

Konstantin Hauck
Die Mythifikation des Lebens

Eine philosophische Aufarbeitung der medialen Präsentation
des prominenten Lebensverlaufs Gunter Sachs'

Für Anne Christine

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
1.1 Hinführung zum Thema: Der Mythos im 20. Jahrhundert – unendliche Wiederkehr.....	1
1.2 Zielsetzung und Forschungsfrage: Integratives Mythosverständnis – Verständnis und Reflexion einer <i>Mythifikation</i> des Lebens	9
1.3 Methodische Entscheidung: Die Fruchtbarkeit semiologischer Analyse.....	15
2. Konzeption eines Begriffs der <i>Mythifikation</i> aus den Konsequenzen des modernen Denkens.....	19
2.1 Sprach- und Weltverlust im Horizont des Zweifels.....	19
2.2. Ein Begriff des Simulacrums – theoretische Propädeutik der <i>Mythifikation</i>	33
2.2.1 Strukturelle und funktionale Herleitung – die Konstitution des Simulacrums	33
2.2.2 Das Simulacrum Klossowskis im Zeichen des <i>circulus vitiosus</i>	39
2.2.3 Täuschung, Schöpfung und das Problem der Referenz	49
2.2.4 Mythifikation: <i>mythos</i> und <i>mimesis</i>	54
2.2.5 Weiterentwicklungen eines Begriffs des Simulacrums – Baudrillard, Derrida, Deleuze.....	63
2.3 Mythos – Simulacrum, Mythifikation. Ein Zugang.....	80
3. Einschub: Philosophie des Mythos	91
4. Barthes und die Mythifikation	111
5. Der Mythos <i>Gunter Sachs</i>	133
5.1 Mythographische Skizze.....	133
5.2 Aufgabenstellung und Rückblick	143
5.3 Methodologische Vorbemerkungen.....	145
5.4 Analyse – Mythos und Bedeutung.....	150
6. Schlussbetrachtung. Die Geltung des Narrativen – Möglichkeiten des Verstehens.....	183
7. Quellenverzeichnis.....	189
8. Abbildungsverzeichnis.....	207

1. Einleitung

1.1 Hinführung zum Thema: Der Mythos im 20. Jahrhundert – unendliche Wiederkehr

Philosophie ist nicht zuletzt durch ihre Heimsuchungen gezeichnet. Das vielbeschworene Ende der Metaphysik ist eine solche.¹ Eine andere, am Pol des Übergangs zum Nichtphilosophischen bzw. des Anderen der Philosophie gelegen, ist die unendliche Wiederkehr des Mythos. Bemühungen um seine begriffliche und theoretische Bändigung können nicht verhindern, dass dessen Problematik immer wieder virulent wird. Dem gegenwärtigen Blick eröffnet sich eine reiche Tradition intensiver intellektueller Auseinandersetzung mit dem Mythos, eine Tradition von inzwischen erdrückendem Gewicht, die bis in unsere Zeit anhält und eine wahre Flut von Positionen und Anschauungen hervorgebracht hat. Nichtsdestoweniger bleibt der Mythos ein widerspenstiger und hochambivalenter Gegenstand der Philosophie. Die unschlussige Haltung Sokrates', den Mythos einerseits als Ansporn einer intellektuellen Emanzipation zu verstehen, andererseits als Zuflucht in der Metapher der Unbegreifbarkeit,² hört nicht auf, sich variantenreich zu reproduzieren.

So eröffnet die Nietzsche-Forschung eine Vielzahl von Perspektiven der Mythos-Affinität des unorthodoxen Denkers des 19. Jahrhunderts. Die Rezeption oszilliert zwischen Charakterisierungen als Mythos-Dichter (*Also sprach Zarathustra*)³, als theoretischer Mythos-Apologet⁴ und als Mythos-Kritiker⁵. Erhebliche Unterschiede in der Einstellung zum Mythos sind auch bei Cassirer zu beobachten. Im Rahmen seiner *Philoso-*

¹ Vgl. exempl. Martin Heidegger: Nietzsche II. 7. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008, S. 177; vgl. Walter Schweidler: Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Metaphysik, Stuttgart: Klett-Cotta, 1987, insbes. S. 15; vgl. Wedig Kolster: Metaphysik und Metaphysisches: Ist Metaphysik an ihr Ende gelangt? Würzburg: Ergon, 2017, insbes. S. 11 ff.

² Vgl. Platon: Politeia. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 2, Lysis u. a., auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter F. Otto, Ernesto Grassi u. Gert Plömbeck, neu hrsg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Rowohlts Enzyklopädie, Bd. 562), 1994, S. 507 ff.

³ Vgl. Jörg Salaquarda: Mythos bei Nietzsche. In: Hans Poser (Hrsg.): Philosophie und Mythos. ein Kolloquium. Berlin/New York: De Gruyter, 1979, S. 174–198, hier S. 174 f.

⁴ Vgl. Andreas Greiert: Interpretation, Macht, Geschichte. Nietzsche für Historiker, in: Volker Gerhardt u. Renate Reschke (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Geschichte, Affekte, Medien, Berlin: Akademie-Verlag, 2008, S. 79–94, hier S. 83 ff.

⁵ Vgl. Heinz Röttges: Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung. Berlin / New York: De Gruyter, 1972.

phie der symbolischen Formen, die das Symbol als Vermittlungsinstanz zwischen menschlicher Lebenswelt und Erkenntnis konzipiert, hat Cassirer den Mythos zwar in eine geistesevolutive Stufenfolge fortschreitender Objektivierung des zeichenhaften menschlichen Weltzugangs gestellt, ihn zugleich aber auch in der Eigenständigkeit als symbolische Form einer vor allem auf der ihm spezifischen Weise sprachlich-narrativer Erklärung und rituellen Handlungen beruhenden Art der Anschauung und des Denkens verstanden, die sich durch einen Anfang der Ungeschiedenheit von Subjektivem und Objektivem im Ausdruck und Verstehen sowie durch eine Verwobenheit mit der *Lebensform* sozialer Gruppen auszeichnet. Dieser Auffassung des Mythos ist zugleich ein nostalgisch-archaisches Moment inhärent, in der Einsicht des Verlustes einer reinen mythischen Unmittelbarkeit für das moderne Denken. Demgegenüber entsteht im posthum 1946 zunächst englischsprachig erschienenen *Der Mythos des Staates* unter dem Eindruck des europäischen Faschismus eine gewisse Korrektur der Mythoskonzeption, insofern nun in aller Deutlichkeit erkenntlich ist, dass der Mythos auch außerhalb eines primitiven, genuin mythischen Bewusstseins, einer mythischen Gesellschaft durchaus funktional bleibt, als Instrument der Befestigung totalitärer Herrschaft.⁶ Ursprungsreiz und Gefährlichkeit sind die Attribute des Mythos auch bei Horkheimer und Adorno. Sie unterscheiden in der *Dialektik der Aufklärung* einen unschuldigen, barbarischen, archaischen Mythos von einem modernen, rationalitätsversessenen, kapitalistischen bis faschistoiden, mit der *Aufklärung* im weit gefassten Sinne einer Zwischenstufe.⁷

Die überdisziplinäre Öffnung für das Thema Mythos hat im 20. Jahrhundert zu Mythostheorien in den verschiedensten Bereichen geführt, deren Fülle die Problematik erhellen und nicht zuletzt verschärfen, die mit dem Begriff des Mythos verbunden ist. Psychologie, Anthropologie, Religions- und Literaturwissenschaft, um nur einige zu nennen – für sie alle bildet der Begriff des Mythos, auch wenn folgerichtig Überschneidungen zu verzeichnen sind, eine eigene Herausforderung. Diese Überdeterminiertheit der Auslegung scheint den Mythos wesentlich zu kennzeichnen

⁶ Vgl. Ernst Cassirer: *Der Mythos des Staates*. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens, Frankfurt a. M.: Fischer, 1985, S. 360 ff.

⁷ Vgl. Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M.: Fischer, 2003.

und macht ihn doch nicht unbedingt greifbarer, d. h. die Vermehrung der Blickwinkel besitzt nicht aus sich die Konsequenz größerer Erhellung. Eine interessante Einsicht in seine konstitutive Diffizilität stammt von Lacan als einem Vertreter der strukturalistisch geprägten Psychoanalyse⁸:

Der Mythos ist das, was einem Etwas eine diskursive Formel gibt, das nicht in der Definition der Wahrheit vermittelt werden kann, da die Definition der Wahrheit sich nur auf sich selbst stützen kann, und da das Sprechen, indem es fortschreitet, sie konstituiert. Das Sprechen kann sich selbst nicht greifen, noch wie eine objektive Wahrheit die Bewegung des Zugangs zur Wahrheit greifen. Es kann sie nur ausdrücken – und dies auf eine mythische Weise.⁹

Lacans Versuch der Fassung des mythischen Kerns als Aussprechen begrifflicher Unaussprechlichkeit gibt einen ersten Fingerzeig auf die Schwierigkeiten der Theoretisierung, die dem Mythos unumgänglich anhaften, und ist zugleich deshalb interessant, weil er die wesentliche Verbindung von Mythos und Sprache nuanciert.

