

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>

Ludwig-Maximilians-Universität  
Lehrstuhl für Religionswissenschaft

**Hauptseminar:  
Strukturen des Mythos – Mythos der Struktur**

**SS 2009  
Dozent: Prof. Dr. Michael von Brück**

**Thema der Arbeit:**

Mythos und Rationalität -  
Zur Revision einer postmodernen Gleich-Gültigkeit

Verfasserin:

Lisa Leiding  
Sasily@gmx.de

10. Fachsemester  
HF: Ethnologie  
NF: Religionswissenschaft  
& Philosophie

## Gliederung:

I. EINLEITUNG	S. 3
II. HAUPTTEIL	S. 6
II.1.1. Hübners Theorie vom Logos des Mythos	
II.1.2. Kritik an Hübners Rationalitätsbegriff	S. 11
II.2. Die postmoderne Dekonstruktion des Mythos der Aufklärung	S. 13
II.2.1. Beispiel für mythisches Denken in der Gegenwart: David Kertzer	S. 15
II.2.2. Barthes' semiotisch-diskursiver Mythosbegriff	S. 18
II.3. Die Verhinderung hierarchisierender Tendenzen in der Postmoderne	S. 20
II.4. Die Aporie der Postmoderne	S. 21
II.5.1. Rehabilitierungsversuch eines universellen und hierarchischen Ansatzes: Ken Wilber	S. 22
II.5.2. Mythisches Denken bei Wilber	S. 24
III. SCHLUSS	S. 28
IV. ANHANG: Grafik	S. 30
V. LITERATURANGABEN	S. 31

## I. EINLEITUNG

Fällt der Begriff ‚Mythos‘, so handelt es sich immer schon um die Deutungs- und Interpretationsleistung des Verfassers, der ein Phänomen dieser heuristischen Kategorie zuordnet. ‚Mythos‘ ist ein Begriff zweiter Ordnung und kein Objekt, das uns in der materiellen Welt begegnet; es handelt sich um eine von Wissenschaftlern und Philosophen geschaffene Kategorie, mit deren Hilfe man diverse kulturelle Phänomene beschreibt (vgl.:HrwG:179). Jede Disziplin und Forschungsrichtung hat in der Auseinandersetzung mit dem ‚Mythos‘ andere Schwerpunkte gesetzt und verschiedene Perspektiven eingenommen. Man hat sich, je nach Gesinnung, mit der Frage nach dem *Wesen*, den *Funktionen*, dem *Ursprung* oder der *Bedeutung* des Mythos beschäftigt. Es gibt unzählige Definitionsansätze und Versuche, ihn von ähnlichen Erscheinungen wie Märchen und Legende oder Ideologie und Weltbild abzugrenzen (vgl. Mohn:2002:59ff). Bei der Wandlung des Mythosbegriffes im Laufe von über zwei Jahrtausenden muss immer der Kontext des herrschenden Zeitgeistes mitgedacht werden. Zu manchen Zeiten begegnete man dem Mythos polemisch, zu anderen Zeiten romantisierend. Um einen ersten, lediglich *orientierenden* Überblick über die verschiedenen Gebrauchsweisen von ‚Mythos‘ und dessen Adjektiv ‚mythisch‘ zu verschaffen, will ich einige Beispiele geben:

Mit *Mythos* bezeichnet man üblicherweise Geschichten aus allen Kulturen, die Kosmos- und Weltentstehung, Götter und Helden zum Thema haben (z.B. Altes Testament, Ramayana, Ilias)<sup>1</sup>. In einigen Fällen wurden diese *Mythen*, wie die germanischen oder indischen, Jahrhunderte nach ihrer Entstehung in einem politischen Kontext als Identitätsstiftungsmoment verwendet (Nationalsozialismus, Hindu-Nationalismus). Andererseits bezeichnet man auch schlichte, *profane* Erzählungen, die ein nationales Selbstverständnis verkörpern als *Mythen* (wie der amerikanische Mythos: vom Tellerwäscher zum Millionär). In einem ähnlichen Verständnis hat man politische *Ideologien*, die Komplexitäten reduzieren, Feindbilder errichten, Gruppenidentität stärken und sinnstiftend wirken, oft als *Mythen* bezeichnet (NS-Mythos, Arbeiter-Mythos). Im Gegensatz zu religiösen Mythen fehlt bei politischen Mythen meist der Bezug zu einer transzendentalen Realität.

---

<sup>1</sup> Früher wurden mythische Geschichten oft über ihre Zugehörigkeit zu einem heiligen oder religiösen Bereich bestimmt. Allerdings ist man zunehmend von dieser Verknüpfung abgerückt, die sich als zu eng erweist und mit der Schwierigkeit einhergeht, ‚heilig‘ und ‚Religion‘ zu definieren.

Wir finden aus einer anderen Perspektive die evolutionistische Vorstellung von einem *mythischen Stadium* der Menschheitsgeschichte (etwa der ‚Barbarei‘ bei Tylor), sowie der Individualentwicklung (Piagets konkretoperationale Stufe). In der *Umgangssprache* begegnet uns der Mythos als eine *unwahre Geschichte* oder ein Sachverhalt, der *ungeklärt* oder *mysteriös* ist (Mythos der Aufklärung, Mythos Bermudadreieck). In einem anderen Verständnis wiederum spricht man im Zusammenhang großer Persönlichkeiten und deren Leben oft von Mythen (Mythos Marlene Dietrich, Mythos Elvis). Diese Personen haben großen Einfluss auf unzählige Individuen einer Generation, ihr Leben und Wirken wird fortlaufend narrativ übermittelt und geht in den kulturellen Schatz einer Gesellschaft über. Literatur- und Kunstwissenschaft beschäftigen sich mit dem Aufspüren *mythischer Motive*, die, meist aus der Antike stammend, heutzutage zum Inventar der europäischen Kultur geworden sind und zu unserem Selbstverständnis beitragen (Botticellis Venus, Freuds Ödipuskomplex). Auch heute werden noch *Mythen* geschaffen, Geschichten die explizit fiktional sind und von den Rezipienten vornehmlich zu Unterhaltungszwecken konsumiert werden (Herr der Ringe, Star Wars, Harry Potter). Dieser Überblick erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit und dient nicht einer wissenschaftlichen Begriffsklärung; er soll lediglich einen intuitiven Eindruck vermitteln, in welchen unterschiedlichen Zusammenhängen der Mythosbegriff verwendet wird. Zu einer genaueren Begriffsunterscheidung verweise ich auf einschlägige Fachlexika (HrwG; Metzler Lexikon Religion, RGG). Festzuhalten bleibt jedoch, dass man als kleinsten gemeinsamen Nenner all dieser verschiedenen Bedeutungsrichtungen von Mythos das *narrative Element* hervorheben kann. In allen Begriffsfeldern handelt es sich immer um einen Fundus an Geschichten und Symbolen, die in einer bestimmten Gruppe relevant sind und identitätsstiftend wirken. Außer vielleicht im evolutionistischen Wortgebrauch, der aber wiederum betont, welche *Bedeutung* Symbole und Geschichten für den Zusammenhalt menschlicher Gruppen auf bestimmten Entwicklungsstufen haben. Den letzten Punkt werde ich in dieser Arbeit noch genauer erläutern, denn er bildet das zentrale Thema meiner Arbeit.

In neuerer Zeit prägten sich Ausdrücke wie ‚Mythos des Logos‘, ‚Mythos des Fortschritts‘ und ‚Mythos der Aufklärung‘. Hiermit äußert sich eine Kritik an der ewigen Kontrastierung des Mythosbegriffes mit dem Logosbegriff. Schon zur Zeit der Griechen grenzte man den Mythos, der ursprünglich die gleiche Bedeutung wie

Logos (Wort, Rede) hatte, von diesem ab (HrWG:1998:181). Logos wurde mit Vernunft, mit Wissenschaftlichkeit, Rationalität und Wahrheit identifiziert, während Mythos fortan das Gegenteil repräsentierte: Irrationalität und Unwahrheit. In postmodernen Zeiten wurde diese Setzung kritisiert. Rationalität und Vernunft wurden als kontingente europäische Entwicklungen betrachtet, die man als kulturelles Sinnsystem dem Mythos gegenüber gleichstellte.

Gerade diese postmoderne Polemik gegen jeden Differenzierungsversuch zwischen Mythos und Logos möchte ich meinerseits kritisieren. In dieser Arbeit werde ich für einen deutlichen Unterschied zwischen einem *mythischen* und einem *rationalen* Weltbild argumentieren.

Ich werde mich zuerst kritisch mit Hübners These von der „Wahrheit des Mythos“ auseinandersetzen. Dabei möchte ich aufzeigen, dass Hübners Begriff von Rationalität nicht ausreicht, um ihn dem mythischen Denken entgegen zu setzen. Rationalität ist, wie ich in dieser Arbeit zeigen werde, nicht lediglich mit logischer Folgerichtigkeit und Kohärenz gleichzusetzen, sondern bezeichnet nach Piaget eine Stufe des Erkenntnisvermögens, eine selbstreflexive Haltung und eine daraus resultierende tolerante Haltung anderen Weltbildern gegenüber.

Anschließend werde ich untersuchen, inwiefern es der Postmoderne in ihrer Auseinandersetzung mit der Moderne gelungen ist, den ‚Mythos der Aufklärung‘<sup>2</sup> zu dekonstruieren. Die Gegenwart ist bei weitem nicht so rational, wie es die Moderne angenommen hatte. Am Beispiel von Kertzers Untersuchungen beabsichtige ich zu zeigen, wie ausgerechnet die zeitgenössische *Politik* Rituale, Symbolismen und Mythen benutzt, um der Bevölkerung über Emotionen ein Gefühl von Zugehörigkeit und Identität zu vermitteln.

Roland Barthes Theorie von den „Mythen des Alltags“ hilft Kertzers Gedanken, dass Mythen auch in der Gegenwart zu finden sind, auszuführen. Sie besitzen nach Barthes eine symbolische Form, deren Funktion es ist, ihren Gegenstand als naturgegeben erscheinen zu lassen.

Anschließend möchte ich die Aporie der Postmoderne erläutern, die es in den letzten dreißig Jahren, besonders in den kulturwissenschaftlichen Disziplinen, unmöglich gemacht hat, Kultur und Kulturformen in einem *Entwicklungszusammenhang* zu denken. Die Unwörter der Postmoderne ‚Hierarchie‘ und ‚Evolution‘ sind aber

---

<sup>2</sup> In diesem Zusammenhang verwende ich den Mythosbegriff in der Bedeutung einer unwahren Geschichte und nicht, wie in der These meiner Arbeit, als kognitive Stufe.

