

Nutzungshinweis: Es ist erlaubt, dieses Dokument zu drucken und aus diesem Dokument zu zitieren. Wenn Sie aus diesem Dokument zitieren, machen Sie bitte vollständige Angaben zur Quelle (Name des Autors, Titel des Beitrags *und* Internet-Adresse). Jede weitere Verwendung dieses Dokuments bedarf der vorherigen schriftlichen Genehmigung des Autors. Quelle: <http://www.mythos-magazin.de>

Dennis Sölch

Odysseus in der Philosophie. –

Zur Epigenesis einer mythologischen Gestalt.

- I. Einleitung
- II. Odysseus im kulturgeschichtlichen Kontext
- III. Odysseus unter Philosophen
- IV. Odysseus als Sinnbild praktischer Vernunft
- V. Odysseus zwischen Mythos und Aufklärung
- VI. Synopsis – Odysseus und die Facetten von Vernunft

I. Einleitung

Die Rückkehr des Odysseus nach Ithaka bedeutet nicht nur das Ende einer zehnjährigen Odyssee, sondern markiert zugleich den Beginn einer jahrtausendelangen Rezeptionsgeschichte. Die Texte der *Odyssee* und der *Ilias* gingen in den Sprachgebrauch der Griechen ein und waren tief verwurzeltes Kulturgut, sodass es sogar Platon sichtlich Kopfschmerzen bereitete, die Epen Homers aus seinem idealen Staat zu verbannen: Die verweichlichende Wirkung der Dichtung war von der Polis fernzuhalten, doch wenn ein großer Künstler an ihre Tore klopfte, hatte man ihn als einen „heiligen und wunderbaren und anmutigen Mann“¹ zu verehren, bevor man ihn weiterschickte. In Form und Motiven an die Irrfahrt des Odysseus angelehnt, dichtete Vergil dann zu Beginn des ersten nachchristlichen Jahrhunderts mit der *Aeneis* das römische Nationalepos, das während des gesamten lateinischen Mittelalters den eigentlichen griechischen Text beinahe vollständig ersetzte. Das kulturprägende und identitätsstiftende Epos der Griechen sollte in dem Gründungsmythos Roms seine Fortsetzung erfahren.

Mit Dantes *Divina Commedia* setzt dann mehr als eintausend Jahre später die eigentliche literarische Verwertung des Odysseus-Mythos ein. Von Vergil selbst durch die verschiedenen Bereiche der Unterwelt geführt, gelangt der Reisende über die einzelnen Stationen seiner eigenen lehrreichen und abenteuerlichen Reise zu seinem endgültigen Ziel, dem himmlischen Paradies. Goethe, der wohl berühmteste deutsche Verehrer griechischer Dichtung, übernimmt den Homerischen Hexameter für *Reineke Fuchs* sowie für *Hermann und Dorothea*, beginnt mit der *Achilleis* ein neues Versepos in alter Form und schafft in der Person des Faust zugleich eine Art modernen Odysseus. Auf der Suche nach dem, was Welt und Seele im Innersten zusammenhält, verschlägt es den Gelehrten in Auerbachs Keller und zu den sirenengleichen Hexen der Walpurgisnacht, im zweiten Teil dann tatsächlich mitten unter die mythologischen Gestalten der Nymphen und Phorkyaden auf den Schlachtfeldern von Pharsalos. Ebenso wie dem von Göttern protegierten Odysseus stehen auch Faust die himmlischen Heerscharen bei, auch wenn seine endgültige Erlösung von der Irrfahrt hier zugleich seinen Tod bedeutet.

In der Moderne potenziert sich schließlich der Rückgriff auf die *Odyssee*. James Joyce setzt ihr mit *Ulysses*, der Geschichte über einen Tag im Leben des Leopold

¹ Platon, *Politeia* III 398a.

Bloom, nicht nur im Hinblick auf den Titel ein Denkmal. In analoger Struktur und mit einer schier endlosen Zahl von wörtlichen, gebrochenen oder abgewandelten Zitaten und Anspielungen greift jedes der achtzehn Kapitel eine Episode aus dem homerischen Epos auf, um die Irrwanderung durch Dublin schließlich in den Armen von Penelope Molly enden zu lassen. Durs Grünbein präsentiert seinen Odysseus in dem Gedicht ‚Der Krater des Duris‘ als streitsüchtig und von der Lust am Wagnis berauscht, Milan Kundera geht in *Die Unwissenheit* der Frage nach, ob der Reisende nach Jahrzenten der Abwesenheit an sein früheres Leben anknüpfen kann, und Margaret Atwood wechselt in *The Penelopiad* gar die Perspektive, verfolgt die Abwesenheit des Mannes aus den Augen der von Freiern bedrängten Penelope, immer wieder unterbrochen durch den Chor der von Odysseus getöteten Mägde. Von den arabischen Märchen bis Wolfgang Borchert, von Jules Verne bis Ezra Pound, in Theater, Musik und Kino erklingt das Echo der *Odyssee*, und es dürfte folglich kaum erstaunen, dass Figur und Werk auch die Philosophie seit ihren Anfängen stets begleitet haben. Gerade in den letzten zweihundert Jahren erscheint Odysseus dabei nicht als schmuckes Beiwerk, sondern als häufiger Gefährte derjenigen, die selber auf der Suche nach Erkenntnis über den geistigen Ozean der Philosophie segeln.

II. Odysseus im kulturgeschichtlichen Kontext

Als den, neben dem Gilgamesch-Epos, ältesten frühgeschichtlichen Zeugnissen unserer Kulturgeschichte kommen der *Ilias* und der *Odyssee* zentrale Bedeutung für jede zivilisations- oder kulturgeschichtliche Forschung zu. Die homerischen Epen markieren den Übergang von der oralen zur schriftlichen Tradierung von Erzählungen, und versteht man schriftliche oder schriftgestützte Literatur als konstitutiv für Kultur in einem engeren Sinne, so sehen wir uns in ihnen gar dem Beginn der europäischen Geistesgeschichte gegenüber. Nun haben sich die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen bereits seit langem ihren Zielen und Perspektiven entsprechend mit den Dokumenten befasst. Die Philologie beispielsweise geht der Frage nach der Überlieferungsgeschichte nach, untersucht den Einfluss der Schrift auf die uns bekannten Abfassungen der Epen und bemüht sich, im Vergleich mit anderen antiken Texten zu einer zeitlichen Datierung ihres Ursprungs zu gelangen. Die Geschichtswissenschaft hingegen sucht nach Aufschlüssen über gesellschaftliche oder wirtschaftliche Strukturen und greift auf die Texte sowohl als mögliche Zeugen

historischer Ereignisse als auch als Ausdruck ihrer Zeit innerhalb des historischen Diskurses zurück. In Kooperation mit der Archäologie fällt sie Urteile über die Glaubwürdigkeit des Berichteten und liefert dabei wieder neue Daten für mögliche zeitliche Verortungen, wenn sie etwa die dichterische Vermengung von Elementen aus verschiedenen Kulturperioden aufweist. Die Religionsgeschichte findet in Homer, wie auch in Hesiod, eine der Hauptquellen für die Kenntnis des griechischen Götterglaubens, und die Literaturwissenschaft wiederum verfolgt die Wirkmächtigkeit der *Ilias* und insbesondere der *Odyssee* als Modelle literarischer Produktion sowie ihren Einfluss auf den geistigen Hintergrund unseres Selbstverständnisses als kulturelle und geschichtliche Wesen. Welche Lücke bleibt angesichts dieser vielfältigen Untersuchungsperspektiven noch zu schließen? Welche Berechtigung hat eine genuin philosophische Auseinandersetzung mit den Inhalten der homerischen Texte?

Zum einen sind die homerischen Epen ein signifikantes Dokument für die Entstehung dessen, was wir seit Pythagoras als Philosophie zu bezeichnen gewöhnt sind. Hier manifestiert sich, wie auch in den Werken Hesiods, der erste Impuls jenes geistesgeschichtlichen Paradigmenwechsels, den wir seit Wilhelm Nestle kurz mit der prägnanten Wendung ‚Vom Mythos zum Logos‘² beschreiben. Die Figur des Odysseus selbst steht in diesem Zusammenhang nicht im Vordergrund, ist jedoch insofern zentral, als dass ihre Abenteuer Ausgangspunkt und Motiv des Epos bilden. Homer schildert die olympische Götterwelt, ihre Hierarchien, ihre Macht und ihre Intrigen. Launen und Zwecksetzungen der Götter erklären die Vielfalt der Naturereignisse und die Willkür menschlichen Handelns. Nur poetisch-bildhaft lässt ihr Wirken sich im Mythos fassen, der keine durch Wissenschaft und Methode aufzudeckenden Prinzipien kennt. Dabei leben die Götter zwar getrennt von den Menschen, aber die Trennung ist keineswegs absolut. Bereits in diesen ersten Schilderungen der Götterwelt stehen sich Mensch und Gott auf Augenhöhe gegenüber, sind gleichermaßen in Liebesabenteuer und Kriege verstrickt und nehmen sich gegenseitig in die Pflicht, so etwa, wenn der Priester Chrysa von Smintheus als Gegenleistung für die ihm dargebrachten Opfer Hilfe im Kampf um Troja erbittet³. Gleichzeitig erfahren natürliche und übernatürliche Welt im Mythos ihre erste Rationalisierung – Worte und Taten der Götter werden fixiert und müssen sich fortan in dieser Form vor der kritischen Vernunft behaupten.

² Vgl. Wilhelm Nestle: *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Kröner: Stuttgart 1940.

³ Vgl. Homer, *Ilias* I, 36-42.

Der Mythos als durchdachte Komposition verlässt bereits den Bereich des Mythischen, indem er sich der skeptischen Prüfung durch den Logos stellt, die in der Person von Xenophanes nicht lange auf sich warten lässt. Dessen Kritik richtet sich nicht nur dagegen, dass Homer und Hesiod den Göttern unmoralische Handlungen zuschreiben, sondern macht deutlich, welche Mängel jede mythische Darstellung offenbart: Wenn Rinder oder Pferde Götter hätten, „dann würden die Pferde die Göttergestalten den Pferden und die Rinder sie den Rindern ähnlich malen“⁴. Die Götter des Epos sind anthropomorph und ein Spiegelbild der jeweiligen Kultur, doch gleichzeitig ist es das Epos, das diese Feststellung erst ermöglicht. Die philosophische Auseinandersetzung mit den Werken Homers ist somit eine Rückbesinnung der Philosophie auf ihren eigenen Ursprung am Scheidepunkt von Mythos und Logos. In dieser Perspektive besteht ihr Gegenstand in der menschlichen Vernunft, ihrer Reichweite und ihrem Spannungsverhältnis zu Religion und Tradition.