Geradezu in proportionalem Widerstand zum ideengeschichtlichen Umfang der Bearbeitung bleibt der Begriff des Mythos vage und interdisziplinär zerrissen. Der Versuch der philosophischen Aneignung erfolgt folgerichtig häufig als Philosophiegeschichte, deren systematische Revision und Analyse in gewisser modaler Strenge Wichtiges leistet und deren Wiederholung, ihre Umfänglichkeit bedacht, zugleich überflüssig erscheint. Ein Verlassen der metatheoretischen und komparatistischen Sicherheit erfordert zugleich die Notwendigkeit der beständigen Begründung und Apologie in der sukzessiven Aneignung des sie begründenden Gegenstands. Diese basiert auf einer grundlegenden Asymmetrie zwischen Mythos und Philosophie, die sich im beharrlichen Affront, der mythologischen Kränkung der Philosophie äußert. Diese nietzschesche Figur lässt sich treffend als Dilemma der Unverfügbarkeit beschreiben: In der Unmittelbarkeit des authentischen Erlebens ist der Mythos nicht als solcher erkenn- und objektivierbar, wie seine Kategorisierung zum Sprachobjekt eine unwiderrufliche demythifizierende Transformation

⁸ Vgl. Alain Juranville: *Lacan und die Philosophie*. Übers. von Hans-Dieter Gondek, München: Boer, 1990.

⁹ Jacques Lacan: *Der Individualmythos des Neurotikers*. Hergest. von Jacques Alain Miller, übers. von Lucienne Demoisy und Christiane Schrübbers, in: *Der Wunderblock*. Zeitschrift für Psychoanalyse, Bd. 5/6 (1980), hrsg. von Norbert Haas u. a., Berlin: Der Wunderblock, S. 50–68, hier: S. 51.

bedingt, in der der Mythos zu einer bloßen Funktion der Identität und Versinnbildlichung des Geistigen erstarrt.¹⁰

Nietzsches Paradox wie in bestimmten Zügen Lacans Definition basieren auf einem Rückgriff auf das, was sich als ideale mythologische Gesellschaft beschreiben lässt, die, auch wenn sich mythologische Gesellschaften als eine Art phylogenetische Stufe tatsächlich finden lassen – in dieses empirische Feld spielt auch die Analytik des Frühkindlichen oder psychischer Dysfunktionen – vielmehr die theoretische Abstraktion einer logischen Opposition des Denkens darstellt. Damit gehören sie in eine lange Tradition der Bestimmung des Mythos als dem Logos verschieden, als ein logischer Riss am Grund der Philosophie, der entlang der Pole Agitation/Heterogenität, in der unversöhnlichen Dichotomie „Mythos und Wahrheit“, und Rehabilitation/Komplementarität, das Potenzial gegenüber dem Udenkbaren, verläuft. Insbesondere mit der Rationalitätskritik des ausgehenden 19. Jahrhunderts, den nachhaltigen Erschütterungen der wissenschaftlichen Legitimation und der sprachkritischen Wende, setzen verschiedene Korrekturen der antagonistischen/oppositionalen Konstellation ein, d. h. solche, die in ihrem Versuch der theoretischen Aneignung des Mythos der entwertenden Forderung des positiven Rationalismus entgetreten. Die Beispiele hierfür sind vielfältig und lassen sich dennoch funktional zusammenfassen, seien es Lévi-Strauss' umfangreiche Studien zur strukturalen Organisation des primitiven Denkens¹¹ oder die Versuche einer Hermeneutik des Mythos¹². Sie steuern auf positive oder negative Vereinnahmungen des Mythischen innerhalb einer logischen Kontinuität des Imaginären und Geistigen zu.

¹⁰ Vgl. dazu Jean-Jacques Wunenburger: Mytho-phorie: Formes et transformations du mythe. In: *Religiologiques*, Nr. 10, Herbst 1994, S. 49–70. Das Paradox bezieht sich auf Nietzsches berühmtem Widerstreit des Dionysischen und Apollinischen in der *Geburt der Tragödie*. Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie (1872). In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 1, hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, 2. durchges. Aufl., München: dtv; Berlin/New York: de Gruyter, 1988, S. 9–157. Die nachfolgende Zitation Nietzsches in dieser Arbeit orientiert sich an der *Kritischen Studienausgabe* und erfolgt in der Form KSA, gefolgt von Bandnummer und Seitenzahl.

¹¹ Das Œuvre Lévi-Strauss' ist geprägt durch die strukturale Analyse des Mythos, an entsprechend vielen Stellen finden sich Äußerungen zur Logik des mythischen Denkens. Sehr konkret ist die Opposition von wissenschaftlichem und mythologischem Denken thematisiert in Claude Lévi-Strauss: Das wilde Denken. Übers. von Hans Naumann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 14), 1973.

¹² Vgl. dazu überblickshaft: Paul Sailer-Wlasits: Hermeneutik des Mythos. Philosophie der Mythologie zwischen Lógos und Léxis. Wien-Klosterneuburg: Ed. Va Bene, 2007.

Über die Motive lässt sich spekulieren. Sowohl der Mythos *als* Logos als auch eine Mythizität innerhalb unseres Denkens – bei Lévi-Strauss erweist sich die strukturelle Ähnlichkeit der primitiven Taxonomie als eine Vorstufe wissenschaftlichen Denkens gleicher Logik,¹³ die Hermeneutik eruiert konvergierende Verstehensstrukturen¹⁴ – zielen auf ein Verfügbarmachen des Mythischen sowohl als logisches Objekt als auch im Kontext von Sinn und Wahrheit. Was auf dem Spiel steht, ist immens, offeriert doch der mythische Ausdruck *etwas*, Lacan macht es deutlich, das der Selbstreflexivität des Sprechens und spätestens mit Nietzsches Erschütterung der abendländischen Metaphysik und der Infragestellung eines Prinzips der Identität dem philosophischen System zu entgehen droht. Diese Konstellation erweist sich als hilfreich, das ganze Potenzial der Auseinandersetzung mit dem Mythos für die philosophische Perspektive zu durchdringen: Der Mythos schaltet sich ein in das ureigenste menschliche Bedürfnis nach Sinn und Bedeutung, er begründet, was kausallogisch nicht integrierbar erscheint.¹⁵ Damit vollzieht er eine verstehenstheoretische Grenze, deren Erforschung zugleich das reflexive Moment herausfordert, was philosophisches Denken am Äußersten zu leisten imstande sein kann. Vor dem Hintergrund der kritischen Bewegung der Philosophie des 20. Jahrhunderts heißt das zunächst ein Ausloten der Möglichkeit des Sinns.

Ein weiterer Aspekt, der diese noch vagen Grundannahmen ergänzt, ist die Herausforderung des Mythosbegriffs durch die Phänomenalität des Mythischen. Erscheint der Mythos innerhalb des scharf umrissenen Felds einer idealen mythologischen Gesellschaft bestimmbar, erweist er sich außerhalb als höchst problematisch. Diese Diffusität basiert zum einen auf einer Polymorphie seiner Sprache, d. h. seit ihren historischen Anfängen bedient sich die mythologische Tradition aller möglichen Formen der Äußerung, des Mündlichen, der Schrift- und Bildsprache, des gesamten Felds des Rituellen, der Architektur usw., eine Schwierigkeit, die sich

¹³ Eine wissenschaftstheoretische Fortsetzung findet sich bei Hübner. Vgl. Kurt Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*. Freiburg i. Br.: Alber, 2011.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register*, 2. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck (Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2), 1993, S. 126.