Konzepte, die mir mehr als die Beliebigkeit des Relativismus einleuchten. Im letzten Teil werde ich mich mit Ken Wilber für ein integrales Menschenbild stark machen, das es erlaubt, kulturelle Weltbilder als im Progress befindlich zu erklären. Ich bemühe mich, die postmoderne Position, der alles gleich gilt und die weder beim Menschen noch bei Gesellschaften Reifegrade unterschieden kann, zu überwinden. Wilber geht von einer Abfolge von archaischen, magischen, mythischen, rationalen Existenzweisen aus. Ihm zufolge ist mythisches Denken durch ein ethnozentrisches Weltbild gekennzeichnet, das noch nicht in der Lage ist, die kulturellen Vorgaben, die in der Form von Symbolen und Geschichten den Gruppenzusammenhalt stärken sollen, zu reflektieren, zu kritisieren und zu transzendieren. Aus dieser vermeintlichen Überlegenheit heraus verhalten sich mythisch Denkende intolerant und bisweilen imperialistisch gegenüber Andersdenkenden. Dieses Verständnis von mythischem Denken betrachtet es als ein aktuelles Phänomen, von dem unsere gegenwärtigen Gesellschaften geprägt sind, und das zur Erklärung von Zeitgeschehen, wie fundamentalistischen Bewegungen, beitragen kann; mythisches Denken ist durchaus nicht nur in ‚primitiven‘ Vorzeiten zu verorten.

## **II. HAUPTTEIL**

### **II.1.1. Hübners Theorie vom Logos des Mythos**

Kurt Hübner vertritt in „Die Wahrheit des Mythos“ (1984) eine konstruktivistische Position, die diesen, entgegen evolutionistischen Behauptungen, als ein der Wissenschaft *ebenbürtiges* ontologisches System definiert. Die Struktur des Mythos besteht aus konsistent aufeinander aufbauenden Annahmen. Hübner zufolge besitzt der Mythos demnach als logisches System *die gleiche Rationalität* wie die Wissenschaften. Ich werde mich langsam an seine Argumentation annähern, einige seiner Grundbegriffe klären und zuletzt versuchen, Hübners Ansatz zu kritisieren.

Bei Hübners These spielt der Begriff der „Ontologie“, das heißt grundlegender Vorstellungen über Seinsverhältnisse in der Welt, eine zentrale Bedeutung. Ich werde zunächst auf ein Beispiel einer mythischen Ontologie, die Hübner bei Hölderlin findet, eingehen und dann Hübners weiteren Überlegungen in groben Zügen folgen. Hübner sieht in Hölderlins hymnischen Naturgedichten ein Beispiel mythischer Weltsicht. Die Naturerfahrung, die Hölderlins Gedichten zu Grunde liegt, kennt nicht

die cartesianische Subjekt-Objekt-Trennung, die seit der Neuzeit für die gesamte Naturwissenschaft paradigmatisch wurde, vielmehr verbinden sich Subjekt und Objekt, Geist und Materie. Die Natur bei Hölderlin ist beseelt und trägt menschliche Züge: „So sagt Hölderlin zum Beispiel von einem Fluss, dass er anfänglich „unbedacht“ sei und „jauchze“, im Winter „am kalten Ufer“ „säume“, im Frühjahr aber erneut den Felsen „breche“, dass dann die Berge ringsum „erwachen“ und sich „schaudernd“ „im Busen der Erde die Freude“ wieder „regt“ (Hölderlin „Der gefesselte Strom“ zit. nach Hübner:1984:23). Hübner beschreibt diese Sichtweise der Natur, obwohl sie poetisch und wissenschaftlich nicht beweisbar ist, als „intersubjektiv verstehbar“ (ebd.:25). Damit will er sagen, dass Hölderlin seine Umwelt sehr genau beobachtete und in seinen Gedichten gewisse Wahrheiten beschrieb, die intuitiv von allen Menschen nachvollziehbar seien. Dies sei sogar Teil unserer Alltagserfahrung, meint Hübner, doch ist man sich in den wenigsten Fällen dessen bewusst, dass man in mythische Vorstellungen gleite, wenn man etwa von einem Berg sagt, er sei „majestätisch“, und dabei den „*unwillkürlichen Eindruck einer Wesensgestalt* hat“ (ebd.:25).

Hübner fragt, warum „wir solche dichterisch-mythische Erfahrungen, obgleich sie uns einerseits so allgemein vertraut sind, andererseits doch nicht wahrhaft gelten lassen wollen“ (ebd.:25). Gegenüber einer wissenschaftlichen Weltdeutung würde Hölderlins Natursicht als „nur subjektiv“ abgewertet werden (ebd.:26).

Wie erklärt sich Hübner die Abwertung mythischer gegenüber wissenschaftlicher Beschreibung? Er beschreibt, wie jeder Weltsicht (sei sie wissenschaftlich oder mythisch), eine *Ontologie* zugrunde liegt. Unter Ontologie versteht Hübner eine Denkweise, die eine Auffassung von Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, die als gegeben und selbstverständlich gilt. Sie definiert die Modalitäten der Welt, „was wirklich, was notwendig, was möglich, und was zufällig genannt wird“ (ebd.:100). Eine Ontologie ist ein System grundlegender Annahmen über Seinsverhältnisse in der Welt. Sie ist so grundlegend, dass sie oftmals nicht explizit gemacht wird oder dem in ihrem System Operierenden gar nicht ausdrücklich bewusst ist. Als Grundlage der Ontologie der Neuzeit identifiziert Hübner die von Descartes in der Renaissance begründete Trennung von Subjekt und Objekt. Descartes nahm die Existenz zweier sich ausschließender Sphären an, die materielle, äußere Welt (*res extensa*, ausgedehnte Substanz), und stellte dieser das Denken, den Geist gegenüber (*res cogitans*, denkende Substanz). Dieser cartesianische Dualismus, im

17. Jahrhundert formuliert, prägt bis in die heutige Zeit die Art und Weise, wie wir Materie und Geist denken. Diese Ontologie gewann so viel Einfluss und ging in die allgemeine Vorstellung über, dass eine mythische Ontologie, eine gegenseitige Durchdringung von Geist und Materie, zunehmend unwirklich erschien. „Hier liegt einer der wichtigsten Ursprünge für die „Entseelung der Natur“ im wissenschaftlich-technischen Zeitalter und für die zunehmende Entfremdung mythischer Erfahrungsweisen“ (ebd.:30).

Die wissenschaftliche Ontologie hat die mythische ersetzt. Man könnte auch von einem Paradigmenwechsel sprechen. Wichtig ist aber, dass dieser Wechsel nicht nur im Bereich der Wissenschaften geschah, wie es der Begriff des Paradigmas nahe legt, sondern sich auch im Alltagsdenken durchsetzte.

In seinem weiteren Vorgehen untersucht Hübner zunächst Bedingungen für Wahrheitsbehauptungen in den Wissenschaften und zeigt dabei, wie diese ebenfalls konstruiert werden. Wie der Mythos die Götter, setzen die Wissenschaften axiomatische Annahmen a priori voraus, die nicht mehr empirisch überprüft werden. Hübner zeigt, dass jede Theorie von bestimmten Axiomen abhängt, die ihrerseits nicht begründet werden können, die a priori angenommen werden. „Wissenschaftliche Basissätze [drücken] meist keine schlichten Wahrnehmungen und Beobachtungen [aus], sondern [sind] selbst Aussagen von stark theoretischem Gehalt“ (ebd.:246). Angaben über Stromstärke, Wellenlänge oder Atomverbindungen sind konstruierte Modelle und Theorien zur anschaulichen Erklärung von Naturphänomenen, nicht deren direkte Abbildung. Sie sind nur innerhalb einer wissenschaftlichen Theorie verständlich und nur für einen in diese Theorie eingeweihten Kreis an Experten nachvollziehbar. Nicht nur in den Naturwissenschaften gibt es apriorische Annahmen, auch die Kultur- und Geisteswissenschaften können nur innerhalb einer bestimmten Ontologie oder eines Paradigmas Theorien über die Wirklichkeit entwickeln (ebd.:247). Diese sind in ihrem Geltungsanspruch ständigen Debatten ausgesetzt und werden regelmäßig verworfen und neu formuliert.

In der Ethnologie wurde beispielsweise diskutiert, was unter dem Begriff ‚Kultur‘ heutzutage zu verstehen sei; manche Forscher sprachen sich aufgrund zunehmend polemischer und schlichtweg falscher Verwendung durch Populärwissenschaftler wie Huntington gar für eine Abschaffung des Kulturbegriffes aus. (vgl.: Brumann:1999: Writing for Culture). Dies ist kein Einzelfall, prinzipiell jeder Begriff (und jedes Konzept), der mehr oder weniger grundlegend für eine Disziplin ist, wird zum



Gegenstand heftiger Debatten: Hat ‚Religion‘ nur mit Gesellschaft zu tun (Durkheim), oder liegt ihr etwas Numinoses und Heiliges zugrunde (Otto); wie ist ein Kult mit einer ‚Offenbarungs-Religion‘ unter demselben Ordnungsbegriff zu vereinbaren... und so weiter und so fort. Die geläufigste Praxis, mit derlei semantisch-ontologischen Schwierigkeiten umzugehen, ist die vorläufige Definition eines Begriffes als ein heuristisches Konzept, das der eigenen Problemstellung angemessen ist. Dies ist aber eine Setzung, ein A priori, auf dem jede weitere These zu einem Konzept aufbaut. Daran sieht man, wie abhängig jede Theorie und damit jede Wissenschaft ist, von solchen „axiomatischen Voraussetzungen a priori“ (ebd.:247), wie Hübner sie nennt. Es existieren also nicht nur verschiedene Wirklichkeitsauffassungen zwischen wissenschaftlichen und mythischen Ontologien, sondern auch *innerhalb* der Wissenschaften herrscht Uneinigkeit darüber, welche Theorie nun die angemessenste Beschreibung eines Sachverhalts darstellt. Hübner weist darauf hin, dass, was als gesellschaftliches Wissen anerkannt wird, immer in einen historischen Kontext eingebettet, also relational ist.

„Wenn die Philosophen dasjenige, was weder rein zufällig oder willkürlich noch notwendig entstanden ist, *historisch kontingent* nennen, so gilt dies auch für, was man als empirische Intersubjektivität in der Wissenschaft bezeichnet hat. Sie beruht ja weder auf einer bloßen Konvention noch auf irgendeiner zwingenden Vernunftkenntnis oder Erfahrung, sondern auf einem nur in einer bestimmten geschichtlichen Situation gegebenen logischen Zusammenhang“ (ebd.:255).