Zum anderen verweist die *Odyssee* auf ein spezifischeres, häufig vernachlässigtes Moment, das sich bei näherer Betrachtung als nicht unbedeutend für die philosophische Reflexion erweist. Neben der auf die Werke in ihrer Gesamtheit abzielenden Untersuchung, die mit dem Übergang vom Mythos zum Logos einem geistesgeschichtlichen Wandel nachgeht, zeigt sich die Figur des Odysseus selbst als kulturgeschichtlich zentral. Immerhin gibt es kaum ein anderes Textdokument, das sich mit der *Odyssee* im Hinblick darauf messen kann, welcher immenser Zeitraum ihr zur gedanklichen Entfaltung zur Verfügung stand. Ganz unabhängig von der historischen Korrektheit des epischen Materials, von seiner Zuordnung zu mythischer Irrationalität oder zu keimendem aufgeklärtem Denken, hatten die dargestellten Ideen bereits Jahrhunderte lang Gelegenheit, sich in den Köpfen der Menschen festzusetzen, bevor mit den zentralen Texten der christlichen Religion der unbestritten wirkmächtigste Beitrag in der Geschichte des europäischen Denkens das Licht der Welt erblickte. Unter diesen Ideen findet sich nicht nur die Scheidung von Göttern und Menschen, die kosmische Hierarchie innerhalb der Göttergemeinschaft und die Vorstellung eines unberechenbaren, wenn auch nicht gänzlich unbeeinflussbaren Schicksals, sondern auch die eines bestimmten Typus von Mensch. An der Schwelle zur Kultur im engeren Sinne tritt mit Odysseus ein Typus in Erscheinung, der aufgrund seiner einzigartigen Stellung am Ursprung schriftlich überlieferter Dichtung nicht bloß als eine literarische

³ Geoffrey S. Kirk, John E. Raven, Malcolm Schofield: *Die vorsokratischen Philosophen*, Metzler: Stuttgart 2001, S. 184.

Figur unter vielen angesehen werden darf. Durch das Fehlen jeglichen Alternativentwurfs aus dieser Zeit von vergleichbarer Wirkmächtigkeit spiegelt Odysseus zugleich ein Ideal wider, eine Reflexion darüber, was der Mensch wesentlich zu sein und zu leisten vermag. Odysseus ist somit nicht nur eine bestimmte typologische Konfiguration von Eigenschaften, sondern vielmehr ein Archetypus, ein Urbild menschlichen Daseins. Die inhaltliche Bestimmung dieses Archetypus ist dabei nicht präzise festgelegt, seine Ausdeutung bewegt sich in der Rezeptionsgeschichte innerhalb eines breiten Spektrums. Doch gleich, ob Odysseus sich nun als Gestalt des Herrschers oder des Unterdrückers, des selbstbestimmten Individuums oder des von Schicksalsmächten hilflos Getriebenen, als Prototyp praktischer List oder als Verkörperung aufgeklärter Rationalität erweist, stellt er eine Auslotung der Möglichkeiten des Menschseins vor dem Hintergrund bestimmter kosmologischer und kultureller Strukturen dar und verweist damit zugleich auf seine eigene Zeitlosigkeit. Odysseus bleibt als möglicher Bündnisgefährte einer kulturphilosophischen oder anthropologischen Theorie nicht auf den Binnenbereich von Frühgeschichte und antiker Philosophie beschränkt – als exemplarischer Typus oder menschlicher Archetypus vermag er stets aufs Neue zu veranschaulichen, welche Dispositionen oder Bestrebungen idealiter und realiter zu verwirklichen sind.

III. Odysseus unter Philosophen

Philosophie und Wissenschaft leben nicht zuletzt von der Klarheit und Anwendbarkeit ihrer Theorien und Modelle. Selbst dort, wo kein unmittelbarer Realitätsbezug etwa im Sinne technischer Nutzbarmachung gegeben ist, muss das Denken in Beziehung zu der konkreten Wirklichkeit literarischer, künstlerischer oder allgemein sinnlicher Erfahrung stehen, um sich nicht in bloßen Gedankenspielen zu verirren. Dieser Bezug wird gewöhnlich durch Beispiele gewährleistet, die das Abstrakte anhand des Konkreten veranschaulichen und überprüfen. Die Exemplifikation mittels literarischer Gestalten mag einen Sonderfall jener grundsätzlichen Veranschaulichung am Konkreten darstellen, allerdings einen, der sich ausgesprochen großer Beliebtheit erfreut. Der Rekurs auf die Figuren in den Romanen von Dostojewski oder Dickens, in den Dramen Shakespeares oder Schillers scheint gerade deshalb ein so probates Mittel der Veranschaulichung, weil sie dem Leser bekannt sind und sich innerhalb des literarischen Universums einen festen Platz erkämpft haben. Als fiktive Gestalten sind sie dabei nicht bloß dem Namen nach bekannt, sondern erscheinen immer schon als ein

bestimmter Typus, auf den spätere Denker gezielt zugreifen können. Othello, Hamlet und Macbeth lassen sich nicht beliebig austauschen, sondern erschließen in ihren Handlungen je ein gewisses Spektrum der menschlichen Wirklichkeit, das sich im Falle Macbeths etwa von dem inneren Konflikt zwischen Loyalität und Machtwillen bis zu wahnsinniger Selbstüberschätzung erstreckt. In einen Kontext eingebunden genügt entsprechend der kurze Verweis auf einen derartigen Typus, der keiner langen Ausführung bedarf, um verständlich zu sein.

Ebenso wie die Gestalten moderner Literatur sind auch die mythologischen Gestalten, insbesondere jene der griechischen Mythen, als Typen immer wieder exemplarisch herangezogen und in verschiedenen Kontexten, in unterschiedlichen Facetten beleuchtet worden. Herkules und Sisyphos sind noch heute sprichwörtlich, Achilles, Dionysos und nicht zuletzt Odysseus bevölkern und bereichern die Vorstellungswelt der abendländischen Geistesgeschichte. In der Philosophie erweist sich Odysseus dabei als von besonderer Zeitlosigkeit und Aktualität. Immer wieder machen philosophische Texte die „Biographie des fiktiven Odysseus [...] zum Projektionsschirm für Denkbewegungen, mit denen komplizierte erkenntnistheoretische, geschichtsphilosophische und ästhetische Probleme veranschaulicht werden sollen“⁵.

Bei Platon erscheint der mythische Held als realgeschichtliche Person, die nach tausend Jahren im himmlischen Jenseits wieder ins Leben eintritt. All jene, die erneut geboren werden, wählen aus den verschiedenen Lebensbahnen, die ihnen Lachesis, die Schicksalsgöttin, ausbreitet, in durch das Los bestimmter Reihenfolge ein Leben aus. Der Zufall will es, dass die Seele des Odysseus als letzte ihre Wahl treffen darf. Weise und abgeklärt, frei von seinem einstigen Ehrgeiz entscheidet Odysseus sich für das Leben „eines von Staatsgeschäften fernen Mannes“⁶. Er beschließt nicht nur die Reihe der Seelen, deren Wiedergeburt bevorsteht, sondern bildet zugleich den Abschluss von Platons Überlegungen zur Gerechtigkeit. Odysseus, der unter den Griechen wegen seiner List und Tapferkeit gerühmt wurde, versinnbildlicht in der *Politeia* Platons Vorstellung eines gelungenen Lebens – nachdem sie ihre Wahl getroffen hat, erklärt seine Seele, „sie würde ebenso wie jetzt gehandelt haben, auch wenn sie das erste Los

⁵ Walter Lesch: „Philosophie als Odyssee. Profile und Funktionen einer Denkfigur bei Levinas, Horkheimer, Adorno und Bloch“ in: Gotthard Fuchs: *Lange Irrfahrt – große Heimkehr. Odysseus als Archetyp – zur Aktualität des Mythos*, Verlag Josef Knecht: Frankfurt a.M. 1994, S. 181.

⁶ Platon, *Politeia* X 620c.

gezogen hätte, und habe mit Freuden dieses Leben gewählt“⁷. Als Typus des tapferen und leidgeprüften Kriegers pointiert Odysseus den in Athen keineswegs selbstverständlichen Gedanken, dass ein Leben nicht nach dem erworbenen Ruhm oder der Macht zu bewerten sei, sondern nach der in ihm verwirklichten Tugend, und emanzipiert sich damit zugleich von dem Modell politischer Aristokratie.

Für Cicero, der erklärt, selbst einige Stellen aus Homer übersetzt zu haben, locken die odysseischen Sirenen den Vorüberfahrenden nicht durch die Schönheit ihres Gesangs, sondern „weil sie verkünden, viel zu wissen“⁸. Erkenntnis gilt Odysseus mehr als sein Vaterland, und so lauscht er an den Mast gefesselt ihren Stimmen, um an Wissen reicher in die Heimat zurückzukehren, worin Cicero den natürlichen Erkenntnisdrang der menschlichen Seele belegt sieht. Eben diese Episode nimmt aus beinahe entgegengesetzter Perspektive Seneca zum Anlass, um seinen Briefpartner Lucilius auf die Notwendigkeit hinzuweisen, seine Ohren vor den süßen, aber schädlichen Lockungen des Reichtums und der Masse zu verschließen.⁹ Weisheit beginnt nicht damit, dem Gesang sein Wissen zu entreißen, sondern damit, seinen Ohren einen festen Pfropfen aufzusetzen. Odysseus ist, wie auch Herakles und Cato, Sinnbild für den stoischen Philosophen, der unerschüttert dem Weg zur Weisheit folgt, wenn auch die Sirenen der römischen Gesellschaft weit gefährlicher scheinen als jene der Vergangenheit: Nur der unmittelbar Vorüberfahrende hörte die Stimmen der Sirenen, während die Stimmen der Geschäftigkeit und des Genusses in aller Welt erklingen.¹⁰ Plotin hingegen lenkt in seiner Abhandlung über das Schöne das Augenmerk auf die Abwendung des Odysseus von Kirke und der Kalypso und sieht hierin „einen geheimen Sinn“¹¹ verborgen. Odysseus hatte demnach wohl Lust, bei der Zauberin und der Nymphe zu bleiben, doch eben nur die Lust an dem sinnlich Wahrnehmbaren. Wenn wir dem Vorbild Odysseus folgen und in unsere wahre Heimat aufbrechen, haben wir erkannt, dass die körperliche Schönheit bloß Abbild und Schatten ist, von der es sich abzuwenden gilt, um „das Geistige Schöne“¹² mit der Seele zu erkennen.