¹⁵ Vgl. dazu Emil Angehrn: *Die Überwindung des Chaos, Zur Philosophie des Mythos*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1271), 1996, S. 23 ff.

bis in unsere Gegenwart der medialen Vielfalt zuspitzt und zudem verschiedenste disziplinäre Zugänge und theoretische Diskurse herausfordert. Zum anderen, das impliziert die Zaghaftheit gegenüber seinem Gegenstand in Lacans Umriss des Mythos als Weise, als diskursive Hülle der Äußerung, ist deren Inhalt äußerst heterogen und komplex. Die Bestimmung des Mythos über die Gesamtheit seiner Inhalte erforderte nicht zuletzt eine umfassende Lexikographie der *Mythologeme*¹⁶ und ist mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden.¹⁷

Eine Eigenart unserer Zeit, und das ist entscheidend für diese Skizze, liegt in einer zunehmenden Diversifikation des Mythosbegriffs im allgemeinen Sprachgebrauch. In der modernen Massenkultur wird dieser seiner spiritual-sakralen Aura entkleidet, und es sedimentieren sich verschiedenste Aspekte der begriffsgeschichtlichen Entwicklung – ohne diese zu exerzieren, ist sicherlich die Verbindung des Mythos mit der *fabula*, der unwahren Geschichte, einer der schwerwiegendsten Einschnitte aus der Antithetik von Mythos und Logos, deren Anfang Jamme bei Pindar identifiziert¹⁸ –, die es letztlich erlauben, eine Vielzahl völlig verschiedenartiger Phänomene in der journalistischen, der politischen usw. Sprache als mythisch zu charakterisieren. Dieser Zusammenhang verschärft die Komplexität der Problemstellung in der mit ihr einhergehenden Verschiebung: Steht die Auseinandersetzung mit dem *primitiven/klassischen/konventionellen* Mythos vor dem Konsens eines weitgehend geschlossenen archäologischen Materials, ist sie gegenüber dem *modernen* Mythos zugleich Zeuge der Praxis seines Werdens.

Das heißt nicht, dass diese *Mythifikation* ein alleiniges Phänomen unserer Zeit wäre, der Mythos ist wesentlich konzipiert,¹⁹ allerdings erfordert die unmittelbare/zugängliche Phänomenalität einer fragmentierten Konzeption eine eigene Aufmerksamkeit, die bisher nicht ausreichend expliziert ist.

¹⁶ Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Strukturelle Anthropologie*. Übers. von Hans Naumann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch, Bd. 15), 1972, S. 231.

¹⁷ Vgl. Anette Simonis: *Mythentheorie und -kritik*. In: Ansgar Nünning (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, 4. Aufl., Stuttgart/Weimar: Metzler, 2008, S. 523–525.

¹⁸ Vgl. Christoph Jamme: *Gott an hat ein Gewand. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, S. 22 f.

¹⁹ Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, S. 268.

Doch die Polarisierung des Mythischen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Spannbreite des dezidiert *Mythischen* nur schwer zu überschauen und vielschichtig ist. Sie reicht von der bloßen Denomination, zuvorderst im Sinne der wertenden Klassifikation einer Gegebenheit über eine positive oder negative Konnotation des Begriffs, wie der Mythos als falscher Bericht, über den Versuch der positiven Identifikation einer Gegebenheit als dem Mythischen zugehörig, in struktureller oder inhaltlicher Ähnlichkeit, bis hin zur Funktionalisierung oder künstlichen Produktion, gedenk der Werbung, der neuen Mythologie der Romantik oder der politischen Vereinnahmungen durch Faschismus, Stalinismus²⁰ und Populismus²¹.

Diese Korrosion des Mythosbegriffs in der Diversität seiner Verwendung ruft das Defizit eines allgemeinen Kriteriums der Mythizität ins Bewusstsein. Wie ist damit umzugehen? Philosophiegeschichtliche und grundsätzlich historische Ansätze, das ist angeklungen, sind in ihrem Verfahren in der Lage, auf den Mangel des Kriteriums mit einer Darstellung der Gesamtheit der möglichen Bedeutungen zu antworten. Daraus ergeben sich enzyklopädische Befunde, die wiederum rekonstruktiv differenzierte Begriffe zulassen.²² Deren systematischer Nutzen steht außer Frage, allerdings ist die Leistungsfähigkeit in Anbetracht der konkreten Phänomenalität und der ohnehin schwierigen Frage nach dem Wesen des Mythischen begrenzt. Dieses zeigt sich insbesondere gegenüber dem Feld, das hier mit dem Begriff des modernen Mythos noch undeutlich umrissen ist.

Zaghafte interdisziplinäre Versuche, die sich mit diesem auseinandersetzen, erweisen bisher nur geringen Erkenntnisgewinn, der kaum über den vagen Konsens der Mythizität hinausreicht.²³ Eine Strategie, insbesonde-

²⁰ Vgl. Boris Groys: *Gesamtkunstwerk Stalin. Die gespaltene Kultur in der Sowjetunion*, übers. von Gabriele Leupold, München/Wien: Hanser, 1988.

²¹ Vgl. Karin Priester: *Umriss des populistischen Narrativs als Identitätspolitik*. In: Michael Müller u. Jörn Precht (Hrsg.): *Narrative des Populismus. Erzählmuster und -strukturen populistischer Politik*. Wiesbaden: Springer 2019, S. 11–25.

²² Vgl. Aleida u. Jan Assmann: *Mythos*. In: Hubert Cancik u.a. (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 4, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1998, S. 179–200.

²³ Vgl. John Andreas Fuchs: *Einleitung*. In: Ders. u. Michael Neumann (Hrsg.): *Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination*, Bd. 7, Moderne, Regensburg: Pustet, 2009, S. 7–13. Vgl. auch Stephanie Wodianka u. Juliane Ebert (Hrsg.): *Metzler Lexikon moderner Mythen. Figuren, Konzepte, Ereignisse, mit 32 Abbildungen*, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2014.

re im Bereich der literaturwissenschaftlichen Mythostheorie, besteht dann in einer konservativen Exklusion oder Deklassifizierung problematischer Phänomene über das Kriterium des falschen Begriffs und zielt auf eine Aufrechterhaltung bedrohter Differenzierung.²⁴ Abseits dieser kurzfristigen positiven Funktion ist es allerdings fraglich, woraus sich die Kompetenz eines Ein- oder Ausschlusses von Phänomenen überhaupt begründen kann angesichts des unbestimmten Kriteriums der Mythizität als auch des Phänomens selbst, das lediglich intuitiv und provisorisch klassifizierbar scheint. Diese zirkuläre zweiseitige Öffnung des Problems zwischen Begriff und Phänomen, bleibt sie bestimmend für die Struktur der Arbeit, erweist sich jedoch zugleich als Potenzial, drängt sie dazu, den begriffsgeschichtlichen Ballast als kritisches Vorurteil einzuklamern und über den Umweg einer Phänomenologie des Konkreten einen Begriff neu zu erarbeiten. Hierzu sind einige Ergänzungen notwendig.

Es ist ein Bogen zur angerissenen grundsätzlichen Schwierigkeit eines *inneren* Kriteriums der Mythizität zu spannen. Die kapitalistische Konsumgesellschaft ist geradezu exzessiv besessen von Wertschöpfungen und der Aneignung des Ideologischen; daneben zeigen Gegenwart und Zeitgeschichte diese Tendenzen in ihrer politischen Vereinnahmung als Gewalt- und Machtstrukturen bis hin zu äußerster Grausamkeit.²⁵ Sind hier Differenzkriterien möglich, welche die Bedeutung als mythische identifizieren? Es muss sich zeigen, ob und wie weit die im engen Rahmen dieser Untersuchung erarbeitbaren Kriterien darüber Aufschluss geben können; nichtsdestotrotz bleibt dies eine wesentliche Fragestellung an den Grenzen des Verstehens. Barthes' *Mythologien*²⁶ legen nahe, dass die Mythifikation ganz der ideologischen Praxis zuzuordnen ist, aufs äußerste diffamiert in ihrer Kleinbürgerlichkeit. Das betrifft allerdings die innere Struktur der Signifikation und ist zunächst nicht mit einem moralischen Urteil zu verwechseln, das allerdings eine gewisse Spann-

²⁴ Vgl. exemplarisch Peter Tepe: *Mythos & Literatur. Aufbau einer literaturwissenschaftlichen Mythosforschung*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, S. 14 ff. sowie Bernd Hüppauf: *Mythisches Denken und Krisen der deutschen Literatur und Gesellschaft*. In: Karl Heinz Bohrer (Hrsg.): *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 144), 1983, S. 508–527.

²⁵ Vgl. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 43 ff.