Hübner zeigt, dass die Wissenschaft, ähnlich wie der Mythos, ein menschliches Konstrukt zur Welterfassung ist, das nicht Einblick in die Dinge *an sich* gibt, sondern sie nur innerhalb seines eigenen theoretischen Systems erklären kann (ebd.:256).

Wissenschaftliche ‚Erkenntnisse‘ sind keine metaphysischen ewigen Wahrheiten, sondern Theorien, die aufgrund ihres Auftauchens in einem bestimmten historischen (und kulturellen) Zusammenhang plausibel und wahr erscheinen.

Nun möchte ich nachvollziehen, was Hübner unter Rationalität versteht und wie er es unternimmt, dem Mythos Rationalität zu bescheinigen. Damit kommen wir zur zentralen These seiner Untersuchung.

Hübner erläutert, dass in der Geschichte der Mythos-Deutung viele Theorien um die Wahrheit/Unwahrheit des Mythos kreisten. „Diese Frage ist im Sinne der Kantischen *quaestio juris* zu verstehen, nämlich als eine solche nach der *rationalen* Rechtfertigung und Begründung des Mythos“ (ebd.:240). Hübner kritisiert die exklusive „Identifizierung von Wissenschaft, Rationalität, Vernunft und Rationalismus“

als eine „Illusion“ (ebd.:289). Denn, so setzt er an, nicht nur die Wissenschaft habe die Rationalität auf ihrer Seite, auch der Mythos stelle ein ontologisches System dar, das rational aufgebaut sei. Doch scheint sich alles an Hübners enger Definition von Rationalität aufzuhängen, die meiner Meinung nach, wie ich nun zeigen möchte, zu kurz greift.

Hübner versteht unter Rationalität „Begreiflichkeit, Begründbarkeit, Folgerichtigkeit, Klarheit und allgemein verbindliche[r] Einsichtigkeit“ (ebd.:239). Um dies zu spezifizieren, nennt er vier Eigenschaften der Rationalität: semantische, empirische, operative und normative Intersubjektivität. *Semantische Intersubjektivität* bedeutet, einen Wortschatz zu verwenden, der eindeutig definiert ist und dessen Bedeutung jedem geläufig und einsichtig ist; dies soll eine Kommunikation ohne Missverständnisse gewährleisten. *Empirische Intersubjektivität* will heißen, dass sich Aussagen statt auf dogmatische Festsetzungen auf empirische und überprüfbare Tatsachen stützen<sup>3</sup>. *Logische Intersubjektivität* meint das Ableiten eines Tatbestandes aus einer kausalen Verkettung von Ursachen. Mit *Operativer Intersubjektivität* meint Hübner einen logisch aufeinander aufbauenden Produktionsprozess, dem gerade in der industriellen Fertigung eine große, weil Zeit und Kosten sparende Bedeutung zukommt, und der unter dem Begriff der ‚Rationalisierung‘ ein Schlagwort der Moderne wurde. *Normative Intersubjektivität* schließlich meint, dass eine Begründung, um rational zu sein, sich auch nach allgemein anerkannten Normen, Regeln, Gesetzen oder Werthaltungen richtet (ebd.:240f).

Um die Art und Weise, wie Hübner Rationalität im Mythos fasst, zu veranschaulichen, habe ich ein Beispiel konstruiert.

1. Ares ist der Kriegsgott, der über Sieg oder Niederlage bei Schlachten entscheidet. (Semantische Intersubjektivität: jeder Grieche weiß, wer mit Ares gemeint ist und welches sein Wirkungsbereich ist)
2. Vor jeder wichtigen Unternehmung gilt es den Göttern zu opfern, um diese wohlwollend zu stimmen. (Normative Intersubjektivität: Den Göttern zu opfern ist bei den Griechen ein heiliges Gesetz)
3. Also opfere ich Ares vor meiner Schlacht. (Operative Intersubjektivität: Erst opfern dann siegen; ein aufeinander aufbauender Prozess, sowie logische Intersubjektivität, die Schlussfolgerung aus den ersten beiden Aussagen ist formal richtig)

---

<sup>3</sup> Auch das Einwirken eines Gottes auf die Umwelt versteht Hübner in diesem Sinne als empirisch, weil es auf einer geteilten Wirklichkeitsauffassung/Ontologie beruht.

Dieses Beispiel ist nach den Regeln der formalen Logik richtig, es geht dabei nicht um die Inhalte. Ob Götter existieren oder nicht, ist für die Richtigkeit logischer Aussagen irrelevant, wichtig ist dabei nur eine formal konsistente Ableitung. Wenn der Bittsteller nun die Schlacht gewinnt, ist der Tatbestand gleichzeitig *empirisch intersubjektiv* bewiesen. Wird die Schlacht hingegen verloren, ist der Tatbestand damit keinesfalls widerlegt. Die Niederlage wird wiederum mythisch, mit dem Einwirken der Götter erklärt; das System bleibt intakt (vgl.:266).

Werden, wie im Beispiel, alle genannten Bedingungen für Intersubjektivität erfüllt, dann betrachtet Hübner einen Sachverhalt als *rational*.

Natürlich werden Hübners Ausführungen zur Rationalität hier stark verkürzt und vereinfacht wiedergegeben, aber es geht darum, den Kern seiner Aussage zu erfassen. Seine Argumentation, um es noch einmal zusammen zu fassen, ist folgendermaßen aufgebaut: Geschichtliche Kontingenzen bestimmen aus sich heraus eine eigentümliche *Ontologie*, eine grundlegende Seinsvorstellung. Eine Ontologie bildet ein System aufeinander beruhender Annahmen, das für alle in diesem System operierenden Individuen intersubjektiv nachvollziehbar ist, damit ist rational. Somit ist, bei abweichenden *Inhalten*, die *Struktur* wissenschaftlicher und mythischer Ontologien dieselbe, beide sind formal logisch und entsprechen dadurch den von Hübner genannten Kriterien der *Rationalität*. Die Wahrheit *an sich* vermag für Hübner keine Ontologie zu erfassen, jedes Wahrheitsverständnis ist durch bestimmte historisch-kulturelle Umstände entstanden und daher *kontingent*. Hübner kritisiert die Verfahrensweise, eine Ontologie aus der Position einer anderen heraus zu beurteilen, also etwa den Mythos mit den Kriterien der Wissenschaft zu beleuchten und ihn aus diesem Wirklichkeitsverständnis heraus als unwahr zu beurteilen (ebd.:270).

### **II.1.2. Kritik an Hübners Rationalitätsbegriff**

Hübners These scheint auf den ersten Blick zu überzeugen, doch bei genauerem Hinsehen fand ich Einwände, die sich gegen seine, für mein Verständnis, zu begrenzte Definition von Rationalität richten. Hübner scheint die Bedeutung seiner eigenen Unternehmung zu verkennen. Hätte etwa, im Gegenzug, ein alter Grieche, der seine Götter liebte, sich bemüht, die Wahrheit einer anderen Weltsicht als der eigenen ebenbürtig zu erweisen? Die Antwort lautet: nein! Die Griechen waren von

der Überlegenheit und Wahrheit ihrer Weltsicht überzeugt und haben anders Denkende stets als Barbaren oder, wie in Sokrates' Fall, als Verführer der Jugend verurteilt. Ein im mythischen Denken Befangener macht sich nicht die Mühe, die Grundlagen anderer Weltsichten kennen zu lernen. Erst eine wissenschaftliche *Haltung*, ein *rationaler* Standpunkt, wie der Hübners, bringt einen in die Lage, über das Denken, seine Grundlagen und Bedingungen nachzudenken. In dieser Eigenschaft ist Wissenschaft und Rationalität ein anderer kognitiver Modus als mythisches Denken. Ich möchte daher Rationalität in einem entwicklungspsychologischen Sinn als *formaloperationale Kognition* verstehen. Dies bezeichnet nach Piaget eine Kapazität, die nicht nur zum Denken, sondern zu kritischem und selbstreflexivem Denken befähigt. Diese Eigenschaft befreit zu einem gewissen Grad von den eigenen Gedanken, erlaubt es, andere Perspektiven als die eigene einzunehmen und hypothetische Überlegungen anzustellen. Die kritische Selbstbefragung fordert, nach Beweisen und Gründen für das Angenommene zu suchen, die überzeugender sein sollen als die Tatsache gesellschaftlicher Konvention (Wilber:2000:179). Ein rationaler Standpunkt ist ein relativierender Standpunkt, der den Ethnozentrismus überwindet und ein globales Denken vorbereitet. Die Wissenschaft, als eine von Rationalität gekennzeichnete Erkenntnisform, ist dort, wo sie wahre Wissenschaft ist<sup>4</sup>, durch ihre Bereitschaft charakterisiert, ihre Thesen und Annahmen ständig in Frage zu stellen und zu revidieren. Mythische Gemeinschaften wollen gerade nicht anerkennen, dass es andere Mythen bzw. Sichtweisen auf die Welt gibt, sie sind, wie Ideologien, *falsifikationsresistent* (Endruweit:2002:221).

Ein weiterer Begriff, den man einführen könnte, um ‚Rationalität‘ nicht im streng technischen Sinne einer mechanistischen Rechenfähigkeit zu verstehen, sondern als Basis für gegenseitiges menschliches Verständnis, ist der Begriff der ‚Vernunft‘<sup>5</sup>.

Im gleichen Sinne, wie Hübner dem Mythos die Rationalität bescheinigt, könnte man dem Nationalsozialismus unter Hitler semantische, empirische, operative und normative Intersubjektivität bescheinigen. Die Ontologie von der Überlegenheit der

---

<sup>4</sup> und keine Pseudowissenschaft, wie etwa der Kreationismus, der nichts anderes unternimmt, als die Grundlage seiner eigenen *unerschütterlichen* Überzeugung (die wörtliche Wahrheit der Bibel) als Wissenschaft zu postulieren.

<sup>5</sup> Mit dem Begriff der Vernunft meine ich nicht die „instrumentelle Vernunft“ die von der Frankfurter Schule kritisiert wurde, sondern eher die „kommunikative Vernunft“ ein Konzept von Habermas das auf Gewaltfreiheit und gegenseitiger Anerkennung basiert. (<http://de.wikipedia.org/wiki/Vernunft>)

deutschen Rasse, die die Nazis entwickelten, wurde zum normativen Überbau, diese Ideologie wurde gegenüber dem Volk kommuniziert (semantische Intersubjektivität), und auf grausam rationalisierte Art und Weise ausgeführt (operative Intersubjektivität). Aber ist das wirklich schon ein ausreichendes Kriterium für Rationalität? Ist Rationalität wirklich diese moralisch blinde Form logisch kohärenter Systeme? Ich denke, um rationales Denken mit mythischem Denken vergleichen zu können, ist die damit verbundene *Haltung* zu betonen. Rationalität in ihrer besten Form gelingt es, abweichendes Denken prinzipiell zu tolerieren und zu ermöglichen. Sie versucht nicht, Andersartige auszugrenzen, zu vernichten oder zu bekehren, sondern erkennt, aufgrund ihrer theoretischen Weitsicht, die Situiertheit von Meinungen und Lebensweisen, lässt sie geschehen.