⁷ Platon, *Politeia* X 620d.

⁸ Cicero, *De finibus malorum et bonorum* V, 49.

⁹ Vgl. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 123, 12.

¹⁰ Vgl. Seneca, *Ep.* 31, 2.

¹¹ Plotin, *Enneade* I, 6.

¹² Plotin, *En.* I, 6.

In der Patristik und im späteren Mittelalter erfährt wiederum die mythische Szene der Sirenenfahrt eine Vielzahl unterschiedlicher Interpretationen.¹³ So deuten Clemens von Alexandrien, Paulinus von Nola und Maximus von Turin den Mastbaum, an den Odysseus sich fesseln lässt, symbolisch als Kreuz Christi. Doch während die Odysseussage nur eine fiktive Geschichte (*fabula ficta*) ist und lediglich von der Rettung eines Schiffes handelt, bedeutet die Tatsache des Wirkens Christi, dass „der Baum des Kreuzes das ganze Menschengeschlecht der Todesgefahr entrissen hat“¹⁴. Der gegen die Götter aufbegehrende Odysseus des homerischen Epos durchläuft damit die erstaunliche Wandlung zum Symbol für den am Kreuz gestorbenen Christus.¹⁵ Vor diesem Hintergrund greift Honorius Augustodunensis im zwölften Jahrhundert ebenfalls auf die heidnischen Texte (*liber gentilium*) zurück, um eine Anleitung für das Leben in Gott zu geben, auch wenn diese „von den Feinden Christi geschrieben“¹⁶ wurden. Jedes Moment der Episode wird allegorisch ausgedeutet, von dem Meer als der durch Stürme der Versuchung heimgesuchten Welt bis zu den drei Sirenen, „die das Herz der Menschen für die Laster verweichlichen“¹⁷. Odysseus vermag an den personifizierten Sünden vorbeizufahren, indem er sich an den Mastbaum des Schiffes als das Kreuz Christi bindet und seinen Gefährten die Ohren mit Wachs, gleichsam der Fleisch- oder Menschwerdung Christi (*Incarnazione Christi*) verschließt.¹⁸ Der heidnische Held wird damit zum Sinnbild für die Gemeinde Christi, die im Schiff der Kirche das Meer dieses Zeitalters befährt.

In einem der leidenschaftlichsten Dispute der Neuzeit, dem zwischen Thomas Hobbes und Bischof John Bramhall, bleibt Odysseus ebenfalls nicht unerwähnt. Während Bramhall in seinem *Discourse of Liberty and Necessity* die menschliche Freiheit als unvereinbar mit dem Gedanken der Notwendigkeit verteidigt, beharrt Hobbes auf einem strikten Determinismus. Kein Mensch ist dem durchgängigen Netz

¹³ Vgl. hierzu insbesondere Ruedi Imbach: „Experiens Ulixes. Hinweise zur Figur des Odysseus im Denken der Patristik, des Mittelalters und bei Dante“ in: Gotthard Fuchs: *Lange Irrfahrt – große Heimkehr. Odysseus als Archetyp – zur Aktualität des Mythos*, Verlag Josef Knecht: Frankfurt a.M. 1994, S. 59-80 und Hugo Rahner: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Müller Verlag: Salzburg 1964.

¹⁴ *Homilia XLIX, PL 57, 339C*. Original: „omne genus hominum de mortis periculo crucis arbor eripuit“.

¹⁵ Vgl. *PL 57, S. 340B*.

¹⁶ *Speculum Ecclesiae. Dominica in Septuagesima, PL, 172, S. 855D*. Original: „per inimicos Christi scripta“.

¹⁷ *PL, 172, S. 856B*. Original: „quae corda hominum ad vicia molliunt“.

¹⁸ Vgl. *PL 172, S. 857A*.

von Verursachungen entzogen, und alle Kausalketten laufen letztlich in Gott zusammen.¹⁹ Der Bischof führt Odysseus als einen der Menschen an, die aufgrund ihrer Entschlossenheit nicht leicht von Schicksalsschlägen zu überraschen sind und damit belegen, dass bestimmte Handlungen ihnen nicht notwendig sind. Odysseus weint nicht, auch wenn seine Gefährten verzweifeln. Hobbes jedoch entgegnet, diese stoische Haltung des Odysseus beweise lediglich, dass für ihn nicht die Notwendigkeit zu weinen bestand, „aber sie beweist nicht, dass es für Odysseus nicht notwendig war, sich zu diesem Zeitpunkt des Weinens zu enthalten, so wie er es tat“²⁰.

Hegel verdeutlicht wunderbar die verschiedenen Zugangsweisen zur Gestalt des Odysseus. In seinen Untersuchungen zur *Philosophie der Geschichte* sind die homerischen Epen historisches Material, das Aufschluss über die patriarchalischen Verhältnisse und die Einfachheit der Sitten im antiken Griechenland liefert. Die Beziehungen von Herrscher und Untertan „erkennen wir am besten aus dem Homer“²¹, und das Verhalten der Freier in Abwesenheit des Hausherrn verweist auf die ausschließliche Achtung vor persönlichem Verdienst, die der junge Telemachos sich noch nicht erworben hat. In den *Vorlesungen über die Ästhetik* hingegen gehen Klassifizierung und Differenzierung des epischen Materials über in eine typologische Betrachtung des Heros. Odysseus steht der anderen Heldenfigur des Achilles als „das reichhaltigste Gegenbild“²² gegenüber und erscheint damit bereits in der für seine konzeptuelle Verwendung als Typus im philosophischen Denken bei Whitehead und Horkheimer/Adorno kennzeichnenden Weise als Teil einer dichotomischen Gegenüberstellung. Odysseus, der Dulder, stellt jedoch nicht nur seine eigene, biographische Geschichte dar, sondern in seiner Heimfahrt „spiegelt sich die Wiederkehr *aller* Griechen von Troja“²³, wobei in seinen qualvollen Abenteuern „die Totalität der Leiden, Lebensanschauungen und Zustände, welche in diesem Stoffe liegen, erschöpfend zur Darstellung gelangt“²⁴. In ihm sind die griechischen Völker personifiziert, seine Odyssee ist Symbol für die Höhen und Tiefen des trojanischen Krieges.

¹⁹ Vgl. Thomas Hobbes, *English Works Vol. IV*, S. 262.

²⁰ T. Hobbes, *English Works Vol. IV*, S. 268. Original: „but it does not prove that it was not necessary for Ulysses then to abstain, as he did, from weeping.“

²¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke, Band 12*, S. 282.

²² G.W.F. Hegel, *Werke, Band 15*, S. 359.

²³ G.W.F. Hegel, *Werke, Band 15*, S. 361 [Hervorhebung im Original].

²⁴ G.W.F. Hegel, *Werke, Band 15*, S. 361.

Nietzsche, als klassischer Philologe bestens mit den griechischen Epen vertraut, verklärt Odysseus zum typischen Bild des Hellenen²⁵. Die dionysischen und um die Tiefe des menschlichen Leids wissenden Griechen sind „das Volk des Odysseus“²⁶, der damit als geistiger Stammvater und idealtypische Erscheinungsform der antiken Kultur fungiert. Es dürfte auch kaum verwundern, dass der wohl größte Maskenträger der Philosophiegeschichte sich selbst als eine Verkörperung des Typus des tapferen, duldsamen Helden sieht: „Die Hadesfahrt. – Auch ich bin in der Unterwelt gewesen, wie Odysseus, und werde es noch öfter sein“²⁷. In die Abgründe der menschlichen Seele hinabzusteigen ist für Nietzsche Zeichen einer odysseischen Gesinnung, die allerdings weit mehr abverlangt als das Opfern einiger Hammel am Ufer des Okeanos. Der Philosoph und Psychologe sucht und findet im dunklen Ursprung unserer christlichen Moral jene niederen Motive, welche die sittliche Gesellschaft nicht wahrnehmen will. Odysseus hingegen erweist sich mit seiner „Fähigkeit zur Lüge und zur listigen und furchtbaren Widervergeltung“²⁸ gegenüber dem Herdentier zumindest als authentischer.

Im fünften Teil von Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung* begegnen wir, angelehnt an Dantes göttliche Komödie, einem Odysseus, der sich nicht den Grenzen sozialer, bürgerlicher Normen beugt, sondern im wahrsten Wortsinne über den Horizont hinaus segelt und damit zu einer existentialphilosophischen Leitfigur der Grenzüberschreitung wird. In ihm ist „in fortverpflichtender, utopischer Weise lebendig“²⁹, was uns in jeweils geschichtlich und gesellschaftlich geprägter Form auffordert, ein neues, besseres Selbstbild zu entwerfen. Dabei ist für Bloch die Rückkehr nach Ithaka zwar das Ende der epischen Erzählung, nicht aber das der odysseischen Geschichte. „Odysseus starb nicht in Ithaka, er fuhr zur unbewohnten Welt“³⁰, über die Säulen des Herkules hinaus in Richtung der Sonne. Dieses utopische Ideal veraltet nicht, weil es immer auf Aktion gerichtet ist und, im Sinne der historisch-materialistischen Dialektik, sich die Wirklichkeit schafft, an der es sich abarbeitet. Statt ein Rentnerdasein in seinem kleinen Königreich zu führen, macht Odysseus die Ungeduld zu seinem Wesen

²⁵ Vgl. Friedrich Nietzsche, *KSA I, ST*, S. 534.

²⁶ F. Nietzsche, *KSA 2, MA II*, S. 472.

²⁷ F. Nietzsche, *KSA 2, MA II*, S. 533.

²⁸ F. Nietzsche, *KSA 3; M*, S. 224.

²⁹ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung in 3 Bd.*, Suhrkamp: Frankfurt a. M 1967, S. 1094.

³⁰ E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, S. 1201.

und strebt danach, die Welt zu sehen, ohne jemals endgültig an einem Ziel ankommen zu können.

