches Hauptwerk des Nationalsozialismus bis Ende 1944 eine Auflagenhöhe von 1,1 Millionen Exemplaren erreichte. Während jedoch Mussolinis ‚Faschismus‘ einen Mythos der *italianità* begründet hatte und sich von ihm eine nationalistische Wiedergeburt des ‚ewigen Rom‘ erhoffte, beschwor Rosenberg in der symbolhaften Gestalt des Hakenkreuzes den „Mythos der nordischen Rassenseele“ und jenen „Mythos des Blutes“, der bei den alten Germanen durch den Kriegsgott Odin verkörpert worden ist und der jetzt zur Mobilisierung aller Kräfte bei der Niederschlagung der drohenden bolschewistischen

<sup>29</sup> Zu diesem Urteil kommt auch Walter Witzmann, *Politischer Aktivismus und sozialer Mythos. Gianbattista Vico und die Lehre des Faschismus*. Berlin 1935, 105ff.

<sup>30</sup> Benito Mussolini, „Rede in Neapel“ (24.10.1922). *Schriften und Reden*. Autorisierte Gesamtausgabe, Bd. II. Zürich/Leipzig 1937, 336.

Weltrevolution seine Wiederauferstehung erfahren sollte.<sup>31</sup> Aber auch der in den Kerkern des faschistischen Italien schmachtende und bereits von tödlicher Krankheit gezeichnete Antonio Gramsci träumte von der Wiedergeburt eines sozialen Mythos, dem im „Principe“ von Machiavelli schon einmal die Aufgabe zugesprochen worden war, Italien vor dem drohenden Untergang zu erretten und der jetzt in Gestalt der proletarischen Partei erneut die Wiederherstellung eines „volkshaft-nationalen Kollektivwillens“ bewerkstelligen sollte. Denn Gramsci sah in Machiavellis Schrift weniger eine systematische Studie als vielmehr ein „lebendiges Buch“, das er gerade deshalb als Vorbild für den Entwurf eines „modernen Fürsten“ hoch einschätzte, weil in ihm politische Wissenschaft und Ideologie zur „dramatischen Form des Mythos“ verschmelzen. Als „Schöpfung konkreter Phantasie“ besteht die Aufgabe des modernen „Fürst-Mythos“ denn auch vor allem in einer intellektuellen und moralischen Reform der Gesellschaft, die auch in Form einer „vollständigen Laizierung des ganzen Lebens und sämtlicher Sitten und Gebräuche“ den religiösen und weltanschaulichen Bereich miteinschließen soll.<sup>32</sup>

Diese wirkungsgeschichtlichen Beispiele zeigen, daß sich Sorels Lehre vom sozialen Mythos einer eindeutigen parteipolitischen Zurechnung entzieht, da sie gewissermaßen einen *Indifferenzpunkt* zwischen den linken und rechten Strömungen des 20. Jahrhunderts darstellt und insofern konsequenterweise auch von *beiden* großen weltanschaulichen Lagern ideologisch in Anspruch genommen worden ist. Sie aber nur deshalb als „Einbruch des Irrationalismus in die moderne politische Theorie“ zu kennzeichnen, wie Helmut Berding dies in seinem ansonsten sehr verdienstvollen Sorel-Buch tut<sup>33</sup>, heißt zu übersehen, daß Sorel mit der von ihm geprägten Form des Weltanschauungsmythos eine neue theoretische Kategorie in die moderne politikwissenschaftliche Forschung eingebracht hat, deren weitere Ausarbeitung es nicht nur erlaubt, etwas mehr Klarheit in die eigenartige Struktur und Ideologie der politischen Bewegungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu bringen, sondern die auch ein tieferes Verständnis vieler anderer sozialrevolutionärer Prozesse in Geschichte und Gegenwart ermöglicht.

<sup>31</sup> Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München 1930, 678ff.

<sup>32</sup> Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*. Turin 1949, 3 ff.; ders., *Philosophie der Praxis*. Hg. Christian Riechers. Frankfurt am Main 1967, 283ff.

<sup>33</sup> Berding, a.a.O. (wie Anm. 17), 18.