²⁶ Roland Barthes: *Mythen des Alltags*. Vollständige Ausgabe, übers. von Horst Brühmann, Berlin: Suhrkamp, 2010.

kraft besitzt, kreist Barthes' Denken innerhalb seines gesamten Werks immer wieder um das Dilemma zwischen der offenen Dissemination des potenziellen Sinns und seiner ideologischen Festsetzung in jedem Akt des Bedeutens. Verschuldet sich also nicht nur der Mythos als Mythos des Wahren, für Barthes insbesondere als des Natürlichen, gegenüber dem Sinn, sondern jedes Aussagen als ideologisches? Gibt es dann so etwas wie ein *besseres* Verstehen inner- oder außerhalb des Subversiven, welches das Mythische als Ideologisches markiert und zugleich Bewusstsein darüber hat, selbst mythologisch zu sein? Umzugehen ist mit einer (unerkannten) ideologischen Nötigung durch das Mythische.

1.2 Zielsetzung und Forschungsfrage: Integratives Mythosverständnis – Verständnis und Reflexion einer *Mythifikation* des Lebens

Wie bereits angedeutet, sollen die Möglichkeiten eines integrativen Mythosverständnisses umrissen werden. Das Moment der *Integration* verweist dabei darauf, dass der Mythos eben nicht als definierte Entität, sondern phänomenal aufgefasst werden muss, als Phänomen, das lebensweltlich begegnet, also einem der „begrifflichen Verfügung entzogenen Hintergrundkonsens“ angehört.²⁷ Dabei ist der Mythos unserer Lebenswelt, ohne diesen Begriff zu überstrapazieren, in der genannten Sphäre phänomenal allgegenwärtig, wie die Alltagsmythologien Roland Barthes' eindrucksvoll unterstreichen. Der Mythos ist demnach kein Mangel im Sinne eines vergangenen Abwesenden, er ist ständiger Begleiter unserer gegenwärtigen Welt, beim Autofahren, im Kino, beim Essen, beim Überflutetwerden mit Werbung...²⁸

Diese Arbeit spielt den Gedanken der Notwendigkeit einer Suspension bzw. Ausklammerung der traditionellen Philosophie des Mythos hinsichtlich des Umwegs einer spezifischen Phänomenologie eines, *dieses* so genannten *modernen Mythos*. Diese Entscheidung, die darauf ausge-

²⁷ Vgl. Peter J. Brenner: Lebenswelt. In: Ansgar Nünning (Hrsg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 4. Aufl., Stuttgart/Weimar: Metzler, 2008, S. 414. Vgl. dazu auch Rüdiger Welter: Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt, München: Fink, 1986, insbes. S. 77 ff.

²⁸ Vgl. Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 15–247.

richtet ist, sich gleichsam im theoretischen Fortschreiten selbst zu begründen, folgt der Annahme, dass der *richtige*, der Phänomenalität angemessene und zugleich philosophisch leistungs- und innovationsfähigste Zugang sein theoretisches Instrumentarium im bedeutungs- und verstehentheoretischen Raum so entwerfen muss, dass weder die Tradition eines *Begriffs* des Mythos im Sinne einer Philosophiegeschichte selbst zum metatheoretischen Gegenstand wird, noch in ihrer *Weise* des als *Mythos* Begriffenen und Festgesetzten den phänomenologischen Blick verstellt. Dementsprechend folgt der Versuch einer Theoriebildung zunächst ohne den Zwang und Ballast eines überschriebenen Begriffs des *Mythos*, ohne disziplinäre Enge, sozusagen frei davon im Raum des hermeneutischen und sprachkritischen Denkens des 20. Jahrhunderts und seiner Entwicklungen. Ein solcher Entwurf einer Philosophie zwischen Leben und Sprache, der im Umgang mit dem Phänomen diesem verpflichtet seine theoretische Offenheit bewahrt und zugleich seiner Grenzen spekulativ gewahr bleibt, folgt in gewisser Weise, jedoch unter anderen Voraussetzungen, einem *lebensweltlichen* Gedanken im Sinne Simmels, um noch einmal an diesen Begriff anzuknüpfen, dessen Betrachtungen individualistischer Aspekte des kantischen Imperativs gespickt bleibt mit Zweifeln, ob Begriffe den Phänomenen des Lebens überhaupt gerecht werden können oder sie nicht vielmehr *deformieren*, diese in ihre Ordnungsmuster pressen und sich dadurch dem lebendigen Werden entfremden. Der Begriff hat, so Simmel, „keine konstitutive, sondern nur eine normative Beziehung“ zu den Dingen.²⁹

Nietzsche geht in gewisser Verkehrung von einer unhintergehbaren Rhetorizität der Sprache aus, die dazu führt, dass der Mensch sich zwangsläufig, aus seiner sprachlichen Verfassung heraus, in eine von ihm selbst in sprachlicher Aktivität geschaffene Illusion aus Täuschungen und Verstellungen verliert.

Der Intellekt, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung [...]. Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel: hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinterdem-Rücken-Reden, das Repräsentieren, das im verborgenen Glanze Leben, das Maskirtsein, die verhüllende Convention, das Bühnenspiel vor Anderen und vor sich selbst, [...] so sehr die Regel und das Gesetz, dass fast gar nichts unbegreifli-

²⁹ Georg Simmel: Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik, in: Ders.: Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918. Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Gesamtausgabe, Bd. 12), 2001, S. 419.

cher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte.³⁰

Wenn Sprache sich auf Welt beziehen will, wird diese zwangsläufig *metaphorisch* deformiert.

Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wird nachgeformt in einen Laut! Zweite Metapher. Und jedes Mal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andre und neue. [...] Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen [...] und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen.³¹

Durch die Sprache erwächst eine Welt, die mit der *wirklichen* Welt als einer zugleich sprachlich unerkennbaren mutmaßlich konkurriert. „Die Bedeutung der Sprache für die Entwicklung der Cultur besteht darin, dass in ihr der Mensch eine eigene Welt neben die andre stellte [...]“³²

Der Poststrukturalismus hat diese Positionen in zentraler Stellung aufgegriffen und radikalisiert. Prägnant ist Lacans Demontage des saussureschen Zeichens bzw. die Auflösung seiner Widersprüche dahingehend, dass in der Sprache das Signifikat nicht präexistent ist, sondern erst im differenziellen Spiel der Signifikanten erzeugt wird.³³ Es ereignet sich eine *Dezentrierung* des Sinns. Etwa zeitgleich zu Lacan entwickelt Barthes die Idee, dass auch der Mythos wesentlich bedeutungserzeugend ist, „er ist eine Weise des Bedeutens, eine Form“.³⁴ In diesem Sinne als sprachlich-prozesshaft sich konstituierende und *als solche* verstehbare Einheiten sollen die Prozesse der *Mythifikation* des Lebens in dieser Arbeit untersucht werden, wobei vorausgestellt ist, dass die Mythifikation wesentlich einen Akt des Bedeutens darstellt bzw. in diesem stattfindet.

Die Auseinandersetzung mit der Mythifikation des Lebens als philosophische Problemstellung bildet Instrument und Perspektive der philosophischen Bemühungen um den Mythos in dieser Dissertation. Die Forschungsfrage lautet in diesem Sinn:

Wie geschieht es, dass aus einem Leben ein Mythos wird, was geschieht dabei und was bedeutet es?

³⁰ Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 869.

³¹ Ebd.

³² Friedrich Nietzsche, KSA 2, S. 30.

³³ Vgl. Jacques Lacan: Schriften II. Vollständiger Text, übers. von Hans-Dieter Gondek, Berlin/Wien: Turia + Kant, 2015, S. 21.

³⁴ Roland Barthes, Mythologien des Alltags, S. 251.