Allein die Liste solch direkter Referenzen und Anspielungen auf die archetypische Figur des Odysseus ließe sich endlos fortsetzen. Doch neben derartig kursorischen Bezügen hat die Philosophie im Laufe ihrer Geschichte eine Reihe von Konzepten entwickelt, in denen der Figur des Odysseus nicht bloß illustrative, sondern zentrale konzeptuelle Bedeutung zukommt. In der jüngeren Philosophiegeschichte erweisen sich dabei zwei Entwürfe, die sich des Odysseus als einer archetypischen Figur angenommen haben, als besonders relevant für eine Reflexion über die Leistungsfähigkeit der Odysseusfigur im philosophischen Denken. Alfred N. Whitehead sowie Max Horkheimer und Theodor W. Adorno nehmen aus je unterschiedlicher Perspektive heraus Bezug auf den homerischen Heros und werfen dabei Licht auf Deutungsspielraum und Aktualität der mythologischen Gestalt. Die *Odyssee* ist dabei keine bloße Chiffre für die glückliche Heimkehr nach einer langen Irrfahrt, wie sie in der Selbstreflexion der Philosophie – das philosophische Denken als endloses, erfüllbares oder unerfüllbares Streben nach Erkenntnis – beinahe schon zum Bonmot geworden ist, so etwa bei Lévinas oder Heinemann, der das Epos als Aufforderung an die Philosophie versteht, „die Odysseusfahrt durch alle Sphären [...] des möglichen Seins“³¹ anzutreten. Doch ebenso wie sich Blumenbergs viel zitierte ‚Arbeit am Mythos‘ nicht am Abstraktum, sondern jeweils am konkreten Text vollzieht, muss der Blick immer wieder vom Motiv auf die fassbare mythologische Gestalt in ihren unterschiedlichen Erscheinungsbildern und Interpretationen gelenkt werden. Nicht das Motiv der Irrfahrt steht im Folgenden im Vordergrund, nicht soll Philosophie als Odyssee verstanden werden, sondern das Urbild Odysseus selbst gilt es im Hinblick auf seine produktive Rezeption zu analysieren.

IV. Odysseus als Sinnbild praktischer Vernunft

In Alfred N. Whiteheads unscheinbar wirkender Abhandlung über *Die Funktion der Vernunft* verbinden sich naturgeschichtliche und wissenschaftstheoretische Betrachtungsweisen zu einer umfassenden historischen und systematischen Analyse des Begriffs der Vernunft. Die Untersuchung des Wesens von Vernunft ist dabei

³¹ Fritz Heinemann: *Odysseus oder Die Zukunft der Philosophie*, Bermann-Fischer: Stockholm 1939, S. 43.

untrennbar mit der Untersuchung ihrer Funktionen verbunden, womit gleichermaßen die Funktion im Sinne einer Zweckbestimmung innerhalb eines größeren Zusammenhangs und die Funktion als spezifische Wirkungsweise gemeint sind.³²

Vernunft lässt sich für Whitehead grundsätzlich in einen praktischen und einen theoretischen bzw. spekulativen Aspekt differenzieren. Im ersten Fall ist sie konstitutiv für jede Form organischen Lebens, das sich in der Fähigkeit äußert, in einer potentiell bedrohlichen Umwelt zu agieren und zu reagieren. Sie äußert sich im Setzen von Zwecken, die das Streben aller Organismen nach einem gesteigerten, besseren Leben widerspiegeln, und lässt sich über diesen intentionalen Charakter bestimmen als die Funktion, „die Zweckursachen und die Stärke des auf sie gerichteten Strebens zu konstituieren, zu artikulieren und zu kritisieren“ (FR, 25). In Analogie dazu scheint – und hier wird Whiteheads Abweichung von klassischen Konzepten der Vernunft besonders augenfällig – auch der anorganische Kosmos von „rudimentären und diffusen Vernunftaktivitäten“ (FR, 25) durchdrungen, wo er der allgemeinen thermodynamischen Verfallstendenz entgegenwirkt. Im zweiten Fall betrachten wir Vernunft „als etwas, das von irgendwelchen organischen Lebensvorgängen völlig losgelöst“ und auf „die theoretische Klärung der Dinge“ (FR, 10) gerichtet ist. Die Vernunft begegnet uns dabei als das gottähnliche Vermögen interesseloser Neugier, das von dem unmittelbaren Zwang des Handelns befreit und als solches nur dem Menschen eigen ist. Der Mensch als Schnittmenge von praktischer und theoretischer Vernunft, in dem beide Aktivitäten zugleich auftreten, bildet damit den Ausgangspunkt von Whiteheads Analyse.

Anschaulich wird die Differenzierung von Vernunft durch den Rekurs auf die Geistesgeschichte – „Die Griechen haben uns zwei Gestalten hinterlassen, deren realer bzw. mythischer Lebenslauf sich als Verkörperung dieses Gegensatzes verstehen läßt: Platon und Odysseus“ (FR, 11). Die historische Wirklichkeit der beiden Figuren ist eine Randnotiz, was einzig zählt ist ihre jeweilige Eignung zur symbolischen Veranschaulichung der zwei Vernunftvermögen. Die prominenten Gestalten Platon und Odysseus dienen Whitehead primär als didaktisches Hilfsmittel, was dem Umstand geschuldet ist, dass „unser Gegenstand sich nicht auf eine saubere und kurze verbale Formel bringen lassen wird“ (FR, 5). Doch genau dieser Anspruch plastischer

³² Für eine kritische Analyse dieses ambivalenten Vernunftbegriffes im Rahmen von Whiteheads Überlegungen vgl. Christoph Kann: *Fußnoten zu Platon. Philosophiegeschichte bei A.N. Whitehead*, Meiner: Hamburg 2001, S. 71-85.

Anschaulichkeit gründet sich auf ein scharf konturiertes Bild des Typus Odysseus, der wiederum die Funktion der odysseischen Vernunft illustriert.

Obwohl beide Vermögen unter dem Begriff der Vernunft subsumiert werden, sind sie doch wesensverschieden. Die Vernunft des Odysseus nimmt ihren Ausgang im lebendigen Handeln und bleibt untrennbar mit diesem verbunden. Während die Handlungsregulierung auf dem niedrigen Niveau einfachsten organischen Lebens auf unmittelbare Triebe und Reaktionen beschränkt ist, nimmt sie im Menschen die Form komplexerer Zwecksetzungen an. Sie ist ein „pragmatisches Agens“ (FR, 27), das den jeweils bestehenden Zustand hin zu einem besseren zu überwinden trachtet und die dazu notwendig scheinenden Methoden ersinnt. Der Grad an Komplexität, den diese Methoden annehmen können, spiegelt den Entwicklungsstand von Wissenschaft und Technik wider, in denen ihr instrumenteller Charakter deutlich wird. Jede Methode bedeutet letztlich die Hervorbringung „eines bestimmten Manövers, eines Kniffs, wie man leben kann“ (FR, 18), und Odysseus ist die vollständige Personifikation solch einer „Lebensmethode“ (FR, 18), die sich selbst in ihren Zielen und Zwecksetzungen nicht mehr hinterfragt. Im Gegensatz zu Platon, dem es „um die Vollständigkeit der Einsicht“ (FR, 11) geht, ist Odysseus kein Philosoph. Er ist nicht ignorant, aber ihn interessiert nur, was sich vor dem von der Methode vorgegebenen Horizont als relevant erweist – selbst wenn die Methode lediglich darin besteht, die Götter um Hilfe anzurufen³³. Der Erfolg der praktischen Vernunft ist unbestreitbar, doch er gleicht einer Eisenbahn, die unbeirrbar ihrer Schiene folgt, ohne rechts oder links ihren fest vorgegebenen Pfad verlassen zu können. Odysseus überwindet die Gefahren seiner langen Irrfahrt, entkommt dem Zyklopen Polyphem und dem Gesang der Sirenen, erreicht seine Heimat und tötet die Freier Penelopes, aber er strauchelt dabei von einer Unbill in die nächste, ohne einen Blick für den großen Zusammenhang seiner Abenteuer zu haben.

In dieser Engstirnigkeit der odysseischen Vernunft liegen zugleich ihr Erfolg und ihre Gefahr begründet. Auf kurze Distanz erweist sie sich als außerordentlich erfolgreich, auf lange Distanz benötigt sie die Hilfe der göttlichen Vernunft Platons. Der Aufenthalt in der Gewalt Polyphems ist wenig komplex und erfordert nur die Berücksichtigung der unmittelbaren situativen Gegebenheiten, um durch Scharfsinn und den Willen zum Überleben beendet zu werden. Um den Weg in die Heimat zu

³³ So etwa in Homer, *Odyssee 13*, 386-387: Odysseus wendet sich bittend an Athene: „Aber entwirf einen Plan, wie ich die Freier bestrafe, Stehe mir selber bei und flöße mir Mut ein[.]“

finden, bedarf es jedoch des Eingreifens der Götter, die allein Einblick in die umfassenderen, großen Zusammenhänge haben, wo es keine direkte Route nach Ithaka gibt und Gewalten besänftigt werden müssen, die sich unmittelbarem Zugriff entziehen. Dabei stehen die vielwissenden Götter, wie auch Platon sinnbildlich in der Sphäre seiner Akademie, außerhalb des allgemeinen Naturgeschehens, sind von der Notwendigkeit überlebenssichernden Handelns befreit und können aus eben diesem Grunde Ausgleich schaffen für die geradlinige Vernunft des Odysseus, der es sich angesichts der Riffe und Klippen der bedrohlichen Umwelt nicht erlauben kann, ein kontemplatives Leben zu führen. Die alternative Bezeichnung der theoretischen Vernunft als ‚spekulativ‘ ist folglich durchaus als komplementär zu verstehen – Spekulation impliziert Vorläufigkeit und Risiko, die das praxisferne Leben allzu häufig den Schritt in den Abgrund machen lassen würden.

Engstirnigkeit ist allerdings nicht das einzige Defizit der odysseischen Vernunft. Ihre Problemlösungskompetenz birgt die stete Gefahr, in Selbstzufriedenheit zu verfallen, und trägt maßgeblich zur Entstehung der Gefahren bei, an denen die List des Odysseus sich dann wieder messen kann. In der Höhle des Zyklopen widersetzt er sich der Bitte seiner Gefährten nach schneller Rückkehr³⁴ und kann nach der schon geglückten Flucht nicht darauf verzichten, Polyphem zu reizen und ihm seinen wahren Namen zu nennen, worauf dieser seinen Vater Poseidon darum bittet, dem Griechen die Heimkehr nur nach dem Verlust aller seiner Gefährten zu ermöglichen³⁵. Selbstsicher glaubt Odysseus sich der Hilfe der Götter gewiss und vertraut auf die Überlegenheit seiner List und Stärke, wobei er umsichtige Ratschläge allzu leicht in den Wind schlägt: „Odysseus hat nie etwas mit Platon anfangen können – und die Gebeine seiner Gefährten sind über so manches Riff verstreut“ (FR, 12). Strukturell analog sieht Whitehead die Wissenschaft agieren, die ein aktives Interesse zeigt, „die forschende Neugier innerhalb des Anwendbarkeitsbereichs der Methode festzuhalten“ (FR, 17). Das Verhalten des Odysseus ist folglich keineswegs archaisch, insofern er als Typus ein zentrales anthropologisches Merkmal verkörpert, das im Laufe der

³⁴ Homer, *Odyssee* 9, 227-228: „Aber ich fügte mich nicht – es wäre weit besser gewesen –, Nur, damit ich ihn sähe und Gastgeschenke er gäbe.“

³⁵ Homer, *Odyssee* 9, 498-504: „Doch sie [die Gefährten] vermochten nicht, mein mutiges Herz zu bereden, Sondern nach rückwärts rief ich ihm zu mit grimmigem Mute: ‚Sollte dich irgendwer, Kyklop, von den sterblichen Menschen Einmal fragen nach deines Auges schmällicher Blendung, Sag ihm, daß es Odysseus, der Städtezerstörer geblendet, Sohn des Laertes, welcher in Ithaka hat seine Häuser.‘“

Zivilisationsgeschichte sein äußeres Erscheinungsbild geändert hat, nicht jedoch seine Funktion.