Warum aber diese Perspektive, die eine mythische Weltsicht gegenüber einer rationalen als weniger differenzierte und weniger entwickelte Erkenntnisform beschreibt, seit der Postmoderne ungern vertreten wird, möchte ich im Folgenden erörtern:

## **II.2. Die postmoderne Dekonstruktion des ‚Mythos der Aufklärung‘<sup>6</sup>**

Im Zuge postmoderner Diskurse ist ein evolutionärer Ansatz in den Kulturwissenschaften aus der Mode gekommen. Im Folgenden will ich kurz zeigen, wie die Postmoderne den Mythos der Aufklärung einerseits erfolgreich dekonstruieren konnte und warum sie anschließend, in scheinbarer Unkenntnis ihrer eigenen Grundlagen, in einer Aporie mündet.

Seit spätestens den 80er Jahren gilt bei allen anthropologischen Fragestellungen ein postmoderner Relativismus als paradigmatischer Deutungshorizont. Jegliche Überlegenheit eines Deutungsanspruchs, einer Ontologie oder eines Paradigmas zugunsten eines anderen wurde kategorisch abgelehnt. Die Postmoderne ist die selbstreflexive, kritische Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Voraussetzung, der Moderne. Angezweifelt wurde zum ersten Mal in systematischer Weise und auf breiter Basis die Gültigkeit wissenschaftlicher Aussagen. Die Entwicklung, die westliche Ideen und Gesellschaften durchgemacht hatten, wurde in den Theorien der

---

<sup>6</sup> Ich spreche vom ‚Mythos der Aufklärung‘ hier eher aus stilistischen Gründen, um einen Gebrauch des Mythosbegriffes zu exemplifizieren; anders als in der These meiner Arbeit bezieht sich Mythos hier nicht auf eine kognitive Stufe. Ich meine damit in diesem Fall die Narration, den Diskurs des Westens, über den aufgeklärten abendländischen Menschen, der Vernunft besitzt und technische so wie moralische Fortschrittlichkeit. Der ‚Mythos der Aufklärung‘ ist eine unwahre Geschichte, eine Legende, die der westlichen Identitätsbestimmung in der Moderne diene.

Moderne als Maßstab für Wahrheit und Freiheit *an sich* gesetzt. Die Entwicklung hin zu immer mehr Freiheit und Autonomie des Einzelnen durch Bildung und Technisierung wurde als teleologische und notwendige Folge des sich aus Diktatur, Armut und Unwissenheit befreienden Menschengeschlechtes gedacht. Der Westen sah sich als den evolutionären End- und Höhepunkt, was moralische, technische, kulturelle und geistige Leistungen anging.

Diesen autoritären Diskurs entlarvte die Postmoderne als dominiert von westlicher, weißer und männlicher Ideologie. In der Postmoderne wurde erkannt, dass sich ein regelrechter ‚Mythos vom Logos‘ entwickelt hatte. Im Laufe der Verbreitung der Aufklärungsgedanken wurde der Westen zunehmend zur kollektiven Einheit stilisiert, die sich durch Rationalität, Vernunft und Wissenschaft auszeichnete. Die Denker der Aufklärung haben paradoxerweise, während sie von Vernunft sprachen, ihren eigenen Mythos kreiert. Sie schufen eine neue Ontologie, eine neue Art und Weise, den Menschen zu denken, nämlich als autonomes und vernünftiges Individuum. Dabei traten sie mit geradezu religiösem Eifer und ideologischer Vehemenz für dieses Menschenbild ein, das in allen Diskursen, die die westliche Welt seitdem prägen, einen enormen Einfluss gewann. Mit der Entdeckung Amerikas und der danach exponentiell zunehmenden imperialen Erkundung fremder Welten fand der kritische westliche Geist im ‚Wilden‘ seinen unterentwickelten Antagonisten. Diese fremden Kulturen wurden dem so gerne in Dichotomien denkenden westlichen Bewusstsein zum Zerrspiegel seiner eigenen primitiven, irrationalen und ‚mythologischen‘ Vergangenheit. Diese Völker waren für den Westen etwas fundamental anderes: wild und primitiv, im Umkehrschluss wurde der Westen als Ganzes zum Inbegriff für Wissenschaftlichkeit, Vernunft und Rationalität stilisiert. Bei dieser Ontologie spielten reale Tatsachen keine Rolle; sie wurde in den Köpfen der Menschen verankert.

Blickte man von außen, etwa mit den Augen eines nichteuropäischen Ethnologen, auf das heutige Europa (denn es ist immer schwer, die eigene Ontologie, die alle Erfahrung ordnet, zu transzendieren und zu identifizieren), würde man viele Beispiele für Rituale, Symbole und Diskurse erkennen, die wir doch eigentlich nur den mythisch denkenden Wilden zugetraut hätten. David Kertzer hat ausführlich dargelegt, wie moderne Politik von Ritualen und Symbolismen durchdrungen ist. Dies soll, knapp erläutert, als Beispiel für ‚mythisches Denken‘ in der Gegenwart dienen.

### II.2.1. Beispiel für mythisches Denken in der Gegenwart: David Kertzer

Die Entwicklung der Fähigkeit, *Symbole* zu bilden, die etwas repräsentieren, für etwas anderes stehen, gilt Piaget als das bedeutendste Merkmal der präoperationalen Stufe, die ich in dieser Arbeit als Grundlage für das mythische Denken nehme (Scharlau:2007:41). Symbolisches und metaphorisches Denken ist demnach ein Grundmerkmal mythischen Denkens. Aus diesem Grund werde ich nun auf David Kertzer eingehen, der in seiner Untersuchung „Ritual, Politics and Power“ (1988) darlegt, wie sehr Ritual und Symbolismen integrale Bestandteile moderner Politik sind. Seine Erkenntnisse weisen darauf hin, dass mythisches Denken im Westen längst noch nicht überwunden ist. Der ‚Mythos der Aufklärung‘, der das Selbstverständnis des westlichen Menschen als rein rational und vernünftig erdichtet hatte, hat nicht zuletzt diese späte Einsicht Kertzers lange verhindert. Auch ein terminologisches Problem versperrte den Zugang zur Verortung mythischen Denkens in der Gegenwart. Üblicherweise wird im Westen ‚Ritual‘ mit ‚Religion‘ assoziiert, und da Religion im modernen Staat, per Verfassung, in einer von der Politik getrennten Sphäre existiert, sah man auch keinen Anlass, Rituale in der Politik zu vermuten (Kertzer:1988:2). Kertzer erläutert, dass Rituale vor allem eine *symbolische* Bedeutung besitzen. Deswegen ist es zunächst wichtig, die Orientierungsfunktion zu erkennen, die Symbole in unserer Lebenswelt übernehmen. Die Welt stellt den Mensch vor eine verwirrende Mannigfaltigkeit an Eindrücken und Reizen. Erst wenn er beginnt, seine Wahrnehmung zu selektieren und die Umwelt sinnhaft zu erschließen, sie zu benennen, zu vereinfachen, zu strukturieren und zu kategorisieren, kann er dem drohenden Chaos entkommen. Kertzer zufolge werden solche Ordnungsprinzipien größtenteils durch das Symbolsystem der Kultur, in der man geboren wird, vorgegeben (ebd.:4). Der Mensch ist, ohne Instinkte und körperliche Eigenschaften, die ihm ein Überleben in der Wildnis ermöglichen könnten, „hilfloser als die Biber“ (Geertz:1987:60) und damit auf Kultur angewiesen. Vor dem Hintergrund eines Symbolsystems und der in ihm zum Ausdruck gebrachten Ontologie, verfährt der Mensch mit der Welt, er interpretiert seine Wahrnehmung und bestimmt seine Handlungen. Kertzer zufolge ist es Eigenschaft eines Symbolsystems, seinen ‚Abonnenten‘ als Naturverhältnis zu erscheinen, sie sehen nicht, dass ihre Art, die Welt zu deuten und zu erschaffen, ein kulturelles, kontingentes Konstrukt ist. Dem eigenen Symbolsystem wird unbewusst eine

objekthafte, essentielle und notwendige Natürlichkeit zugesprochen (Kertzer:1988:4). So verhält es sich beispielsweise mit dem Nationalstaat: die Menschen scheinen es als naturgegeben zu empfinden, dass die Welt in eine bestimmte Anzahl von Staaten aufgeteilt ist und jeder Mensch eine Staatsbürgerschaft besitzt, während es in Wirklichkeit ein historisch gewachsenes Konzept ist, das möglicherweise auf dem Weg ist, sich in größeren Bündnissen aufzulösen. Andersen hat in diesem Zusammenhang von „imagined communities“ gesprochen (ebd.:6)

Symbole sind nicht auf eine Bedeutung festzulegen, da sie nicht begrifflich vermittelt werden und in der Rezeption aktiv mitgestaltet werden. Sie bieten eine große Projektionsfläche für unterschiedliche Ideen, darin liegt ihre Stärke. Ein Symbol, wie die amerikanische Flagge, steht für eine Vielzahl von Ideen und Werten, die es beim Betrachter hervorrufen kann. Diese werden dabei auf nahezu unbewusste Art und Weise in der Vorstellung miteinander assoziiert. Während jeder Einzelne eine andere Bedeutung mit der Flagge verbinden kann, bekennt sich dennoch (fast) jeder zur Flagge; dieser Mechanismus von Symbolen schafft Solidarität in Abwesenheit von Konsens (ebd.:11).