Die Beantwortung der Forschungsfrage orientiert sich notwendig an den Spuren, die dieses Leben hinterlassen hat. Systematisch ist eine Analytik dieser Spuren, ihrer Zeugnisse als das Material jeder semiologischen und hermeneutischen theoretischen Reflexion, unabdingbar. Insbesondere sind in diesem Zusammenhang solche Zeugnisse interessant, denen eine vermittelnde Stellung zukommt, die Repräsentation des Ereignisses für die Gesellschaft. Im gewordenen Mythos konventioneller Mythologie zeigt sich die Zirkularität der Prozesse der Identität und Begründung erstarrt in den Institutionalisierungen des Mythos selbst, die seine Eigentümlichkeit als zugleich immer auch Produkt dieser Prozesse kompensieren. Diese stabilisierenden Funktionen sind vielfältig und zeigen sich innerhalb ritueller Strukturen wie aufs Äußerste in der Heiligung der Schrift bis hin zu der des Textes als Buch³⁵. Ein anderes Verhältnis von Produktion und Sediment zeigt sich innerhalb der Mythifikation selbst, indem eine Ökonomie aus Ereignissen, Berichten und Rezeptionen im Inneren der signifikanten Prozesse wirksam ist, die den Mythos erst instituiert bzw. Ereignisse mythifiziert und deren Wirksamkeit maßgeblich von der Stellung des Berichts als Repräsentation gegenüber der möglichen und tatsächlichen Rezeption abhängt.³⁶

Für den Mythos *Gunter Sachs*, in seiner bekanntesten Formung der Mythos des *Playboys*, der innerhalb dieser Arbeit den Entwurf leitet, wie den modernen Mythos allgemein kommt der massenmedialen Vermittlung in der journalistischen Praxis als Grundlage der kollektiven Rezipierbarkeit eine ausgezeichnete Stellung zu: In ihr wird das Ereignis in Sprache gesetzt und sie ist maßgeblich an den Prozessen der Konnotation und Be-

³⁵ Dieser Zusammenhang assoziiert eine gewisse Nähe zu Gadammers Begriff des „eminenten Textes“ (vgl. Hans-Georg Gadamer: *Der ›eminente‹ Text und seine Wahrheit* (1986). In: Ders.: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Tübingen: Mohr Siebeck (Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 8), 1999, S. 286–295), dessen eigene, inhärente Autorität, die gerade in der Auslassung des Werdens, der Autorenschaft zum einen den Sinnprozess herausfordert, zum anderen und über Gadamer hinaus – das ist entscheidend und erweist sich im Mythos als korrelativ – soziale Strukturen (als solche der Macht und Herrschaft) bindet. Das betrifft die Versicherung der Prozesse der Identität wie die Deutung selbst. Der Mythos ist sakrosankt, in seiner Bedeutung wie seiner Materialität, davon ist wesentlich die Stabilität seiner Funktion bzw. Befähigung zur Begründung abhängig.

³⁶ „[D]ie Mythen richten sich nach der Zahl.“ Diese Äußerung Barthes’ spielt auf die Bedingung und Folgerichtigkeit linker sozialer Mythologie aus der Politisierung der französischen Gesellschaft in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre. Vgl. Roland Barthes: *Die Körnung der Stimme. Interviews 1962–1980*, übers. von Agnès Bucaille-Euler, Birgit Spielmann u. Gerhard Mahlberg, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 2278), 2002, S. 296 f.

deutung beteiligt, sie ist das Medium der Herausforderung der gesellschaftlichen Partizipation. Dabei ist anzunehmen, dieses am Rande, dass die Redaktion, die aus ihrer Position heraus erhebliche Autorität besitzt – das betrifft auch die wichtige öffentliche Selbstinszenierung Sachs' wie seine autobiographische und künstlerische Äußerung – weit mehr ein Element *innerhalb* der mythifikatorischen Ökonomie darstellt, als sie diese initiiert.³⁷ Der journalistische Bericht in seinem zeitlichen Verlauf bildet somit das wichtigste Archiv, die hinterlassene Spur der Mythifikation, deren Nachvollzug einen Zugang zu ihrer Struktur, ihrer Beschaffenheit und Konsistenz verspricht. Hier vollzieht sich poetisch und reflexiv in der fortlaufenden Verengung des Signifikanten und der Bedeutung, in Funktionen der Reduktion der Varianten, Strategien der Repetition usw. eine sichtbare Arbeit am Mythos als Geschichte.

Es ist dennoch notwendig, die mythographische Tätigkeit von der biographischen dahingehend zu unterscheiden, auch wenn sich beide Handlungen immer wieder überlagern, dass deren Teile nicht gleichermaßen konstitutiv sind, und sich noch weniger die mythifikatorischen Vorgänge als die biographischen über die Umfänglichkeit und Vollständigkeit des empirischen Materials zugänglich erweisen.³⁸ Dessen Selektion richtet sich aus an der, es ließe sich sagen, mythologischen Wirksamkeit bzw. am Stellenwert des (Sprach-)Ereignisses. Angesprochen sind damit sowohl die Verfahren als auch die Erhaltung in der fortlaufenden Ausführung. Dabei bildet die Redundanz ein zentrales Kriterium, indem das

³⁷ Felder, denen der Aspekt der gesteuerten Konzeption wesentlich ist und in denen Urheberchaft und Zweck deutlich konturiert sind, finden sich im Bereich der Werbung oder im politischen Mythos, beispielsweise deutlich in Mussolinis aufwendiger Inszenierung als *Duce* des faschistischen Italiens. Vgl. dazu Jens Petersen: Mussolini: Wirklichkeit und Mythos eines Diktators. In: Karl Heinz Bohrer (Hrsg.): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 144), 1983, S. 242–260.

³⁸ Einen wichtigen Vergleichspunkt bietet dazu Roland Barthes' bemerkenswerte Rekonstruktion des formalen Systems der Sprache der Mode, zu deren Analyse Barthes auf einen Korpus aus Modezeitschriften eines Jahreszyklus zurückgreift, der insofern methodisch beliebig ist, dass er lediglich der Bedingung des ausreichend vollständigen Materials zum Abbild eines synchronischen Zustands der geschriebenen Mode genügen muss, entsprechend der Periodizität der Mode. Vgl. Roland Barthes: Die Sprache der Mode. Übers. von Horst Brühmann, 8. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 1318), 2010, S. 20 f. Anders als für diesen frühen und von der strukturalistischen Formalisierung Hjelmslevs und Greimas' geprägten Versuch der Semiologie eines Sprachsystems, sind gerade die darin – neben der Auflösung des Subjekts – aus der Sprache beseitigten Dimensionen des Zeitlichen und Narrativen und dem Aspekt ihrer Gemachtheit für die Anliegen dieser Arbeit außerordentlich bedeutsam, womit sich auch die Anforderung an das Korpus verändern.

Signifikante, sei es Ereignis, Person, Handlung, Eigenname usw., mit einer Bedeutung infiziert wird, die sich in jeder Wiederholung (derselben Bedeutungselemente) zunehmend verdichtet und selbst bestätigt, bis das Zeichen sowohl mit seinem Denotat/Referenten identisch erscheint als sich auch mit *diesem* Signifikat überlagert.³⁹ Eco bemerkt zu Recht, dass das fortlaufende Schema der Identifikation wesentlich von seinen semantischen Bezügen abhängig bleibt, sich an der Kongruenz der strukturellen Konfiguration der Welt und ihres Ausdrucks in der Erzählung erweist.⁴⁰

Welche konkreten Konsequenzen ergeben sich daraus? Durch den reflexiven Zugriff auf die Äußerung entlang der vollzogenen Mythifikation erscheinen in aller Deutlichkeit deren Inhalte als signifikante Knotenpunkte im Verlauf fortschreitender Transformationen, die sich als wesentliche Konstitutive *dieses* Mythos stabilisieren. Das vorrangige Interesse gilt demnach Gunter Sachs' Eintritt in das Licht der Öffentlichkeit der 1950er und 1960er Jahre als Rahmen der gesellschaftlichen Kommunikationsprozesse. Darin ist ein Spielfeld initialer Signifikationen auszumachen, der Erprobung von Prädikaten und Denominationen, der Eröffnung, Begrenzung und Auslese von Narrativen usw., das den mythifikatorischen Sinnprozessen zugrunde liegt. Wenn in der hier skizzierten Konzeption der Versuch unternommen ist, den *Mythos* erneut zum Gegenstand philosophischen Denkens zu machen, dann angesichts eines selbst fragwürdigen Phänomens der Mythifikation *dieses* Lebens (Sachs) und des dafür unzureichenden (und selbst fragwürdigen) Begriffs der

³⁹ In diesem Zusammenhang empfiehlt sich eine Entlehnung des *Repräsentativitätskriteriums* von Greimas, demnach die Repräsentativität eines durch die unmögliche Gesamtheit zwangsläufig partiellen Korpus, begünstigt durch die Eigenschaften der Rede als redundant, geschlossen und iterativer Manifestation, nachträglich über die Verifizierbarkeit der von ihm ausgehenden Modelle und die Evidenz seiner Beschreibung zu erweisen ist. Wichtig ist dabei, dass die Verifikationsverfahren dabei vom jeweiligen Korpus abhängig sind. Die von Greimas anvisierte *Exhaustivität* (Entsprechung von Modell und Gesamtheit der dem Korpus impliziten Elemente, verifizierbar über die Erschöpfung struktureller Variationen und Stichproben) und *Homogenität* (Indifferenz des immanenten Modells gegen die Manifestationsmodi) sind dabei den Anliegen einer strukturellen Semantik verpflichtet und nur bedingt im Kontext dieser Arbeit zu gebrauchen. Vgl. Algirdas Julien Greimas: *Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen*, übers. von Jens Ihwe, Braunschweig: Vieweg + Sohn (Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie, Bd. 4), 1971, S. 129 ff.