Doch nicht nur Odysseus ist Ziel ironischer Kritik. Auf subtile Weise weist Whitehead darauf hin, dass auch die spekulative Vernunft auf sich allein gestellt wenig erfolgversprechend ist. „Es geht ihr nicht ums Am-Leben-Bleiben“ (FR, 33), und wenn der Gesang der Sirenen weniger mit Musik als vielmehr mit süßer Erkenntnis lockt³⁶, besteht für Whitehead kaum ein Zweifel, dass Platon der Verlockung erlegen gewesen wäre. Platon – für den es äußerst schwierig war, überhaupt ein Ziel menschlichen Strebens anzugeben³⁷ – benötigt Odysseus als denjenigen, der sich vorbehaltlos in das Abenteuer des Lebens stürzt und „das Rohmaterial“ (FR, 33) besorgt, ohne das die spekulative Vernunft leer läuft. Doch umgekehrt bleibt Odysseus auf die Gesellschaft von Platon angewiesen, um den Übergang zu neuen Methoden zu ermöglichen. Deutlich zeigt sich in dem Hinweis darauf, dass Odysseus nie etwas mit Platon habe anfangen können, noch einmal, dass Whiteheads Rekurs auf die beiden griechischen Gestalten keineswegs realgeschichtlich motiviert ist und keinen Anspruch auf Übereinstimmung mit historischer Chronologie erhebt. Odysseus mag der Ältere sein, aber beider Leben fallen in die Zeit der Anfänge philosophischen Denkens, als die Geschichte der praktischen Vernunft als konstitutives Element des Organischen zum ersten Mal durch effektiven Gebrauch der spekulativen Vernunft reflektiert wird.³⁸ Zugleich verweist Whitehead auf die zivilisatorische Notwendigkeit der Synthese von praktischer und theoretischer Vernunft, die sich historisch in den enormen technischen Fortschritten seit Mitte des achtzehnten Jahrhunderts zeigen (FR, 37).

Die charakteristische Funktion des Odysseus gewinnt an Kontur, wenn man ihr Spannungsverhältnis zu Platon mit dem Gegensatzpaar von Platon und Benedikt von Nursia vergleicht, das Whitehead in einem seiner Vorträge über Erziehung und Bildung entwickelt. Den Ausgangspunkt von Whiteheads Überlegungen bildet die Feststellung

³⁶ Homer, *Odyssee 12*, 184-191: Hier locken die Sirenen mit den Worten: „Komm, gepriesener Odysseus, du großer Ruhm der Achäer, Leg dein Schiff hier an, um unsere Stimme zu hören; Denn hier fuhr noch keiner im schwarzen Schiffe vorüber, Eh er die honigtönende Stimme aus unseren Mündern Hörte; er kehrt dann heim, erfreut und *reicher an Wissen*; Denn *wir wissen dir alles*, wieviel in Troja, dem weiten Die Argeier und Troer mit Willen der Götter gelitten, *Wissen, was immer geschieht* auf der vielernährenden Erde.“ [Hervorhebung D.S.]. Vgl. Manfred Schneider: „Odysseus im Feuer“ in: Ernst Behler, Manfred Frank et al.: *Athenäum. Jahrbuch für Romanistik Nr. 15*, Paderborn 2005, S. 19.

³⁷ Vgl. Michael Hampe: *Alfred North Whitehead*, C.H. Beck: München 1998, S. 86.

³⁸ Eine detaillierte Untersuchung der Methodologie spekulativen Vernunftgebrauchs im Hinblick auf Whiteheads Kosmologie findet sich bei Ch. Kann: *Fußnoten zu Platon*, S. 85-112.

einer Konkurrenz zweier Bildungskonzepte, die beide den Anspruch erheben, Grundlage für eine wirtschaftlich und kulturell gleichermaßen erfolgreiche Gesellschaft zu sein. Auf der einen Seite steht das praktische, wissenschaftsaffine Modell technischer Erziehung und Bildung, auf der anderen jenes einer liberalen Erziehung, die den Fokus auf kontemplative Intellektualität legt. Der Synthese beider Konzepte zu einem Ideal, in dem technische Fertigkeiten und Handlungsorientierung mit einer intellektuellen Kultur der Wertschätzung literarischer und ästhetischer Bildung verschmelzen, geht eine Analyse der Gegensätze voraus. Die moderne, liberale Erziehung wird dabei durch die „mythische Figur“ (AE, 46)³⁹ Platons versinnbildlicht, während der heilige Benedikt für eine technische Ausrichtung steht.

Der Fluch des alttestamentarischen Gottes, dass die Menschheit im Schweiße ihres Angesichts zu arbeiten habe⁴⁰, und der Wunsch nach Einheit von Arbeit und Vergnügen verbinden sich im benediktinischen Ideal technischer Fachbildung. Arbeit und Fleiß sind unausweichlich, aber als Grundlage geistigen und moralischen Fortschritts lassen sie sich zugleich als sinnerfüllt begreifen. Das ‚ora et labora‘ des heiligen Benedikt ist keine Buße, sondern verweist auf die Freude der Mönche, die sich als „gemeinsam mit Christus Arbeitende“ (AE, 44) verstanden. Wie für Odysseus gilt auch für die Figur Benedikts, dass der Fokus auf praktische Tätigkeit und auf die drängenden Forderungen von Umwelt und Gesellschaft an das menschliche Handeln nicht im Sinne gedankenloser Aktivität gesehen werden soll. Facharbeiter, Ausbilder und zielstrebige Unternehmer setzen Ziele und entwickeln die notwendigen Methoden und Werkzeuge, um die angestrebten Ziele zu erreichen.

Im Unterschied zu Odysseus jedoch ist Benedikt kein einsamer Held, dessen Gefährten als dienstbare Geister und als nahrhafte Ergänzung des Speiseplans von Skylla und Polyphem keinen dauernden Einfluss auf sein Wohlbefinden haben. Der freudig arbeitende Mensch – „die einzige echte Hoffnung der schuftenden Menschheit“ (AE, 44) – ist ein Ideal, das sich nur in einem Gemeinwesen entfalten kann. Ausbildung und Arbeitsbedingungen bedürfen der Freiheit von Zwang und Monotonie, während umgekehrt der Arbeitende Freude an seinem Dienste für das Gemeinwohl finden soll, um auf dieser Grundlage eine Atmosphäre „verständnisvolle[r] Kooperation“ (AE, 45) zu schaffen. Benedikt, wie auch Odysseus, fehlt es an der liberalen Geisteshaltung, der

³⁹ Zum Zwecke der leichteren Verständlichkeit und Lesbarkeit sind alle Zitate im Fließtext bereits ins Deutsche übersetzt. Eine erste deutsche Übersetzung der Aufsätze Whiteheads über Erziehung und Bildung von Ch. Kann/D. Sölch ist in Vorbereitung und erscheint 2011 im Suhrkamp Verlag.

⁴⁰ Vgl. 1.Mose, 3:19.

Offenheit für eine Vielfalt von Erfahrungen, die für solch eine Entfaltung notwendig ist. Beiden mangelt es an der direkten Verbindung zu dem Sinn ihrer Tätigkeit, der jenseits der bloßen Zielerreichung liegt. Verständnis für das Wesen einer Gemeinschaft und das Gefühl sinnvoller und erfüllter Tätigkeit stellen sich nicht von alleine ein, sondern brauchen eine Erziehung und Bildung, in der „Geometrie und Lyrik ebenso essentiell [sind] wie das Drehen von Holzplatten“ (AE, 45). Seine Ergänzung findet das technische Ideal des heiligen Benedikt in der Konzeption Platons.

Das platonische Ideal trägt aristokratische Züge, insofern es ein hohes Maß an Unabhängigkeit von wirtschaftlichen und politischen Zwängen konnotiert – im Gegensatz zu Benedikt hat sich Platon nicht darum gekümmert, „ein Arbeitsgenosse seiner Sklaven zu sein“ (AE, 46). Moderne liberale Erziehung und Bildung ist bestrebt, die zentralen Gedanken der Menschheitsgeschichte zu vermitteln, wie sie sich insbesondere in Literatur, Kunst und Philosophie niedergeschlagen haben. Ihre Inhalte unterliegen keinem unmittelbaren Verwertungszwang, vielmehr fördert sie jene Geisteshaltung unvoreingenommener Neugier, aus der Wissenschaft entsteht. Doch gerade weil das durch Platon repräsentierte Bildungskonzept keinem Nützlichkeitsgebot untersteht, sind seine Dienste für die Menschheit kaum hoch genug einzuschätzen: ihm verdanken wir nicht nur die Wissenschaft, sondern ein Verständnis der Geschichte des Menschen und des menschlichen Geistes, die Freiheit des Denkens und schließlich die Idee der menschlichen Würde – Platon „muss zu den Befreiern der Menschheit gezählt werden“ (AE, 46).

Ungeachtet der historischen Leistungen und der unvergänglichen Attraktivität dieses Bildungsideals hat auch das platonische Modell seine Kehrseite. Als aristokratisches Ideal macht es wirtschaftliche und kulturelle Voraussetzungen, die in einer modernen Bildungsgesellschaft mit flächendeckender Schulbildung nicht zwangsläufig gegeben sind, und erweist sich auch in praktischer Hinsicht als defizitär. Wer sein Leben mit dem Studium der Sprachen, Literaturen und Philosophien zubringt, „[wird] nicht viel Zeit für irgendetwas anderes haben [...], wenn eine Annäherung an die Erfüllung dieses Programms stattfinden soll“ (AE, 46). Das Manko dieses platonischen Ideals besteht für Whitehead in seiner Trennung von Theorie und Praxis, die zu ignorieren scheint, dass der Mensch unausweichlich in eine Vielzahl von Ereignissen eingebunden ist, die sein Handeln erfordern. Intellektuelles Verständnis kann und darf niemals vollkommen interesselos sein und in bloßer Kontemplation nach vollständiger Einsicht suchen, sondern muss sich mit dem benediktinischen Arbeitsethos verbinden, um „Initiativkräfte“ (AE, 47) zu stärken.