Das Ritual nun definiert Kertzer als symbolisches Verhalten, das gesellschaftlich festgelegt und repetitiv ist (ebd.:9). Der Ritus leistet eine existentielle Aufgabe für den Menschen, er bedeutet ihm, im Wiederholen vergangener Ereignisse, dass die Welt um ihn herum dieselbe bleibt, und bewahrt dem Menschen durch dieses Gefühl der Kontinuität seine Identität. In seinem Postulat zugrunde liegender und beständiger Strukturen verbindet das Ritual die Vergangenheit mit Gegenwart und Zukunft und schafft so Zeit und Geschichte ab (ebd.:10).<sup>7</sup>

Ein Beispiel, das mir dazu einfällt, ist die in 2009 inszenierte Staatsfeier anlässlich von 20 Jahren Mauerfall. Die von Künstlern bemalten Mauerstücke, die wie Dominosteine umfielen, braucht man in ihrer symbolischen Bedeutung wohl kaum mehr zu erläutern, das taten bereits zahlreiche Fernsehkommentare. Es ist aber davon auszugehen, dass diese Aktion eine Wirkung auf Millionen von Bundesbürgern vor ihren Fernsehern hatte. Kertzer zufolge zielen Rituale darauf ab, die Emotionen der Zuschauer anzusprechen, ihre Wahrnehmung zu lenken, und sie dabei als soziale Gruppen zu organisieren (ebd.:9). Kertzer beschreibt, wie jede Gesellschaft ihre eigene Mythologie besitzt, die ihre Ursprünge darlegt und ihre

---

<sup>7</sup> Da stellt sich die Frage, ob die von Hübner u.a. so genannte mythische Zeitvorstellung der Griechen, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einem ewigen Jetzt-Moment verschmelzen lässt, nichts anderes ist als das, was wir an jedem beliebigen nationalen Feiertag erleben können.



Normen sanktioniert. Amerikanische Schüler lernen von den Puritanern und den Indianern, den Sklaven auf den Plantagen, dem *melting pot*, George Washington und Abraham Lincoln. Diese anschaulichen Symbole vermitteln grundlegende amerikanische Werte und erleichtern es, abstrakte politische Gebilde wie die Nation zu begreifen und sich mit ihr zu identifizieren (ebd.:13).

Kertzers Überlegungen erlauben eine Korrektur in der Wahrnehmung unserer eigenen Gesellschaft, die sich selbst, dank des Mythos der Aufklärung, immer als durch und durch rational gesehen hat. Kertzer zeigt auf, dass dies nicht der Wahrheit entspricht, der Mensch ist eben nicht das *animal rationale*, als das ihn so viele philosophische und wirtschaftliche Theorien beschrieben haben. Der Mensch ist vor allem auch ein *animal symbolicum* (Cassirer). Auch in unseren (post-)modernen Zeiten werden Menschen nicht nur in Form von an den Verstand adressierten Worten zu Meinungen und Handlungen bewogen, sondern vor allem über Symbole und Rituale; also über sinnliche und emotionale Signale. Im Gegenzug zu Kertzers Nachweis mythischer Vorstellungen in der Gegenwart kann man die nautischen Fähigkeiten der (präkolonialen) Südseeinsulaner als ein Beispiel hoch entwickelter Wissenschaft der sogenannten ‚Primitiven‘ anführen. Zu einer Zeit, als westliche Seefahrer auf die Hilfe von technischem Gerät (Kompass und Sextant) angewiesen waren, navigierten die Polynesier im Gebiet des polynesischen Dreiecks, mit rund 50 Millionen km<sup>2</sup> Fläche, allein durch ihre Kenntnis der Sternbilder, der Beobachtung von Wellen und Strömungsmustern, Winden und des Wetters, sowie des Vogelflugs<sup>8</sup>. Diese ausgereiften Kenntnisse zeigen ein hohes Maß an Wissenschaftlichkeit: Durch Experimente und Beobachtungen der Natur werden, in deduktiver Form, abstrakte Schlussfolgerung gezogen und systematisiert; Dies sind nach Piaget Eigenschaften formaloperationaler Kognition (Scharlau.2007:57).

Mythisches Denken ist also nicht nur, wie Wissenschaftler früher vermuteten, eine Eigenschaft primitiver Völker oder in unserer Vergangenheit zu verorten. Mythisches Denken ist in der Gegenwart des ‚aufgeklärten‘ Westens genauso präsent, wie wissenschaftliches Denken bei ‚Primitiven‘ anzutreffen ist. Die binäre Kategorisierung Westen = Rational, Primitive = Irrational entspricht nicht den tatsächlichen Verhältnissen. Statt eine Trennlinie zwischen Kulturen anzusetzen, sollte man davon ausgehen, dass in jeder Kultur, verschiedene Erkenntnisstufen gleichzeitig nebeneinander existieren.

---

<sup>8</sup> Vgl.: [http://en.wikipedia.org/wiki/Polynesian\\_navigation](http://en.wikipedia.org/wiki/Polynesian_navigation), aufgerufen am 04.02.2010

## II.2.2. Barthes semiotisch-diskursiver Mythosbegriff

Anschließend an Kertzers Überlegungen möchte ich kurz auf Roland Barthes semiotisch-diskursiven Mythosbegriff eingehen, den er 1964 in „Mythen des Alltags“ darlegte. Er hilft, den Blick für Mythen zu vertiefen, da er sie ebenfalls nicht ausschließlich in der Vergangenheit oder im Bewusstsein primitiver Völker verortet, sondern gerade im zeitgenössischen Westen identifiziert. Barthes beschreibt eine wichtige Funktion des Mythos: er lässt seinen Gegenstand als Natur erscheinen. Barthes und Kertzer haben ähnliche Aussagen gemacht. Sie beschreiben beide, ähnlich wie Cassierer und Geertz, wie Menschen Symbole benutzen, um die Umwelt sinnhaft zu gestalten. Barthes' Semiologie hebt die Eigenschaft von Zeichen hervor, ihren Gegenstand zu naturalisieren, so dass sie für ihre Benutzer selbstverständlich wirken; und Kertzer beschreibt die emotionale Aufladung dieser Zeichen, die Gemeinschaft begründet und Zusammenhalt bewirkt. Beide erläutern verschiedene Aspekte von Zeichen und Symbolen, den Bausteinen des Mythos.

Für Barthes ist der Mythos eine *Aussage*. Daher „kann alles, wovon ein Diskurs Rechenschaft ablegen kann, Mythos werden“ (Barthes:1964:85). Obwohl Barthes „Diskurs“ nicht eindeutig definiert, ist davon auszugehen, dass damit bestimmte, in der Gesellschaft herrschende Vorstellungen gemeint sind, die nicht nur in verbaler Weise kommuniziert und ausgehandelt werden. Diskurse können sich, wie man aus Barthes Analyse der Alltagsmythen ableiten kann, mündlich, schriftlich, ideell, materiell sowie auch visuell und performativ ausdrücken. Wo der Begriff der Ontologie eine statische, unveränderliche Seinsvorstellung impliziert, verweist der Begriff des Diskurses auf *gesellschaftliche Aushandlungsprozesse* solcher Ontologien und gibt ihnen eine dynamische Komponente. Barthes analysiert beispielsweise die bürgerliche Ideologie. Ein Diskurs darüber findet sich überall dort, wo eine bürgerliche Weltsicht zum Ausdruck kommt: Die Hochzeit, die man feiert (performativ), „die Küche, von der man träumt“ (materiell/ideell), „das Verbrechen, über das man urteilt“ (kommunikativ), die Anzeige, die für eine Lebensversicherung wirbt (visuell/ideell), die Arbeit, die man jeden Tag aufsucht (performativ), die Talkshow, die man im Fernsehen verfolgt (visuell/ kommunikativ). Die Liste ließe sich beliebig fortsetzen (vgl.:ebd.:87/127).

Für Barthes gibt es *formale* Grenzen des Mythos, aber keine *inhaltlichen*. Er definiert Mythos nicht über seinen Inhalt, den Glauben an numinose Wesen oder einen zum Ausdruck kommenden Totalitätsgedanken, sondern über die Art und Weise, wie er

Diskurse in der Gesellschaft beeinflusst oder kreiert. Dies geschieht dadurch, dass im Diskurs eine Vorstellung transportiert wird, ein gesellschaftlicher Gebrauch, „der zu der reinen Materie hinzutritt“ (ebd.:86). Mythisch ist die Eiche also, wenn ich sie nicht bloß betrachte, oder fälle, um aus ihr Feuerholz zu machen, sondern wenn sie zum Symbol, etwa zum Zeichen für Deutschtum wird. Diese ideologische Verknüpfung, die in den Köpfen der Menschen herrscht, ist es, was die Semiotik (Semiologie) untersucht, sie ist „Wissenschaft [...] von Werten. Sie begnüg[t] sich nicht damit, das Faktum zu treffen: sie definier[t] und erforsch[t] es *als etwas Geltendes*“ (ebd.:88). Es handelt sich hierbei nicht um einen natürlichen Tatbestand, *natürlich* ist nur die Eiche; ihre Eigenschaft, auf eine nationale Identität zu verweisen, ist menschengemacht und historisch zu erklären. Der Baum ist ein *Zeichen* geworden und somit Gegenstand semiotischer Untersuchung.<sup>9</sup> Doch die Eigenschaft des Mythos besteht gerade in seiner Funktion, diese ideelle Verknüpfung, die Zeichenhaftigkeit, als Naturgegebenheit erscheinen zu lassen. Der Mythos „verwandelt Geschichte in Natur“ (ebd.:113). Im bürgerlichen Diskurs etwa wird eine, durch kulturelle und geschichtliche Vorgänge entstandene, Lebensweise durch ihre ständige diskursive Reproduktion schließlich als naturgegeben empfunden. Eltern und Freunde leben sie vor, die Werbung und die Medien reproduzieren und diskutieren sie und fordern dazu auf, Konsumgüter zu verbrauchen. Man entkommt dieser Vorstellung von Lebensweise kaum, sie wird allein durch ihre Omnipräsenz zu einer normalisierten, naturgleichen Existenz gesteigert; die Tatsache, dass sie von Menschen hergestellt wurde, gerät in Vergessenheit. „Der Mythos leugnet nicht die Dinge, seine Funktion besteht im Gegenteil darin, von ihnen zu sprechen. Er reinigt sie nur einfach, er macht sie unschuldig, er gründet sie als Natur und Ewigkeit, er gibt ihnen eine Klarheit, die nicht die der Erklärung ist, sondern die der Feststellung“ (ebd.:131).

Barthes nennt die „Entmystifizierung“ (ebd.:151) die paradoxe Aufgabe des Mythologen: „der Wein ist objektiv gut, doch gleichzeitig ist die Güte des Weins ein Mythos, da liegt die Aporie. Der Mythologe sieht, wie er aus dem Dilemma herauskommt: er befasst sich mit der Güte des Weins, nicht mit dem Wein selbst“ (ebd.:150).

---

<sup>9</sup> Die von Barthes getroffene Unterscheidung der semiotischen Begriffe Bedeutendes, Bedeutetes und Zeichen und seine Definition des Mythos als *sekundäres* semiologisches System sind für meine Betrachtungen im Moment vernachlässigbar.