⁴⁰ Vgl. Umberto Eco: *Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur*, übers. von Max Looser, Frankfurt a. M.: Fischer (Fischer Wissenschaft, Bd. 1480), 1987, S. 211 ff. Eco beschreibt die Redundanz der Erzählung als bürgerliches Phänomen der Moderne, des 19. Jahrhunderts wie der zeitgenössischen Konsumliteratur, aus dem „Anreiz zum Ausruhen“, der Neigung zum Vorhersehbaren, zu „topischen“ Gesten und Personen, das der existenziellen Dimension der Entspannung und Ent-sorgung entspringt.

Mythizität/Mythifikation. Hinsichtlich des Gedankens der begrifflichen Suspension lässt sich so weit gehen, gewissermaßen der konzeptionelle Hintergedanke, dass die theoretische und begriffliche Leistungsfähigkeit der Philosophie des Mythos *diesbezüglich* unzureichend bzw. unzureichend ausgearbeitet ist, nicht an sich in ihrer Erfassung *des* Mythos, sondern bereits aus einer mangelnden Beschäftigung mit diesem gesellschaftlich allgegenwärtigen und *bedeutsamen* Phänomen, wobei zunächst ja sogar unklar ist, in welchem Sinn es sich hier überhaupt um einen *Mythos* handelt (im Sinne der Philosophie des Mythos).

1.3 Methodische Entscheidung: Die Fruchtbarkeit semiologischer Analyse

Grundsätzlich geht es darum, am Gegenstand ein angemessenes analytisches Rüstzeug zu entwerfen, dessen Leistungsfähigkeit nicht dogmatisch begrenzt ist, sondern sich gerade aus der gegenseitigen Befruchtung unterschiedlicher Ansätze und Positionen nährt. Nichtsdestoweniger sind das theoretische Instrumentarium betreffende Vorentscheidungen vonnöten, die sich über die Phänomenalität dieses modernen Mythos selbst begründen und rechtfertigen.

Dabei erweisen sich insbesondere zwei eng verwobene Aspekte von Bedeutung. Zum einen ist der Mythos, noch einmal auf Lacan zurückgreifend, wesentlich Sprache, zum anderen ist er, das wird am modernen Mythos besonders augenscheinlich, abhängig von einem Vorgang der Mythifikation, d. h. die Mythizität ist nicht einfach aus sich, sondern als solche das Resultat eines komplexen generativen Prozesses der Produktion und Kommunikation. Dieses lässt sich weiter präzisieren. Was der Mythizität vorausgeht, ist zunächst die Praxis der sprachlichen Produktion, die *Ver-sprachlichung*, die es notwendig macht, den Sprachbegriff so weit zu fassen, dass er die Gesamtheit des möglichen Ausdrucks signifikanter Prozesse bzw. Systeme erfasst, die dann Gegenstand der sinnlichen Erfahrung werden können. Dieses materiellen potenziellen *Mythostexts*, dessen Produktion selbst in einem vielschichtigen reziproken Zusammenhang zu den gesellschaftlichen Umständen seines Werdens steht, bemächtigt sich die Praxis des Verstehens in allen rezeptiven Vorgängen,

innerhalb derer sich die Mythizität als intelligible Qualität oder Appendix der Signifikanz konstituiert. Die Kompetenz, der Mythifikation angemessen zu begegnen, erweist sich somit vornehmlich als eine semiologische und hermeneutische, sie bedarf einer Theorie der Entstehung von Zeichen und Bedeutungen und einer Theorie des Verstehens. Hierin entsteht ein unübersichtlicher Bezugspunkt zu Roland Barthes' *Mythologien*, die am Beginn seines semiologischen Interesses stehen und einen nicht zu unterschätzenden Zugang zur Phänomenalität der Mythifikation als *etwas*, das zum Mythos wird, leisten können. Auch wenn unzählige Arbeiten die *Mythen des Alltags* aufgreifen, die zudem weit über fachliche und nationale Grenzen hinaus Bekanntheit erlangt haben, erscheint das eigentliche mythostheoretische als philosophisches und verstehenstheoretisches Potenzial keinesfalls ausgeschöpft, das zudem Barthes' eigene Entwicklungen wie die der ihn umgebenden Strömungen weitertragen, aber eben nicht mehr unter dem expliziten Etikett des Mythischen. Die Denunziationen des Ideologischen, die die *Mythologien* an einem vielfältigen Material erproben, entzündeten sich, dieser Gedanke besitzt eine Konsistenz innerhalb Barthes' Denken, an dem problematischen Verhältnis eines zusammengesetzten formalen Systems der Sprache zu seiner homologen Rekonstruktion im Prozess der Rezeption. Hierin zeigt sich die Schwierigkeit und eine der großen Herausforderung an eine Theorie des Verstehens, wenn ein der Sprache Äußeres, das also nicht formallinguistisch auflösbar sein kann, sich als Teil der Phänomenalität erweist. Es ist nicht weiter verwunderlich, dass sprachkritische Traditionen, die einen Bezug zur strukturalistischen Paradigmatik aufweisen, von einem deutlichen Unbehagen gegenüber der Bedeutung selbst erfüllt sind, und ebensowenig, dass sie außerhalb des Formalismus strukturalistischer Art zum einen an Bereichen interessiert sind, in denen prätetische Strukturen oder Kategorien wie die des Wunsches, Triebes oder der Leiblichkeit subjektiven signifikanten Sinnprozessen vorgängig erscheinen,⁴¹ zum anderen an solchen Gegenständen, die sich durch ein selbstreflexives

⁴¹ Vgl. hierzu Julia Kristeva: *Die Revolution der poetischen Sprache*. Übers. u. mit Einl. versehen von Reinold Werner, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 949), 1978, S. 32 ff. Kristeva, die Impulse der Psychoanalyse verarbeitet, unterscheidet zwischen dem *Semiotischen* als der triebhaften, prätetischen Signifikation und der *symbolischen*, thetischen, sprachlich gefassten als der bedeutungshaltigen Signifikation.

Vermögen gegenüber dem eigenen Werden auszeichnen wie das Feld der modernen Literatur.

Der Zugang zu einem Sichtbarmachen des Mythischen innerhalb mythifikatorischer Prozesse durch Sprach- und Verstehenspraxis, von der die Systematik dieser Arbeit ganz erheblich abhängt, basiert auf der Auseinandersetzung mit einem konkreten Mythos, dem Mythos Gunther Sachs. Diese Wahl, wie die grundsätzliche, mit einem konkreten Material zu arbeiten, ist nicht zufällig und verschiedentlich begründet. Zunächst ist das Reduktive zu beachten, denn gerade die gegenständliche Engführung, die nach insbesondere empirischen Kriterien, welche jedoch für diese Arbeit von untergeordneter Relevanz bleiben, die Abstraktion in ihrer induktiven Bewegung erschwert, ermöglicht einen sehr viel schärferen und detaillierteren Blick auf das eigene phänomenale Feld. Damit geht einher, dass die Sprache des Mythos, im Falle des Mythos Sachs vornehmlich eine Sprache der Presse, des Boulevards, eng umgrenzt und von geringer Komplexität ist und sich entsprechend formal zugänglich erweist. Infolgedessen bleibt der Raum möglichst beherrschbar für das, was hier präsumiert ist, die Mythifikation als vornehmlich ideologischer Prozess, d. h. im Bereich zwischen Prädikation und Rezeption infolge einer Refiguration durch sprachliche Prozesse, insbesondere unter dem Aspekt der Ausbreitung und Stabilisierung des Verhältnisses von Form und Inhalt bzw. Sinn in der kollektiven Vorstellung. Darin ist der Mythos Sachs äußerst lebendig, insbesondere in den Generationen seiner Zeitzeugen, und auf der Folie der deutschen Nachkriegsgeschichte deutet äußerlich bereits einiges auf wesentliche gesellschaftliche und kulturelle Funktionen der Identität. Diese positive Wertschöpfung nimmt nicht nur die Theorie gegenüber den mythifikatorischen Prozessen selbst in die Pflicht, sie verlangt es ihr auch ab, einen imaginativ fragmentierten Mythos zu *schreiben*, d. h. sich ganz in Barthes' Sinn an einer selbst höchst problematischen Bedeutungspraxis zu beteiligen. Im Folgenden wird es darum gehen, einen Begriff der Mythifikation aus dem Problem der Sprache selbst vorzubereiten vor dem Hintergrund der Annahme einer wesentlichen sprachlichen Verfasstheit des Mythos; dabei ist der kritische Zugang vorrangig an Nietzsche und Foucault orientiert.