Bereits 1917, fast zwanzig Jahre vor der Abhandlung über *Die Funktion der Vernunft*, steht Platon in dem so unscheinbar wirkenden Band *The Aims of Education* für ein Ideal interesseloser Neugier, das die europäische Vorstellung von Bildung und Kultur maßgeblich geprägt hat. Doch aus welchem Grund hat Whitehead in der späteren Schrift den heiligen Benedikt gleichsam durch die Figur des Odysseus ersetzt? Welche Vorzüge besitzt Odysseus als Gegenpol zu Platon, wenn es um die Verdeutlichung einer praktischen und zweckorientierten Vernunft geht?

Sicherlich scheint es im Rahmen eines Vortrags über Bildungskonzepte näher zu liegen, symbolisch auf den Ordensgründer Benedikt Bezug zu nehmen als auf den Einzelkämpfer Odysseus. Die Lehrtradition der Benediktiner und die platonische Akademie unterstreichen den jeweiligen Anspruch des technischen und des liberalen Modells auf eine bildungspolitische Vorrangstellung. Benedikt und Platon stehen zwar in erster Linie als symbolische Figuren für den durch sie inspirierten Typ von Kultur, aber es lässt sich eben nicht ignorieren, dass beide tatsächliche historische Gestalten sind, deren Wirkung nicht nur ideal, sondern sehr real und greifbar ist. Odysseus wäre in diesem Zusammenhang eine klassische Fehlbesetzung; ihm fehlt zum einen jeglicher inhaltlicher Bezug zu einem auch nur im entferntesten systematischen Erziehungswesen, zum anderen mangelt es ihm an historischer Faktizität. Wir kennen Odysseus nur aus dem Mythos – nur als Mythos – und so relevant er als Typus geistesgeschichtlich auch sein mag, so gering ist seine lebensweltliche Bedeutung. Odysseus wirkt durch die Erzählung von ihm, nicht durch eigenes Handeln.

Darüber hinaus zeichnet sich die durch Odysseus repräsentierte praktische Vernunft gerade durch ihre Tendenz zur Selbstzufriedenheit aus. Der verschollene Kämpfer um Troja ersinnt keine Strategien losgelöst von den unmittelbaren Anforderungen, die Götter und Umwelt an ihn stellen. Jedes Hindernis wird als solches akzeptiert, keine Alternative steht zur Wahl und der einmal eingeschlagene Pfad wird nicht verlassen, auch wenn Skylla noch so sehr unter den Gefährten wütet. Die Trauer um die Toten ist stets nur von kurzer Dauer, was für Odysseus letztlich zählt, ist der praktische Erfolg seines Vorgehens im Hinblick auf sein eigenes Überleben. Es wäre nicht nur pietätlos, sondern offenkundig falsch, dasselbe vom heiligen Benedikt zu behaupten, dessen Gebeine ebenso wenig wie die seiner Gefährten und Anhänger über Riffe und Inseln verstreut sind.

Über diese beiden Aspekte hinaus gibt es jedoch einen Grund, der nicht nur die Auswechslung der Gegenspieler Platons erklärt, sondern die besondere Eignung des Odysseus als symbolischen Repräsentanten eines bestimmten Typus von Vernunft

unterstreicht. Im Gegensatz zu Benedikt steht er mitten im Leben, sowohl was seine politische Rolle als Herrscher von Ithaka anbelangt, als auch durch seine Verstrickung in ein Abenteuer, das ihn zehn Jahre lang über Länder und Meere führt. Dabei scheint Odysseus weder Menschliches noch Göttliches fremd zu sein. Auf seiner Reise und in seiner Erzählung durchmisst er ein schier endloses Spektrum an Emotionen, von Verzweiflung bis zu höchstem Triumph. Er tritt als weiser König von Ithaka in Erscheinung und ebenso als hilflos auf die Götter angewiesener Schiffbrüchiger, begibt sich zuletzt in der Gestalt eines Bettlers zurück zu seinem Haus, in einer Gestalt, die sich keiner simplen Verkleidung verdankt, sondern einer Verwandlung durch Pallas Athene, die ihn „mit dem Zauberstabe“⁴¹ berührt. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft begegnen ihm gleichermaßen – die Vergangenheit in Form der Totenwelt des Hades, in dem die bereits Verstorbenen ein Schattendasein führen, und die Zukunft in Form der Ratschläge und Prophezeiungen der Athene und der anderen Götter. Auch wenn Odysseus als glorifizierter Held übermenschlich bleibt, so durchmisst er doch beinahe die gesamte Bandbreite des Menschseins und einen großen Teil des Mittelmeerraumes. Psychologisch und geographisch bringt Odysseus die notwendige Allgemeinheit mit, die ihn in der abendländischen Philosophie zum idealen Symbol für ein universales Prinzip macht.

V. Odysseus zwischen Mythos und Aufklärung

Auch die Überlegungen Horkheimers und Adornos in der *Dialektik der Aufklärung* setzen sich, wie im Falle Whiteheads, mit dem Vermögen und den Wirkungsweisen von Vernunft auseinander. Die Unterscheidung von Funktionen der Vernunft lässt den Begriff dabei nicht in distinkte Aspekte zerfallen, sondern offenbart in Mythos und Aufklärung zwei aufeinander bezogene Pole menschlicher Ratio, die im Verlaufe einer historisch-dialektischen Entwicklung jeweils ineinander umschlagen.⁴² Dass entsprechend schon der Mythos Aufklärung ist und Aufklärung wieder in Mythologie zurückschlägt, zeigt sich in der *Odyssee* „als einem der frühesten repräsentativen Zeugnisse bürgerlich-abendländischer Zivilisation“ (DA, 6).

⁴¹ Homer, *Odyssee* 13, 428.

⁴² Die bei Hegel und Whitehead externe Dichotomie von Odysseus auf der einen und Achilles, Platon und Benedikt auf der anderen Seite verlagert sich in der Dialektik der Aufklärung in eine interne. Der Gegensatz von Aufklärung und Mythos manifestiert sich in der Gestalt des Odysseus selbst als einer dichotomisch geprägten Figur.

Als repräsentatives Zeugnis stellt die *Odyssee*, „der Grundtext der europäischen Zivilisation“ (DA, 52), weder bloßes Beispiel für ein Moment innerhalb des umfassenden historischen Prozesses dar, noch erschöpft sich ihre Bedeutung in illustrativer Wirkung. Sofern die Dialektik nicht auf den kurzen Zeitraum gegenwärtiger Erinnerung beschränkt bleiben soll, sondern dialektische Entwicklung der Vernunft selbst sein will, muss sie sich auch und gerade am Beginn menschlicher Zivilisation nachweisen lassen. Der Blick auf das homerische Epos eröffnet für Horkheimer/Adorno die Perspektive auf die abendländische Geschichte als Vernunftgeschichte und deutet zugleich die episch-mythischen Ereignisse als typologische, die insgesamt Zeugnis ablegen von der Dialektik der Aufklärung. Die Figur des Odysseus scheint damit nicht mehr nur in explikativer Hinsicht zentral, sondern ist Schauplatz eines realgeschichtlichen Prozesses. Odysseus wird nicht erst zu einem Typus gemacht, der dann wiederum stellvertretend für ein theoretisches Konzept oder Prinzip steht, sondern wird im Hinblick auf seine archetypische Existenz untersucht. Die Analyse eben dieses Archetyps vermag also einerseits Licht auf die Entstehung der Vernunft selbst zu werfen und erhellt andererseits die konstatierte geschichtliche und geschichtsphilosophische Tendenz.

Odysseus erweist sich in zweierlei Hinsicht „als Urbild eben des bürgerlichen Individuums“ (DA, 50). Erstens stellt er den Kristallisationspunkt dar, an dem die Entstehung des Subjekts überhaupt historisch manifest wird, bevor sich zweitens in genau dieser Subjektgenese bereits angelegt zeigt, was vor dem Hintergrund moderner Kulturkritik als „bürgerlich“ charakterisiert werden mag. Auch wenn die Gestalt des griechischen Helden nicht mit einer einzigen realgeschichtlichen Person übereinstimmt, so ist sie als „Urbild“ doch mehr als der fiktive Protagonist einer Erzählung. Die spezifische, individuelle Figur mag keine tatsächliche Entsprechung in der Welt haben, spiegelt jedoch hinsichtlich ihrer Merkmale und ihrer Einbettung in einen narrativen Kontext eine tatsächliche epochale Wirkung wider. „Die Irrfahrt von Troja nach Ithaka ist der Weg des leibhaftig gegenüber der Naturgewalt unendlich schwachen und im Selbstbewußtsein erst sich bildenden Selbst durch die Mythen“ (DA, 53). Das Abenteuer der Rückkehr in die Heimat versinnbildlicht den Prozess der Individuation, an dessen Ende sich Odysseus nicht nur die Macht über sein Königreich, sondern auch Macht über sich selbst erkämpft hat.