Barthes Ansatz, den Mythos als Diskurs zu fassen, der durch seine semiotische Eigenschaft die Dinge als scheinbare Naturverhältnisse wiedergibt, hilft auch, Mythen in nicht-sprachlich übermittelten Formen zu identifizieren. Mythisches Denken kann sich demnach auch in einer Lebensweise ausdrücken, die unreflektiert und unkritisch vollzogen wird.

### **II.3. Die Verhinderung hierarchisierender Tendenzen in der Postmoderne**

Die Ethnologie kritisierte in ihrer Rezeption des postmodernen Diskurses seit den 80er Jahren die rassistischen und paternalistischen Interpretationen außer-europäischer Kulturen, die Wissenschaftler älterer Generationen geliefert hatten. Die Postmoderne will darauf hinweisen, dass westliches ‚Wissen‘ über die Welt ein historisch-kulturelles Produkt ist, das wie jede ‚Wahrheit‘ kulturell konstruiert ist (vgl.: Berger/Luckmann, 1980, die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit). Sie stellt die Deutungshoheit der durch westliche Wissenschaften geprägten Ontologie in Frage und spricht sich für eine aperspektivische, relativistische Weltsicht aus. Lyotard sprach vom Ende der großen Erzählungen. Aufklärung, Idealismus und Historismus schienen kein gültiger Deutungsrahmen mehr für die sich diversifizierenden Zustände und die in allen Ländern anders verlaufenden Modernen zu liefern. Foucault entlarvte, wie vor allem *Machtvorteile* in der Gesellschaft Ontologien prägen und definitionsmächtige Diskurse schaffen. Im Zuge dessen wurden universelle Theorien über den Menschen zunehmend abgelehnt, da sie immer einen nicht mehr tolerierbaren Bezugsrahmen voraussetzen mussten. Stattdessen betonte man die Bedeutung des Kontexts, die Situiertheit, Pluralität und Relativität von Wissen und Bedeutung. Anstatt wie im Strukturalismus universelle Strukturen im menschlichen Geist zu vermuten, verlagerte sich der Schwerpunkt auf Feldforschung und die Beantwortung sehr konkreter Fragestellungen. (Bsp.: Welche Schwangerschaftsriten vollziehen die Frauen höherer Kasten in einem ganz bestimmten Dorf in Südindien?) Man wollte vermeiden, den Menschen in einem Entwicklungszusammenhang zu sehen, den man verdächtigte, das kontingente Produkt westlicher Kultur und Weltanschauung zu sein.

Diese Kritik ist einerseits die Leistung, aber auch die Bürde der Postmoderne. Wo sie ihre eigenen Grundlagen missachtet und in haltlosen Relativismus verfällt, möchte ich nun darlegen.

## II.4. Die Aporie der Postmoderne

Die postmoderne Erkenntnis von der Situiertheit allen Wissens hat einen enormen Zuwachs an interkulturellem Verständnis und Toleranz befördert. Weltansichten wurden zu *Interpretationen* der Realität, die kontextabhängig und an eine begrenzte Perspektive gebunden sind. Diese Position, die ein Merkmal der Rationalität (formaloperational) ist, ist die einzige kognitive Struktur, die Toleranz gegenüber Andersdenkenden ermöglicht (Wilber:2000:207). Allerdings ist der Relativismus der Postmoderne von einem inhärenten Widerspruch gezeichnet: Er ist gegenüber jeder Position relativistisch, nur nicht gegenüber sich selbst. Er zweifelt beständig an, dass es eine endgültige Wahrheit gibt, da er die Realität in endlosen Kontexten verschachtelt sieht, beansprucht aber implizit, mit dem Konzept des Relativismus eine grundlegende Wahrheit zu formulieren. Der Relativismus vereitelt jegliche Wertung und Hierarchisierung, aber insgeheim verurteilt er ‚niedrigere‘ Positionen, die sich intolerant verhalten und werten und sein Prinzip der Relativität nicht berücksichtigen. Genau an diesem Punkt dreht sich die Postmoderne im Kreise, sie verrennt sich in eine heuchlerische Position, weil sie die Implikation ihrer eigenen Grundlage nicht konsequent expliziert. Sie hat eine entscheidende Einsicht gewonnen (eine aperspektivische Sichtweise auf die Welt) und will sich dennoch nicht erlauben, die Fortschrittlichkeit dieser Position gegenüber intoleranten Positionen einzugestehen. Gerade postmoderne Poststrukturalisten wie Derrida trieben dieses Kontextualisieren der Kontexte auf die Spitze. Folgt man diesen Gedanken, verliert man sich hoffnungslos im aperspektivischen Raum. Die Postmoderne hat die Erkenntnis, dass keine Perspektive endgültig ist, mit der Auffassung verwechselt, dass folglich alle Perspektiven gleichwertig seien. Sie verkennt, dass die Tatsache der Kontextgebundenheit nicht auch bedeuten kann, dass gewisse Kontexte immer noch relativ besser als andere sein können (ebd.:207). Es macht beispielsweise für einen Atheisten einen entscheidenden Unterschied, ob er im Kontext der spanischen Inquisition oder im Kontext eines demokratischen Staates lebt. Im ersten Fall würde er aller Wahrscheinlichkeit nach als Ketzer gefoltert und zum Tode verurteilt, im zweiten Fall hat er als freier Bürger das Recht der Religions- und Meinungsfreiheit und nichts zu befürchten. Es ist diese Gleichgültigkeit und Unentschlossenheit der Postmoderne, wo sie sich in verwirrende Relativismen ohne jeglichen normativen Halt verliert, die ihr ungeheures

Frustrationspotential ausmacht. Wilber zufolge besteht auf jeder Stufe der kognitiven Entwicklung die Möglichkeit der Pathologie. Diese postmoderne Gleich-Gültigkeit ist seiner Meinung nach das Ergebnis einer Fehlentwicklung und eines Fehlverständnisses formaloperationaler Kognition (ebd.:30u.208).

Aus einem ähnlichen Fehlverständnis speisen sich auch die Vorwürfe aus postmodernen, kulturellrelativistischen Lagern, die die Menschenrechte in ihrer universalen Gültigkeit anzweifeln: Freiheit, Gleichheit und Unversehrtheit sind ihrer Meinung nach bloß das kontingente Produkt westlicher Denker, und daher nicht interkulturell gerechtfertigt.

Unter dem Gesichtspunkt der historischen Einordnung von Hübners These ist sein Rehabilitierungsversuch des Mythos, ihn als ein der Wissenschaft ebenbürtiges **rationales System** zu beschreiben, in einem neuen Licht zu sehen. Die Postmoderne befand sich in den 80er Jahren auf dem Höhepunkt ihrer Polemik gegen jede durch die Wissenschaften proklamierte Wahrheitsbehauptung. In genau diese Zeit fällt Hübners Verteidigung des Mythos.

### **II.5.1. Rehabilitierungsversuch eines universellen und hierarchischen Ansatzes: Ken Wilber**

Wir haben nun gesehen, wie sich in den letzten dreißig Jahren, aus einer historischen Situation heraus, in den Wissenschaften eine Abneigung gegen Theorien entwickelte, die universale Zusammenhänge postulieren und Hierarchisierungen vornehmen. Von dieser Situation war auch ein Theorieansatz betroffen, der mythisches Denken dem rationalen Denken gegenüber als weniger differenziert, weniger entwickelt betrachtete. Stattdessen standen Besonderheiten, Differenz und Kontingenz im Fokus. Allerdings hat, wie gezeigt werden konnte, die Postmoderne ihre Einschränkungen. Es scheint daher angemessen, eine Kurskorrektur vorzunehmen, die natürlich nicht hinter den sinnvollen Erkenntnissen und der Kritik der Postmoderne zurückbleiben darf.

Ein Ansatz, der ein Überwinden der postmodernen Verwirrung und Beliebigkeit verspricht, ist der integrale Ansatz von Ken Wilber. Wilbers Theorie ist sehr komplex, und eine eingehende Betrachtung sprengt die Dimensionen dieser Arbeit bei weitem. Ich möchte daher in aller Kürze zwei seiner Schlüsselkonzepte, das der Holarchie und das der vier Quadranten, darlegen und erörtern, inwiefern sie uns bei einem Verständnis von Mythos dienlich sein können.

Wilbers Beweggrund, einen integralen Ansatz zu formulieren, speist sich einerseits aus einer Intuition, dass viele unterschiedliche Theorien und Disziplinen Erkenntnis über den Menschen und die Gesellschaft ermöglichen, und andererseits aus der Frustration darüber, dass jede dieser Theorien *exklusiv* für sich beansprucht, richtig zu sein. Wilber fragt sich, wie es gelingen könnte, sie alle zu berücksichtigen und miteinander in Beziehung zu bringen.<sup>10</sup>

Beispielsweise sind Piagets kognitive Entwicklungsstadien umstritten, die Kritik richtet sich aber eher auf Details, ob etwa seine Altersangaben für die jeweiligen Stadien stimmen, oder ob die von ihm beschriebenen Stadien interkulturell haltbar seien. Dass aber im Reifungsprozess einer Person, vom Kind zum Erwachsenen, geistige Kapazitäten wachsen und sich entwickeln, wird mit überwiegender Einstimmigkeit angenommen. Diese und ähnliche grundlegende Annahmen nimmt Wilber in seine Theorie auf (Wilber:2000:217).

Zuerst bemüht sich Wilber um ein adäquates Verständnis von Hierarchien. Zeitgenössischen Meinungen, Hierarchien seien eine Basis für Dominanz, Unterdrückung und Ungerechtigkeit, hält Wilber entgegen, dass es sich um ein grundlegendes Prinzip handele, das in der Natur wie in der menschlichen Existenz vorherrsche. Er bevorzugt jedoch den von Koestler geprägten Begriff der Holarchie. Ein Holon ist ein Teil/Ganzes: es erscheint in einem Kontext als *Ganzes*, ist aber zugleich *Teil* eines anderen, umfassenderen Kontexts. Die zunehmende Komplexität von Atomen zu Molekülen zu Zellen ist eines seiner Beispiele (ebd.:26). Ein Molekül ist die Integration mehrerer Atome zu einem komplexeren Gebilde. Es besitzt einen höheren holarchischen Rang als das Atom. Das größere Ganze stellt ein Prinzip (oder eine Art Klebstoff) zur Verfügung, mit dem es die Teile zu einem umfassenderen Gefüge organisiert; von alleine könnten sich die Teile nicht in dieser Weise organisieren. Im Prinzip der Holarchie vollzieht sich eine Zunahme an Komplexität und integrativer Kapazität. Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile.