2. Konzeption eines Begriffs der *Mythifikation* aus den Konsequenzen des modernen Denkens

2.1 Sprach- und Weltverlust im Horizont des Zweifels

Wenn Foucault sein Unternehmen einer strukturalistisch-epistemologischen Rekonstruktion der so genannten *Ordnung der Dinge* zwar nicht dem Problem des Mythos verschreibt, ist es doch dieses, das in der Gestalt der im Vorwort zitierten Borges-Passage der *unmöglichen* Taxonomie einer (wahrscheinlich erfundenen) chinesischen Enzyklopädie an die „Grenze unseres Denkens“ führt.⁴²

Was Foucault mit Borges vorführt, ist die sprachliche Möglichkeit einer Ordnung, die, wenngleich zunächst ein scheinbar vertrautes System von Elementen, mit unseren logischen Regeln und der Kohärenz ihrer räumlichen und sprachlichen Kategorien bricht und dadurch in die Sphäre der „beunruhigenden“ Heterotopien, der *fabula* wechselt.⁴³ Dass Foucault dieser die Funktion einräumt, den Mythos im Austrocknen der Sprache, dem Unterminieren der Syntax aufzulösen, ist im theoretischen Kontext dieser Arbeit bemerkenswert und es wird darauf zurückzukommen sein.

Zunächst aber gilt das Augenmerk der Intention, die Foucault mit dieser Eröffnung verbindet, der grundsätzlichen Fragwürdigkeit der Weise der menschlichen Ordnung der Dinge und der Sprache in ihrem Verhältnis zu diesen. Der theoretische Bezugspunkt, der hierbei das Interesse leitet, lässt sich in den schwerwiegenden Zäsuren der Modalität des „Sein[s] der Sprache“ ausmachen, die Foucault explizit als paradigmatische Schwelle um das Ende der Renaissance im europäischen Denken herausarbeitet und die in der Auflösung der „tiefe[n] Zusammengehörigkeit der Sprache und der Welt“ in der *Bedeutung* unabhängig der historischen

⁴² Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, 7. Aufl., übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 96), 1988, S. 17. Vgl. dazu auch Jorge Luis Borges: *Die analytische Sprache von John Wilkins*. In: Ders.: *Die unendliche Bibliothek. Erzählungen, Essays, Gedichte*, hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Alberto Manguel, übers. von Gisbert Haefs u. a., Frankfurt a. M.: Fischer, 1989, S. 214–218.

⁴³ Vgl. ebd. 17 ff. Borges beschreibt eine Serie, die auf verschiedenen syntaktischen und semantischen Ebenen ins Paradoxe driftet, in einem widersinnigen Nebeneinander von absurderweise alphabetisch indizierten Elementen und der zirkulären Definition ihres Verhältnisses.

Bewertung eine fundamentale Neuordnung des Kulturellen nach sich zieht.⁴⁴ Auch ohne explizite Auseinandersetzung mit dem Mythos konzentrieren sich in diesem Gedanken zwei wesentliche Aspekte seiner Problemstellung einerseits als eine spezifische Möglichkeit der Moderne⁴⁵ und andererseits hinsichtlich ihrer spezifischen Struktur als solche. Jener epistemologische Bruch, im Wortsinn Foucaults, in der *Ordnung der Dinge* vollzieht sich auf den komplementären Ebenen des Zeichensystems und der Ontologie der Sprache. Foucault beschreibt das renaissancezeitliche Zeichensystem als komplexe ternäre Ordnung, in der die „Konjunktur“ der *Ähnlichkeit* [*ressemblance*] Signifikant und Signifikat miteinander verbindet. Diese Struktur wiederholt sich auf der diskursiven Ebene der Sprache. Indem die Schrift als materielle Schrift der Dinge existiert (ermöglicht in der *Signatur* als natürliche Form der Ähnlichkeit)⁴⁶, Foucault spricht von einem „Stigma[] auf den Dingen“⁴⁷, verbindet sie in ihrem einzigen Vorhandensein die diskursiven Formen des umgebenden Kommentars und seines Textes, dem das *Unterhalb*, das Markierte der Markierung/Stigmas, unweigerlich vorgesetzt ist. In der Ausstreichung der Konjunktion fixiert die nachfolgende Klassik in der Logik von Port-Royal⁴⁸ die ternäre Zeichenstruktur in einer binären Strukturrelation von Signifikant und Signifikat, was auf der Ebene der Sprache gravierende Folgen hat. Deren wesentlicher Weltbezug geht im Übergang in den herrschenden Raum der Repräsentation [*représentation*], des repräsentativen Zeichens, d. h. auch der Auflösung der Sprache in der Theorie des Zeichens, verloren.

Die tiefe Zusammengehörigkeit der Sprache und der Welt wird dadurch aufgelöst. Der Primat der Schrift wird aufgehoben, und damit verschwindet jene uniforme Schicht, in der sich unendlich das *Gesehene* und das *Gelesene*, das Sichtbare und das Aussagbare kreuzten. Die Sachen und die Wörter werden sich trennen. [...] Der Diskurs wird zwar zur Aufgabe haben zu sagen, was ist, aber er wird nichts anderes mehr sein, als was er sagt.⁴⁹

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 74 ff.

⁴⁵ Moderne bezeichnet für Foucault hier den Zeitraum nach der Klassik, die jene in der Modernität Port-Royals vorbereitet, vgl. ebd., S. 78 ff.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 56 ff.

⁴⁷ Ebd., S. 75.

⁴⁸ Antoine Arnauld u. Pierre Nicole: Die Logik oder Die Kunst des Denkens. Übers. u. eingeleitet von Christos Axelos, 2. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994.

⁴⁹ Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 75 f.

Eco, der diesen Zusammenhängen in seinem umfangreichen Bemühen um Zeichentheorie und Interpretation eine weitaus detailliertere sprachtheoretische Betrachtung widmet, wogegen es Foucault zuallererst an der Akzentuierung des tragischen Ereignisses des Schwellenübergangs hin zum modernen Denken und damit seiner tiefgreifenden Geltung gelegen ist, folgt diesem Gedanken grundsätzlich. An die bei den Stoikern formulierte Schwierigkeit des Verhältnisses zwischen der Beziehung des sprachlichen Zeichens zu seinem Inhalt und des propositionalen Zeichens zu seiner Bedeutung⁵⁰ schließen zwei kompensatorische und zugleich reduzierende Bewegungen an, zum einen zugunsten der besseren Erforschbarkeit die Erfassung der Sprache als semiologisches System, zum anderen – infolge der Leistungsfähigkeit als solches – die zunehmende Überführung des Zeichenmodells in *das* semiologische Modell schlechthin. Endgültig wird dieses durch Saussures berühmte Wendung der Theorie der Sprache *als* Zeichensystem sanktioniert,⁵¹ die sich der Unvollständigkeit bewusst ist und zugunsten einer wissenschaftlichen Beherrschbarkeit das äußere Phänomen der Schrift auf die Repräsentation der gesprochenen Sprache als ideographisches und phonetisches System reduziert.⁵² Diese Entwicklung führt schließlich zu einer „Vorstellung von *Bedeutung als Synonymie* und als wesentliche Definition“.⁵³

Die Konstitution des Paradigmas des modernen Wissens in diesem schematischen Augenblick ist so grundlegend wie irreversibel. Dabei ist anzumerken – und dieses streift zugleich einen problematischen Aspekt in Foucaults Entwürfen,⁵⁴ was allerdings an dieser Stelle insofern zu ver-

⁵⁰ An diese Schwierigkeit knüpft Hjelmslev in den Begriffen Denotation und Konnotation seine Analyse der semiologischen Ebenen der Signifikation. Vgl. Louis Hjelmslev: Prolegomena zu einer Sprachtheorie. Übers. Von Rudi Keller, Ursula Scharf u. Georg Stötzel, München: Max Hueber (Linguistische Reihe, Bd. 9), 1974, S. 111–120.

⁵¹ Vgl. Ferdinand de Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Hrsg. von Charles Bally u. Albert Sechehaye unter Mitwirkung von Albert Riedlinger, übers. von Herman Lommel, 2. Auflage mit neuem Register und Nachwort von Peter v. Polenz, Berlin: De Gruyter, 1967, insbes. S. 9–24 u. 76–93.

⁵² Eine Reduktion, die Derrida insbesondere im zweiten Kapitel seiner *Grammatologie* vehement attackiert. Vgl. Jacques Derrida: Grammatologie. Übers. von Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler, 7. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 417), 1998, S. 49–129.