Selbst und Natur werden ursprünglich als nicht voneinander getrennt verstanden, stehen vielmehr in einem „fluktuierenden Zusammenhang“ (DA, 58), der durch den Kult des Opfers ihre wechselseitige Identität bezeugt. Das menschliche oder

zumindest vom Menschen ausgehende Opfer beeinflusst die umgebende Natur zugunsten des Stammes, sorgt für gute Ernte und besänftigt die Elementargewalten. Das Prinzip des Opfers geht einher mit der Auffassung von der Äquivalenz zwischen Gabe und Gegengabe, dem ‚Do ut des‘ nicht erst der römischen, sondern bereits der griechischen Religion. So klagt etwa Poseidon darüber, dass die von Odysseus auf seiner Irrfahrt angesammelten Reichtümer dessen Anteil an der Beute von Troja noch weit übertreffen würden⁴³, und auch der Apell von Pallas Athene an Zeus zugunsten der Heimkehr des Odysseus beruft sich auf die vor Troja geleisteten Opfer als Verpflichtung zur Rettung des Helden⁴⁴. Weil dieses Opfer aber immer schon als symbolisches erfasst wird, schlummert in ihm bereits der Keim des Ausbruchs aus diesem Zusammenhang. Das individuelle Selbst sieht sich nicht mehr als magischen Bestandteil einer magischen Welt, sondern als Verhandlungspartner der Götter, denen er ein möglichst großes Stück vom Kuchen entreißen will. Die List und der Betrug, mit denen Odysseus sich aus dem Verhältnis von Opfer und Gegengabe entfernt, begleiten, markieren und fördern die Konstituierung des Selbst und durchschneiden damit gleichzeitig „eben jenen fluktuierenden Zusammenhang mit der Natur, den das Opfer des Selbst herzustellen beansprucht“ (DA, 58). Indem Odysseus anerkennt, dass er die Insel der Sirenen passieren und sich der Macht ihres Gesanges aussetzen muss, um nach Hause zu gelangen, sich dabei aber gleichzeitig durch die Fesseln vor dem eigenen Untergang schützt, durchbricht er das ungeschriebene Gesetz der Äquivalenz. Wer den Sirenen lauscht, muss ihnen verfallen, doch Odysseus vermeidet diese notwendige Konsequenz und enthält den Sängerinnen ihre Beute vor. „Das Moment des Betrugs im Opfer ist das Urbild der odysseischen List“ (DA, 57) List bedeutet entsprechend, das Bewusstsein seiner selbst als etwas der Natur gegenüber Stehendes zu haben. Um er selbst sein zu können, um sein Selbst zu gewinnen, muss Odysseus sich immer wieder den Gefahren aussetzen, die sein Überleben bedrohen. Das Selbst konstituiert sich nur in der Auseinandersetzung mit der Gefahr als der Möglichkeit des aufgelösten Selbst.

Die List des Odysseus, die für Whitehead als „Schlauheit der Füchse“ (FR, 11) Instrument zum Erreichen eines besseren Lebens ist, bildet für Horkheimer/Adorno ein wesentliches, aber doch untergeordnetes Mittel. List hat sich in der Überwindung vielfältiger Gefahren zu beweisen, ist jedoch nicht die maßgebliche Instanz der

⁴³ Homer, *Odyssee 13*, 131-138.

⁴⁴ Homer, *Odyssee 1*, 60-63.

Subjektwerdung, die mit der Irrfahrt nachgezeichnet wird. Was Odysseus auszeichnet, ist seine Zielgerichtetheit. Unnachgiebig setzt er alles daran, in seine Heimat und zu seiner Frau zurückzukehren. Seine Abenteuer „sind allesamt gefahrvolle Lockungen, die das Selbst aus der Bahn seiner Logik herausziehen“ (DA, 53), aber das Wissen um einen klar definierten Endpunkt seines Strebens bewahrt ihn davor, sich zu verlieren. Überleben und Heimkehr bedeuten fest umrissene Pläne, während die Abenteuer das Selbst jeweils aus seiner Intentionalität herauslocken wollen. In dieser Bestimmung der Intentionalität als zentral für den Typus des Odysseus treffen sich die Überlegungen Whiteheads und Horkheimers/Adornos: Odysseus ist gerade kein zielloser Wanderer, sondern strebt die gesamte Odyssee hindurch beharrlich sein selbstgesetztes Ziel an. Bei Whitehead ist Odysseus damit der Typus praktischer Vernunft, die ein besseres Leben anstrebt und sich jeweils konkrete Ziele setzt, die sie mit ihren Methoden zu erreichen trachtet, und nicht auf interesselose Betrachtung der Welt aus ist. Bei Horkheimer/Adorno erweist sich die Intentionalität des Odysseus als dasjenige Merkmal, das ihn zu einem organisierten Wesen macht, wenn die Zielgerichtetheit bei ihnen auch nicht notwendig in Richtung einer Steigerung führt. Die List des Odysseus dient dem zu erreichenden Zweck.

In diesem Zusammenhang ist auch die dezidiert biologische Konstitution des Selbst zu sehen, welches sich in seiner Starrheit erst durch den Gegensatz formt, „Einheit bloß in der Mannigfaltigkeit dessen, was jene Einheit verneint“ (DA, 54). Odysseus bemerkt die zu den Freiern schleichenden Mägde, und sein ganzes Wesen rebelliert angesichts dieses Verrats – nicht nur im übertragenen, sondern im tatsächlich wörtlichen Sinne. Sein Herz pocht mit einer Energie und Gewalt, die es selbstständig erscheinen lässt, und Odysseus muss seinen Körper und dessen Triebe erst bändigen lernen, bevor er als fest in sich gefügtes Selbst gelten kann.⁴⁵ Die Ausrichtung auf sein beherrschendes Ziel, den Vollzug der Rache an all jenen, von denen er sich verraten fühlt, ermöglicht die Bändigung seiner unterschiedlichen Regungen. Interessanterweise wird Odysseus aus dieser Perspektive beinahe zur Gegenfigur des Proteus, dessen wesentliches Merkmal in seiner fehlenden Starrheit liegt. Odysseus muss den Verselbständigungstendenzen der Prozesse seines Selbst widerstehen, wohingegen die

⁴⁵ Vgl. Homer, *Odyssee* 20, 13-18: „[E]s bellte das Herz ihm im Innern. So wie die Hündin über die zarten Hündchen sich hinstellt Vor einen fremden Mann und voll Kampfeifer ihn anbellt, So auch bellte sein Herz entrüstet über den Frevel. Gegen die Brust sich schlagend, schalt er das Herz mit den Worten: ‚Halte doch aus, mein Herz! Noch hündischer war’s, was du aushieltest[.]“

Macht des Proteus gerade in seiner Wandelbarkeit und Vielfältigkeit begründet ist⁴⁶. Die Magie der Verwandlungen, von der Bettler-Episode über die Verwandlung der odysseischen Gefährten in Schweine, bezeugt den status nascendi des menschlichen Wesens; doch während die Götter beliebig sich oder andere verwandeln und es bei Proteus zudem keineswegs sicher scheint, welches seine wahre Gestalt ist – schließlich bleibt in jeder Form gewiss, dass es sich um Proteus und niemand anderen handelt –, gelingt Odysseus nur mit Mühe die Bändigung seiner Triebe: „Er überläßt sich ihnen immer wieder aufs neue, probiert es als unbelehrbar Lernender, ja zuweilen als töricht Neugieriger, wie ein Mime unersättlich seine Rollen ausprobiert“ (DA, 53). Zuletzt jedoch erkennt Penelope ihren Gatten, der nach zwanzigjähriger Abwesenheit noch immer der ist, der er war, und auch in philologischer Hinsicht erweist sich die Odyssee als Weg zum gefestigten Selbst – vom ‚Selbst‘ (autos) spricht Homer in dieser Episode erst, nachdem die geduldige Vernunft den Trieb gebändigt hat (DA, 55). Odysseus, als Ort der Subjektgenese, der Archetypus im eigentlichen Wortsinn, der überhaupt erst die Möglichkeit eröffnet, von einem Typus zu sprechen, dem als Einheit eine Zahl von Eigenschaften zugeschrieben werden kann.

Der Triumph über die inneren Naturgewalten, der Odysseus zum Ich macht, erweist sich jedoch als Pyrrhussieg. „In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar“ (DA, 62f.). Der griechische Held macht zwar Kultur als aufgeklärtes menschliches Schaffen überhaupt erst möglich, gibt dieser allerdings schon eine Richtung vor, die wieder in den Mythos zurückschlägt. Odysseus ist „Kulturträger“ (DA, 74), aber seine Kultur ist nicht eingebettet in einen größeren Zusammenhang, sondern macht alle Bestrebungen zu einem reinen Selbstzweck, der die Welt rational „entzaubert“ (DA, 65). Die *Dialektik der Aufklärung* sieht, wie bereits Whitehead, in Odysseus eine erfolgreiche Selbstbeschränkung am Werk, der es nicht um ein intellektuelles oder mythisches Erfassen des Ganzen geht. Der Glaube an den sinnlosen, instrumentellen Geist ist

⁴⁶ Vgl. Homer, *Odyssee* 4, 417-420: Eidothea, die Tochter des Proteus, verrät Menelaos, wie ihr Vater zu überwältigen sei: „Alles wird er zu werden versuchen, soviel auf der Erde Es an Kriechendem gibt und Wasser und loderndes Feuer. Ihr aber haltet ihn standhaft fest, und zwängt ihn noch enger.“

wiederum ein Mythos, der aber nicht mehr als solcher durchschaut wird. Subtil zeigt sich, dass Odysseus nicht bloß anthropologisches Urbild ist – ein Mensch im Prozess der Menschwerdung –, sondern dass er zugleich einen Typus von Kultur darstellt, dessen genaue Betrachtung den Finger auf die sprachlichen, wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und moralischen Fehlentwicklungen der bürgerlichen Gesellschaft legt, wie sie sich Adorno und Horkheimer zeigt.

Odysseus bezwingt Polyphem durch das Wissen um die Doppeldeutigkeit seines Namens (*oudeís*, niemand). Während die Sprache der Götter einfach und wahr ist, vom „niemals trügende[n] Meergreis“⁴⁷ Proteus über die treue Athene bis zu Polyphem selbst, dessen drohende Bitte an seinen Vater Poseidon sich im Tode der odysseischen Gefährten erfüllt, erkennt der Held den „Formalismus“ (DA, 68) der Worte, die sich für die jeweils zu erreichenden Zwecke einspannen und instrumentalisieren lassen. Worte haben keine Verbindlichkeit, weil ihre Beziehung zu den bezeichneten Objekten bloß konventionell ist. Sprache ist schematisch, logisch und formal verbindlich, dafür stets losgelöst von jedem bestimmten, sie erfüllenden Inhalt. Mit der Entkopplung der Worte von ihrem Inhalt erfindet Odysseus zugleich die Lüge und begründet darüber hinaus die Überlegenheit rationalen Denkens gegenüber dem wahrhaft dummen, weil unsystematisch denkenden Polyphem. Dieser ist mächtig, fürchtet sogar die Götter nicht, doch gegenüber der betrügerischen List und ihrem Spiel mit der Sprache ist er machtlos.

Ausgehend von der Macht über die Worte wird Odysseus zum Entdecker, der jeden Ort mit seinem Namen bedenkt (DA, 53). Die Irrfahrt des Odysseus ist in der Erzählung schon nicht mehr die Irrfahrt, die sie für den Helden selbst darstellt. Wir haben die Bezeichnungen der Orte und Routen, können die einzelnen Episoden benennen und haben uns eine rationale Übersicht über den Handlungsraum und seine Etappen gemacht. „Die Vorwelt ist in den Raum säkularisiert“ (DA, 53), und die Kyklopen – einst Kampfgefährten des Zeus in der Schlacht gegen die Titanen – werden ebenso entzaubert wie Proteus, zu dessen Bezwingung man lediglich eine gute Anleitung braucht, oder die Unterwelt des Hades. Mit der Beherrschung der Sprache als Instrument geht die Ausübung definitorischer Macht einher und verweist auf Odysseus als Prototyp des modernen Entdeckers und Wissenschaftlers.