Die Annahme zunehmender Stufen von Komplexität finden sich u.a. in Theorien von Piaget, mit seiner Theorie der kognitiven Entwicklung von Individuen (sensomotorische, präoperationale, konkretoperationale, formaloperationale Stufe); Kohlberg, der von einer Entwicklung des moralischen Bewusstseins ausgeht (präkonventionelle, konventionelle und postkonventionelle Moral); in Gebsters

---

<sup>10</sup> Neben wissenschaftlichen Erkenntnissen bezieht Wilber auch Erkenntnisse aus spirituellen und mystischen Traditionen aus der ganzen Welt mit ein. Daher der Name *integrale* Theorie.

Bewusstseinsstrukturen (archaische, magische, mythische und mentale); und bei Habermas, der diese Strukturen auf gesellschaftliche Organisationsformen überträgt, (um nur einige Beispiele zu nennen, die Wilber zitiert). Um diese Holarchien aufeinander beziehen zu können, konstruiert Wilber das Vier-Quadranten-Modell. Es erlaubt, die individuelle Entwicklung sowie die gesamtgesellschaftliche Entwicklung in ihren ideellen wie materiellen Formen zu repräsentieren und mit einander in Beziehung zu setzen (vgl.: Grafik im Anhang). Piagets kognitive Entwicklungsstadien verordnet Wilber im zweiten Quadranten, der die geistige individuelle Dimension bezeichnet. Sein Gegenpart, der erste Quadrant, beschreibt die Entwicklung der biologischen Voraussetzungen dafür (Moleküle, Prokaryoten, Stammhirn, limbisches System, Kortex, u.a.). Diese beiden Quadranten beschreiben das Individuelle von innen und von außen, oder anders gesagt, in seiner geistigen und materiellen Dimension. Der dritte und vierte Quadrant beschreiben die kollektiven Entwicklungsstadien. Im Dritten verordnet Wilber die Evolution gesellschaftlicher Weltbilder (archaisch, magisch, mythisch, rational, u.a.) und im Vierten die entsprechenden, materiell-sichtbaren Organisationsformen: Familien, Stämme, Dörfer, frühe Staaten/Imperien, Nationalstaaten sowie die Subsistenzweisen: Jäger/Sammler, Agrargesellschaften, Industrienationen, Informationsgesellschaften, u.a.

Dieses Konzept, in aller Kürze dargelegt, soll einen Leitfaden für die folgenden Überlegungen darstellen, die die Besonderheiten mythischer Weltbilder explizieren sollen. Wir setzen am Umbruch von magischen zu mythischen Weltbildern an.

### **II.5.2. Mythisches Denken bei Wilber**

„Der Übergang zu staatlich organisierten Gesellschaften verlangt die Relativierung der Stammesidentitäten und den Aufbau einer abstrakteren Identität, die die Mitgliedschaft der Individuen nicht mehr auf eine gemeinsame Abstammung, sondern auf gemeinsame Zugehörigkeit zu einer territorial gebundenen Organisation zurückführt.“ (Habermas:1990:26)

Mit dem Aufkommen der ersten frühen Staaten vollzog sich zugleich eine explosionsartige Zunahme an kodifizierten Mythologien (Wilber:2000:176). Anders als eine kollektive Identität, die über Abstammung und Stammeszugehörigkeit vermittelt wird, stellen *Mythologien* eine breitere Herrschaftslegitimation dar, sie erlauben es, verschiedene Stämme, also wesentlich größere Gruppen, zu integrieren und einheitlich auszurichten. Der Herrscher ist nicht mehr durch Verwandtschaft



legitimiert, sondern durch seine besondere Verbindung zu mythologischen Göttern. Wilber spricht von „mythic-membership“ (ebd.:177). In Verbindung mit dieser Entwicklung stehend sieht Wilber ein sozio- oder ethnozentrisches Weltbild, eine konventionelle Stufe der Moral und eine konkrete, wörtliche Interpretation der Mythen (Moses hat wirklich das Rote Meer geteilt) (ebd.:178). Wilber korreliert diese mythische Stufe mit Piagets präoperationaler Stufe (beim vier- bis siebenjährigen Kind), dessen „auffälligstes Merkmal [...] das Auftreten der semiotischen Funktion [ist], der Fähigkeit, etwas durch ein Symbol oder Zeichen zu repräsentieren“ (Scharlau:2007:41).

In diesem Zusammenhang können wir Barthes Erkenntnisse in einem neuen Licht betrachten. Er betonte ebenfalls die für Mythen so wichtige symbolische Funktion, die seinen Benutzern als Naturverhältnis erscheint. Nach der eben dargestellten Sichtweise befinden sich die Benutzer von Mythen noch nicht auf derselben kognitiven Stufe (formaloperationale Kognition) wie der Mythologe, der sich als Wissenschaftler von der Konventionalität der Mythen befreien kann, sie kritisch betrachtet und dabei auch ihre konstruierte Natur erkennt.

„Im Rahmen mythischer Weltbilder gelingt die Integration verschiedener Stammestraktionen durch eine großzügige synkretistische Erweiterung der Götterwelt – eine Lösung, die nicht sehr stabil ist. Die imperial entwickelten Hochkulturen haben deshalb ihre kollektive Identität auf eine Weise sichern müssen, die den Bruch mit dem mythischen Denken voraussetzt“ (Habermas:1990:27).

Das Aufkommen rationaler Bewusstseinsstrukturen verlangte in einem ersten Schritt, Mythen mit rationalen Gründen zu stützen. Wie zu Beginn erwähnt, ist Rationalität in ihrer besten Form (Wilber zufolge können pathologische Entwicklungen auf allen Bewusstseinssebenen auftreten) ein universalisierender, integrativer Modus, der nach Gründen und Beweisen für den eigenen Glauben sucht.

„Es entstehen kosmologische Weltbilder, Philosophien und Hochreligionen, welche die narrativen Erklärungen der mythischen Erzählungen durch argumentative Begründungen ersetzen[...]. Die rationalisierten Weltbilder sind in ihren artikulierten Ausprägungen Ausdruck des formal-operationalen Denkens und eines prinzipiengeleiteten moralischen Bewusstseins“ (Habermas:1990:19).

Wilber und Habermas zufolge war das Einbrechen rationaler Strukturen in mythische Weltbilder (eine Zwischenform, die Wilber als „mythic-rational“ bezeichnet) historisch mit der Ausbreitung großer Imperien, wie dem der Inkas, der Azteken, Alexanders, der Khans und der Römer verbunden. Das war ein erster Versuch, der der

integrativen, universalisierenden Kraft der Rationalität geschuldet war, die eigene Mythologie mit Hilfe von Eroberung auf globale Dimensionen auszuweiten. Den eroberten Völkern wurde die Chance gegeben, als gleichwertige Bürger Teil des Staates zu werden, aber nur, wenn sie bereit waren, die Mythologie der Siegermacht zu übernehmen. „A rather twisted version of planetary citizenship“ (Wilber:2000:181). Im Laufe gesellschaftlicher Entwicklung schienen mythische Gemeinschaften, die ihren globalen Anspruch nur durch militärische und imperiale Überlegenheit aufrechterhalten konnten, dem zunehmend rationalen Zeitgeist nicht mehr standzuhalten. Imperien wichen Nationalstaaten, die sich gegenseitig, zumindest formal, anerkannten.

„Die Einheit der Welt kann nicht länger gegenständlich über die Hypostasierung einheitsstiftender Prinzipien (Gott, Sein, Natur) gesichert, sie kann nurmehr reflexiv über die Einheit der Vernunft (oder eine vernünftige Gestaltung der Welt, die „Verwirklichung der Vernunft“) behauptet werden“ (Habermas:1990:19f).

Ein Wandel in der Wahrnehmung hatte stattgefunden: das Subjekt versuchte nicht mehr bloß, die äußere, materielle Welt zu betrachten, zu verstehen und mit ihr zu verfahren, sondern es versuchte zum ersten Mal, sich selbst zu verstehen (formaloperational). Individuen waren nicht mehr bloß auf ihre Rolle in der Gesellschaft, wie im Fall der mythischen Gemeinschaften, festgelegt, sie wurden in einer postkonventionellen, weltzentrischen und pluralistischen Gesellschaft als freie Bürger identifiziert, die sich auf ein Zivilrecht verlassen konnten. Wilber betont, dass die von ihm klassifizierten „Epochen“, magisch, mythisch oder rational einen gesellschaftlichen Durchschnitt repräsentieren, das Gravitationszentrum, in dem sich das Bewusstsein der meisten Mitglieder befindet. Zu jeder Zeit gibt es Individuen, die hinter dieser Norm zurückbleiben oder sie um einiges übertreffen (Wilber:2000:178). Daher sollte man, von dieser idealtypischen Beschreibung der Entwicklung ausgehend, nicht den Fehler machen anzunehmen, dass mythisches Bewusstsein eine Sache der Vergangenheit ist. Jedes Individuum hat für sich die verschiedenen Stufen zu bewältigen, das archaische Bewusstsein mit dem magischen zu dekonstruieren, dieses wiederum mit dem mythischen, um das seinerseits irgendwann einmal (wenn überhaupt) durch ein rationales Weltbild zu ersetzen.<sup>11</sup> Die früheste Stufe, auf der ein Individuum heutzutage (in den meisten Gesellschaften) in

---

<sup>11</sup> Wilber sieht im rationalen Zeitalter noch nicht das Ende möglicher Bewusstseinsentwicklung. Er nimmt eine weitere Entwicklung über dialektische Logik in transpersonale, mystische Bewusstseinszustände an; dies kann hier lediglich als Hinweis erwähnt werden.

seiner Entwicklung anhalten kann, ohne dass ihm gesellschaftliche Sanktionen drohen, verortet Wilber „somewhere around the mythic-rational“. Die Mehrheit der Individuen in rational organisierten Gesellschaften vermutet Wilber immer noch auf der mythisch-rationalen Stufe, „using all the formidable powers of rationality to prop up a particular, divisive, imperialistic mythology and an aggressively fundamentalistic program of systematic intolerance“ (ebd.:260). Für diese Sichtweise würden im übrigen auch Kertzers Funde sprechen.