Auch die Kritik am Mythos des Kapitalismus greift nicht erst in der modernen Kulturindustrie, sondern nimmt bereits den frühesten Typus eines organisierten Selbst

⁴⁷ Homer, *Odyssee* 4, 401.

ins Visier. Die Inthronisierung des Mittels als Zweck beginnt mit der Überwindung des Opfers durch die List, bei welcher der Mensch „sich selber zelebriert“ (DA, 61) und sich als das zu bewahrende Selbst mythisch überhöht. Man mag Horkheimer und Adorno sicherlich zurecht die Frage stellen, welche mythologiefreie Alternative dem Selbsterhaltungstrieb gegenüber zu stellen sei, doch lässt sich nicht von der Hand weisen, dass der Trieb nach innerer und äußerer Naturbeherrschung mit einem Verlust der Unmittelbarkeit einhergeht. Odysseus lebt dadurch, dass er sich immerfort selbst bezwingt, sei es beim Aufschub der Blendung Polyphems oder seiner Rache, für die er die Misshandlung durch Antinoos erduldet, um sich nicht zu verraten. „Der Listige überlebt nur um den Preis seines eigenen Traums, den er abdingt, indem er wie die Gewalten draußen sich selbst entzaubert“ (DA, 62). Leben und Sinn treten genauso auseinander wie Selbsterhaltung und Körperstärke; Odysseus trainiert als „gentleman“ (DA, 63) und ist damit stark genug, den Schwachen und Faulen das anzutun, was die Gesellschaft ihnen durch soziale Erniedrigung bereits vorher angetan hat (DA, 64). Der Edelmann Odysseus enthält in der *Dialektik der Aufklärung* potentiell bereits den unmoralischen, kapitalistischen Tyrannen, der sich von unmittelbaren Zwängen befreit fortbilden kann, um die Arbeiter noch besser auszubeuten. Seine Abenteuer führen ihn nicht bloß nach Hause, sondern zum Erfolg, und verkörpern schließlich jenes „Urprinzip, das einmal die bürgerliche Gesellschaft konstituierte. Man hatte die Wahl, zu betrügen oder unterzugehen“ (DA, 69).

Doch die Entscheidung für den Fortbestand der bürgerlichen Gesellschaft erweist sich als trügerischer Erfolg. Jede Selbstbehauptung, jedes Überleben ist in der Zivilisation nichts anderes als Selbstverleugnung (DA, 75), weil sie sich der radikalen Aufklärung ihrer mythischen Restbestände in Gestalt ökonomischer, politischer oder moralischer Strukturen verweigert.

VI. Synopsis – Odysseus und die Facetten von Vernunft

Es scheint, dass sich insbesondere für die archetypische Gestalt des Odysseus bewahrheitet, was Blumenberg allgemein für mythische Figuren konstatiert. Ihre Unerschöpflichkeit „wird an ihrer Rezeption manifest“⁴⁸, allerdings nicht als eine Vervollständigung ihres inhärenten Interpretationsmaterials, sondern als „eine reelle

⁴⁸ Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Frankfurt a. M 1979, S. 305.

Epigenesis“⁴⁹. Wir können kein irgendwie vollständiges Bild des antiken Helden gewinnen, indem wir uns auf Homers Epos beschränken. Die Vielfalt der Bezugnahmen auf die Gestalt des Odysseus in den verschiedenen Epochen und Positionen der abendländischen Philosophie verweigert sich einer Reduktion auf einen bereits bei Homer angelegten Typus mit fixen Eigenschaften und offenkundiger Bedeutung. Vielmehr findet die epische Schilderung ihre Ergänzung in der (philosophischen) Rezeptionsgeschichte, während gleichzeitig die Philosophie durch den fortwährenden Rekurs auf die Odysseusgestalt an Facettenreichtum gewinnt.

Auch der scheinbar bloß didaktisch-illustrative Rekurs auf Odysseus bei A.N. Whitehead erweist sich bei näherer Betrachtung als Wechselspiel von philosophischer Analyse und mythischer Reflexion. Der mythischen Figur kommt einerseits symbolische Bedeutung bei der Differenzierung des Begriffs der Vernunft zu, die sich erst in dem Gegensatzpaar Odysseus/Platon voll entfaltet, andererseits haben wir es mit keinem bloßen Einsetzen eines vollständig vorgefertigten Symbols in eine ansonsten fertige Abhandlung zu tun. Odysseus erscheint als Archetyp praktischen, menschlichen Handelns. Als Typus umfasst er dabei weit mehr Eigenschaften als die rücksichtslose List, auf die er allzu oft reduziert worden ist, vielmehr erweitert die Untersuchung das Charakteristikum der List zu einer allgemeinen Kompetenz methodisch geleiteten, mutigen Handelns – zugleich Antrieb und Weg zu einem besseren Leben. Während Odysseus hier jedoch ein einziges, wenn auch universales Prinzip verkörpert, und deshalb in scharfen Konturen umrissen werden kann, reflektieren Adorno/Horkheimer den Archetypus Odysseus in mehrfacher Hinsicht. Mit der Loslösung aus dem Naturzusammenhang zeigt sich in ihm die Entwicklung der Autonomie des Subjekts als das zentrale Motiv der Aufklärung. Diese Scheidung zeichnet zugleich verantwortlich für die Instrumentalisierung der Vernunft als Mittel der Herrschaft, die eine Reihe anthropologischer, kultureller und sprachlicher Bestimmungen notwendig macht, wobei sich entsprechend ein vielschichtigeres Bild des Odysseus ergibt. Er bleibt allerdings einheitlich genug, um als ein Typus dargestellt zu werden, als jemand, der gleichzeitig Aufklärer und mythische Gestalt ist.

Die Philosophie hat sich im Verlauf ihrer Geschichte nicht von der Gestalt des Odysseus trennen können. So wie wir uns Odysseus nur als einen Heimkehrer, nicht als einen Heimgekehrten vorzustellen vermögen, ist auch die Philosophie niemals endgültig bei einem einzigen Typus des Odysseus angekommen. Wie der Held bei

⁴⁹ H. Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, 305.

Dante und Ernst Bloch nicht zuhause bei seiner Penelope bleibt, wie er bei Whitehead stets über sich hinaus zu einem besseren Leben strebt und bei Adorno/Horkheimer dem in Form gesellschaftlicher und kultureller Strukturen auftretenden Mythos durch ständig neue Aufklärung begegnen muss, wird auch die produktive Rezeption des Mythos weitergehen.

Siglenverzeichnis

- AE Alfred North Whitehead: *The Aims of Education and Other Essays*, The Free Press: New York/London 1929.
- FR Alfred North Whitehead: *Die Funktion der Vernunft* in der Übersetzung von Eberhard Bubser, Reclam: Stuttgart 1974.
- DA Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1988.

Nietzsches Werke

Zitiert wird nach der Kritischen Studienausgabe in fünfzehn Bänden von Colli/Montinari, München 1999. Die einzelnen Werke werden wie üblich abgekürzt, (ST) für *Sokrates und die griechische Tragödie*, (MA II) für *Menschliches, Allzumenschliches II* sowie (M) für *Morgenröte*.

Andere Werke

- Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung in 3 Bd.*, Suhrkamp: Frankfurt a. M 1967.
- Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Frankfurt a. M 1979.
- Marcus Tullius Cicero: *De Finibus Malorum et Bonorum* in der Übersetzung von Karl Atzert, Artemis Verlag: Zürich 1964.
- Michael Hampe: *Alfred North Whitehead*, C.H. Beck: München 1998.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in 20 Bd.*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1973.
- Fritz Heinemann: *Odysseus oder Die Zukunft der Philosophie*, Bermann-Fischer: Stockholm 1939.
- Thomas Hobbes: *The English Works*, Scientia Verlag: Aalen 1966.
- Honorius Augustodunensis: *Patrologiae Cursus Completus. Patrologia Latina 172*, Migne: Turnholti 1970.

- Homer: *Ilias* in der Übersetzung von Johann Heinrich Voß, Deutscher Taschenbuch Verlag: München 2004.
- Homer: *Odyssee* in der Übersetzung von Roland Hampe, Reclam: Stuttgart 2004.
- Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1988.
- Ruedi Imbach: „Experiens Ulixes. Hinweise zur Figur des Odysseus im Denken der Patristik, des Mittelalters und bei Dante“ in: Gotthard Fuchs: *Lange Irrfahrt – große Heimkehr. Odysseus als Archetyp – zur Aktualität des Mythos*, Verlag Josef Knecht: Frankfurt a.M. 1994, S. 59-80.
- Christoph Kann: *Fußnoten zu Platon. Philosophiegeschichte bei A.N. Whitehead*, Meiner: Hamburg 2001.
- Geoffrey S. Kirk, John E. Raven, Malcolm Schofield: *Die vorsokratischen Philosophen*, Metzler: Stuttgart 2001.
- Walter Lesch: „Philosophie als Odyssee. Profile und Funktionen einer Denkfigur bei Levinas, Horkheimer, Adorno und Bloch“ in: Gotthard Fuchs: *Lange Irrfahrt – große Heimkehr. Odysseus als Archetyp – zur Aktualität des Mythos*, Verlag Josef Knecht: Frankfurt a.M. 1994, S. 157-188.
- Nestle, Wilhelm, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, (Stuttgart, 1940)
- Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15. Bd.*, Deutscher Taschenbuch Verlag: München 1999.
- Platon: *Sämtliche Werke in 4 Bd.* In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 1994.
- Plotin: *Schriften*. In der Übersetzung von Richard Harder, Meiner: Hamburg 1956-71.
- Hugo Rahner: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Müller Verlag: Salzburg 1964.
- Lucius Annaeus Seneca: *Philosophische Schriften in 5 Bde.* in der Übersetzung von Manfred Rosenbach, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1995.
- Manfred Schneider: „Odysseus im Feuer“ in: Ernst Behler, Manfred Frank et al.: *Athenäum. Jahrbuch für Romanistik Nr. 15*, Paderborn 2005.
- Maximus Taurinensis: *Patrologiae Cursus Completus 57*, Migne: Paris 1962.

- Alfred North Whitehead: *The Aims of Education and Other Essays*, The Free Press: New York/London 1929.
- Alfred North Whitehead: *Die Funktion der Vernunft* in der Übersetzung von Eberhard Bubser, Reclam: Stuttgart 1974.