Mit seinem Konzept der Holarchien hat Wilber ein Werkzeug geschaffen, menschliches Bewusstsein und menschliche Organisationsformen besser zu verstehen und miteinander in Beziehung zu setzen. Er macht dem mythischen Bewusstsein genauso wenig einen Vorwurf, wie man etwa einem Kind den Vorwurf machen würde, nicht in der Lage zu sein, logisch-korrekte Schlüsse zu ziehen. Er betrachtet es als einen notwendigen Schritt in der Menschheitsentwicklung, der, wie eine Sprosse in einer Leiter, ein Fundament darstellt, auf dessen Grundlage nur man weiter nach oben klettern kann. Genauso wenig aber begeht er den Fehler einer romantisierenden Position, wie der von Jung, Campbell u.a., die das mythische Bewusstsein zu einem Erkenntnisinstrument tiefer, spiritueller Wahrheiten erheben (ebd.:250ff).<sup>12</sup>

Ein mythisches Weltbild ist Wilber zufolge ethnozentrisch. Sein Geltungsanspruch ist ausschließlich und dogmatisch und es ist falsifikationsresistent. Es benötigt von innen Identifikation und Kohäsion, die es über gemeinsame Symbole und Geschichten erzeugt, während es sich nach außen feindlich gibt, von anderen Gesellschaften abgrenzt oder versucht, sie zu erobern (aus der emischen Perspektive oft ‚Bekehrung‘ genannt). Ein mythisches Weltbild ist separierend und trennend.

Rationalität hingegen ist ein relativierender, offener und kritischer Modus der Erkenntnis, der über seine eigenen Bedingungen und Möglichkeiten reflektiert. Er erkennt die Pluralität der Weltansichten und operiert aus einer weltzentrischen Perspektive, die Integration nicht durch Vereinnahmung sondern durch Toleranz erreicht.

---

<sup>12</sup> Wilber zufolge fallen diese romantisierenden Positionen einer Verwechslung von prä-rationalen und trans-rationalen Bewusstseinszuständen zum Opfer. Wahrhaft mystische Zustände, so Wilber, sind auf jeden Fall nicht-rational, aber sie liegen *jenseits* der Rationalität, nicht davor.

### III. SCHLUSS

In dieser Arbeit habe ich versucht, die Funktionsweise und die Eigenheit von Mythos/mythischem Denken in Abgrenzung zu Rationalität/rationalem Denken herauszuarbeiten.

In der ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Rationalitätsbegriff bei Hübner habe ich zu zeigen versucht, dass dieser ein wesentliches Merkmal der Rationalität nicht zu erfassen vermag. Entgegen Hübner bin ich der Meinung, dass man Rationalität nicht bloß, in seinem viel zu technischen Sinn, als die Eigenschaft der logischen Übereinstimmung definieren sollte, darin wird sie entmenschlicht. Ich habe gezeigt, dass Rationalität sich vor allem durch eine *Haltung* auszeichnet, mit Wissen umzugehen, dieses zu hinterfragen und zu relativieren. Rationalität, im Sinne von Vernunft ermöglicht Toleranz gegenüber allen anderen Weltansichten. Mythisches Denken, wie wir bei Barthes sehen konnten, vermag hingegen nicht über den eigenen Tellerrand zu blicken, es glaubt an die Wahrheit seiner Weltansicht wie an ein natürliches Verhältnis. Die aus der Moderne übernommene Vorstellung, die zu Recht von der Postmoderne kritisiert wurde, und die ich als den ‚Mythos der Aufklärung‘ bezeichnet habe, der Westen sei im Gegensatz zu primitiven Völkern rational, ist nicht haltbar. Wir haben mit Kertzer gesehen, dass auch in der Gegenwart Mythen, Symbolismen und Rituale Teil der alltäglichen Realität sind.

Wichtig war es mir zu zeigen, dass die Postmoderne, wenn sie in haltlose Relativismen ohne normativen Halt abgleitet, unseren Verstand eher vernebelt als Erkenntnis befördert. Kontextgebundenheit bedeutet nicht, dass nicht einige Kontexte immer noch relativ besser als andere sein können. In der Auseinandersetzung mit Wilbers Theorie habe ich für mich einen Weg gefunden, diese verwirrende Pluralität der Weltansichten in ein geordnetes System zu übertragen.

Auf der Grundlage meiner intensiven Auseinandersetzung mit Theorien über den Mythos möchte ich nun als Resümee eine Beschreibung von mythischem Denken geben, so wie ich es verstehe.

Mit ‚mythischem Denken‘ kann man einen kollektiven identitätsstiftenden Diskurs bezeichnen, der über Symbole starke Emotionen in seinen Benutzern hervorruft, wobei er diesen als Naturgegebenheit erscheint. Im mythischen Denken äußern sich ein unkritischer und unreflexiver Umgang mit gesellschaftlichen Konventionen und der feste Glaube an die exklusive Wahrheit der eigenen Überzeugung. Innerlich

bewirken mythische Gemeinschaften Kohäsion und Zusammenhalt, während sie sich nach außen abgrenzen und verfeinden.

Mit diesem Definitionsansatz widerspreche ich zeitgenössischen postmodernen Positionen, die Hierarchien verwerfen und, statt Nominaldefinitionen zu treffen, eher ein ewiges Kreisen um ein Thema bevorzugen. Nach meiner Beschäftigung mit Theorien über Mythos und Rationalität scheint mir dies aber der einzig fruchtbare Ausweg aus der postmodernen Aporie zu sein.

**IV. Anhang: Grafik**

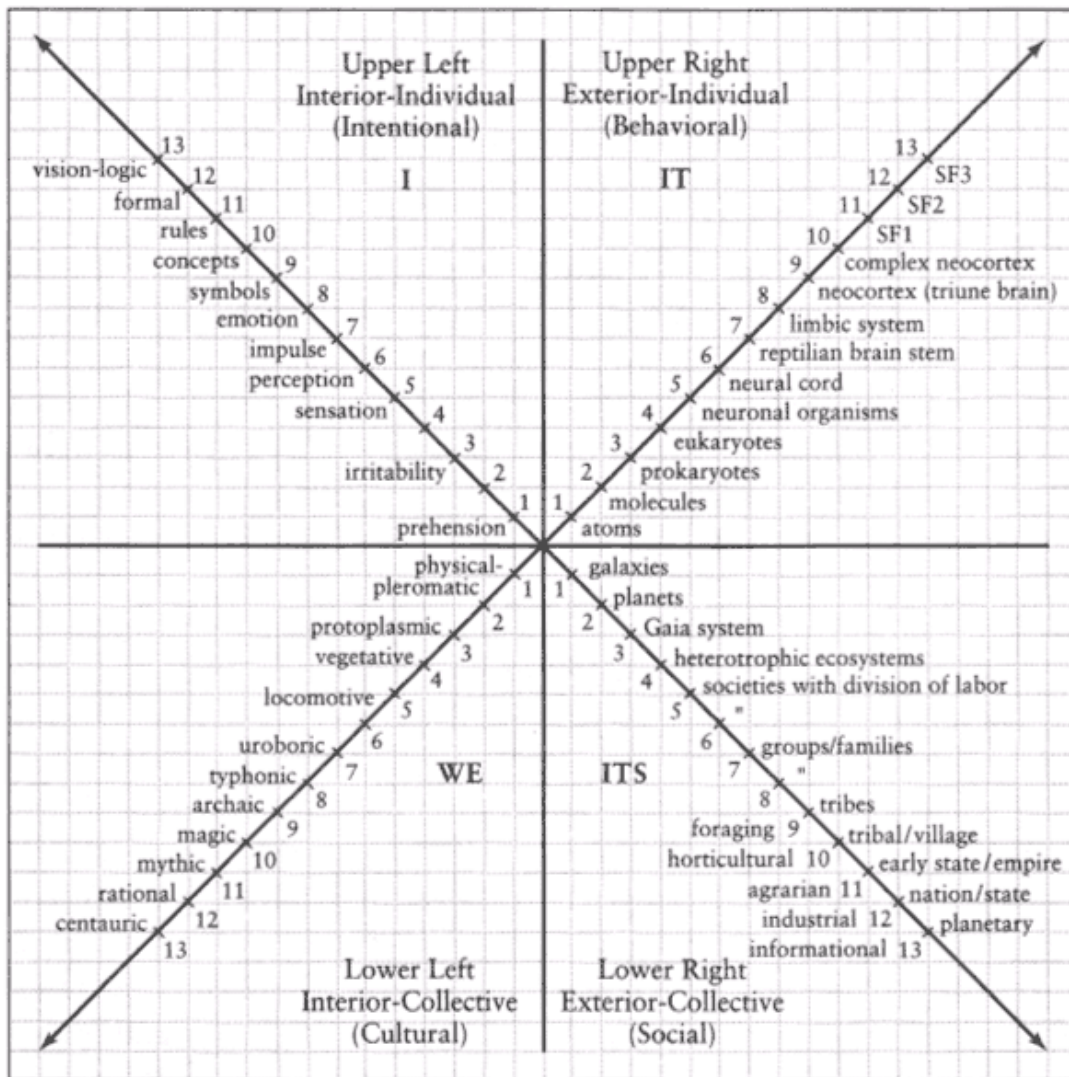


Figure 1. *Four Quadrants.*

Aus: Wilber: „Sex, Ecology, Spirituality“, 2000

## V.LITERATURANGABEN

Barthes, Roland: „Mythen des Alltags“. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1992 (erste Auflage: 1964)

Berger, Peter /Luckmann, Thomas: „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“. Fischer. Frankfurt a.M. 2004 (erste Auflage: 1980)

Brumann, Christoph: „Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded“. In Current Anthropology. Volume 40. Februar 1999.

Endruweit, Günter: Eintrag zu „Ideologie“ in Drs. (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. 2.Auflage, UtB. Stuttgart 2002.

Geertz, Clifford: „Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme“ Suhrkamp. Frankfurt a. M., 1987

Habermas, Jürgen: „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1990 (erste Auflage: 1976).

Hübner, Kurt: „Die Wahrheit des Mythos“. C.H. Beck. München. 1985

Kertzer, David: „Ritual, Politics and Power“. Yale University Press. New Haven and London. 1988

Mohn, Jürgen: „Mythostheorien“, Fink Verlag. 2002

Scharlau, Ingrid: „Jean Piaget. Zur Einführung“. Junius Verlag. Hamburg. 2007

Wilber, Ken: „Sex, Ecology, Spirituality. The Spirit of Evolution“. Shambhala. Boston & London. 2000 (erste Auflage: 1995).

#### Lexika:

Auffarth, Christoph et al. (Hrsg.): „Metzler Lexikon Religion“ Band II; H-O, Eintrag: „Mythos“ Stuttgart, 1999

Betz, Hans D., et al (Hrsg.): „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG), vierte Auflage, Band V; L-M, Eintrag: „Mythos/Mythologie“, Tübingen, 2002

Carcik, Hubert et al. (Hrsg.): „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“ (HrwG), Band IV, Eintrag: „Mythos“ Stuttgart et al., 1998

#### Internetquellen:

<http://de.wikipedia.org/wiki/Vernunft>. Aufgerufen am 13.04.2010

[http://en.wikipedia.org/wiki/Polynesian\\_navigation](http://en.wikipedia.org/wiki/Polynesian_navigation). Aufgerufen am 04.02.2010