⁵³ Vgl. Umberto Eco: Semiotik und Philosophie der Sprache. Übers. von Christiane Trabant-Rommel u. Jürgen Trabant, München: Fink (Supplemente, Bd. 4), 1985, S. 58f.

⁵⁴ Insbesondere ist hier Manfred Franks scharfe Kritik zu nennen, die zum einen Zweifel an einem historischen Bruch äußert, sich zum anderen darauf konzentrieren lässt, dass Foucaults eigener methodischer Entwurf im Modell der Archäologie inkonsequent bleibt gegenüber dem Projekt des Angriffs auf das metaphysische Subjekt, da er selbst

nachlässigen ist, als Foucaults diskursanalytisches Unternehmen selbst hier nicht weiter von Belang ist –, dass die Ebene der *episteme* nicht über die Bedingungen der Möglichkeit im Sinne eines *historischen Apriori* hinausgeht und dementsprechend vorrangig systematische Gültigkeit der Regel diskursiver Praxis beansprucht, auch wenn Foucault durchaus auf deren Historizität als distinkte Ordnung abzielt bzw. von dieser ausgeht und sie explizit von einer reinen Formalität abgrenzt. Dass dieses historische Apriori Bedingung von tatsächlicher gesellschaftlicher und kultureller Praxis zwischen Konsens und Repression ist, bedeutet gerade nicht, dass es *per se* einen divergenten Diskurs als historische Möglichkeit ausschließt.⁵⁵ Foucault ist es daran gelegen, gegen jede transzendente Teleologie der Geschichte anzugehen, und er positioniert hierzu das *Archiv* der näherungsweise und nicht abzuschließenden Beschreibung der diskursiven Formationen, denen der Bruch, die Nicht-Identität, Differenz [différence] und Verstreuung [dispersion] wesentlich ist. „Daß der Unterschied, weit davon entfernt, vergessener und wiedererlangter Ursprung zu sein, jene Verstreuung ist, die wir sind und die wir vornehmen“.⁵⁶ Diese Anmerkung ist deshalb wichtig, weil entsprechend der Ermöglichung der Problematisierung des Mythos durch das moderne Denken im beschriebenen Schwellenereignis, der Begriff der Irreversibilität an eine Persistenz dieses Denkens gebunden bleibt und dementsprechend die Schwelle in der beabsichtigten Funktion vornehmlich als eine theoretische zu verstehen ist, die sich historisch als zergliedert erweist, anders als

an einem vormodernen, wenn auch modifizierten, Repräsentationsmodell festhält, das die notwendige Auflösung des Sinns in der Differenz verhindert. Vgl. Manfred Frank: Was ist Neostukturalismus? Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 1203; Neue Folge, Bd. 203), 1984, insbes. S. 159 ff., 190 ff., 212 ff.

⁵⁵ Vgl. dazu Michel Foucault: Die Archäologie des Wissens. Übers. von Ulrich Köppen, 16. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 356), 1981, S. 72.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 183–190. Es bleibt zu betonen, dass hiermit eine Crux in Foucaults Entwurf augenscheinlich wird, die nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen ist. Sie liegt letztlich in dem Verhältnis zwischen einem bedingenden diskursiven System und der tatsächlichen gesellschaftlichen und nichtdiskursiven Praxis, genauer in der Durchlässigkeit ihrer Grenze. In letzter Folgerichtigkeit bedarf das Diskurssystem einer vollständigen Immunisierung gegen seine äußere Bedingtheit und steuert damit in eine Aporie der Undurchlässigkeit, auf die Foucault sich dessen bewusst mit einer gewissen theoretischen Inkonsequenz bzw. Unschärfe reagiert. Aus den beidseitigen Zugeständnissen entstehen bleibende Unklarheiten bezüglich des Status des Diskurses in seinem Verhältnis zu Historie und Praxis. Vgl. dazu ebd. S. 83, 94–112.

in der Retrospektion logischer und zeitlicher Konsistenz im Sinne der teleologischen *doxa*.

Sind Wissen und Sprechen im klassischen Zeitalter reziproker Zugehörigkeit und *gleicher* Ordnung Zeichen der Repräsentation – was Foucault konsequent mit einem Stillstand im „Werden des Wissens“ zusammenführt, da die Epistemologie, im konventionellen Sinn, lediglich zu einer doxographischen Erklärung fähig bleibt –, löst das 19. Jahrhundert diese Zugehörigkeit von Wissen und Sprache aus der in „Sein und [...] Funktion rätselhaft gewordene[n] Sprache“ auf, die dann im Begriff der *Literatur* zum Ausdruck kommt.⁵⁷ Diese Zäsur im Auseinanderbrechen von suspekter Sprache und hermetischem Wissen, deren Konfiguration sich auf der Ebene der *episteme* skizzieren lässt, betrifft die Möglichkeit der Problematisierung der sprachlichen Bedeutung, der signifikanten Praxis und den Wissensdiskurs als solchen in der Infragestellung der Referenz der Sprache bzw. des Semiologischen.

Die wirkungsmächtige Kulmination des bei Foucault diagnostizierten Umbruchs der Moderne findet sich bei Nietzsche.⁵⁸ Genauer, so bemerkt es Deleuze, ist es diese *Revolution* Nietzsches, die aus der zugrunde gerichteten Repräsentation den Menschen erhebt, befähigt, sich selbst zu

⁵⁷ Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 126f. Der Beginn dieser Entwicklung lässt sich mit dem Entstehen des Rationalismus im 16. Jahrhundert und der Inbesitznahme der Sprache als Instrument des Ausdrucks des Inhalts der Wissenschaft zusammenbringen, die ihren Höhepunkt im Positivismus des 19. Jahrhunderts erfährt, dementsprechend die *Literatur* das Andere dieser Sprache verbegrifflicht. Für Foucault bildet die *Literatur* ab dem 19. Jahrhundert jene Bewegung, die dem Diskurs der Sprache als Zeichen der Bedeutung zuwiderläuft, indem sie an das Sein der Sprache in der Kompensation ihrer signifikativen Funktion zurückkehrt, jedoch ohne die Möglichkeit, dort ein ursprüngliches Sprechen wiederzufinden. Vgl. ebd., S. 76f.

⁵⁸ Es ist anzumerken, dass der Begriff der *Moderne* in diesen Zusammenhängen die mit ihm verbundenen diffizilen ideengeschichtlichen Schwierigkeiten übergeht und vor dem Hintergrund der (phänomenologischen) Möglichkeitsbedingungen des *modernen Mythos* gedacht ist, der zwar unzureichend definiert, aber dennoch konventionell so festgesetzt ist, dass es unsinnig wäre, von ihm abzuweichen. Es ließe sich und das scheint völlig ausreichend von dieser derivierten *Moderne* (des Mythos) historisch etwa als von *unserer Zeit* sprechen. Entsprechend der Gedankenführung ist es durchaus dementsprechend Nietzsche, der seine *Moderne* gegen die neuzeitliche Philosophie entfacht und mit ihr bricht, zugleich Ausgangspunkt der Möglichkeit des Denkens des *modernen Mythos*. Aufgrund dieser Undeutlichkeiten ist weitestgehend davon abgesehen, die Begriffsverwendung jeweils gesondert zu markieren. Zum anderen, um die Schwierigkeiten zu vervollständigen, das zeigt der bisherige Blick aus der Perspektive Foucaults, sieht dessen Lektüre in Nietzsche weniger eine Kontradiktion als eine Konsequenz der ihm vorausgehenden sprachtheoretischen Entwicklungen. Vgl. dazu auch Manfred Frank, *Neostrukturalismus*, 187 f.

entdecken und als wesentlich vom Anderen bestimmt.⁵⁹ Dieser Grundgedanke bildet eines der bedeutenden Fundamente der Entwicklungen der Philosophie des vorigen Jahrhunderts und in erheblichem Maße für die französische Philosophie in dessen zweiter Hälfte, der in dieser Arbeit eine zentrale Stellung zukommt.

Da Nietzsche selbst eine eindringliche Auseinandersetzung mit dem griechischen Mythos führt, erscheint es zunächst als naheliegende Fügung, mit ihr, akklimatisiert durch Foucaults epistemologische Diagnostik, den theoretischen Raum des *modernen Mythos* zu eröffnen. Doch ein solcher Ansatz birgt Risiken. Spielt Nietzsches Ringen mit dem Mythos auch eine wichtige Rolle, führte eine einfache Wiederholung oder Montage eines nietzscheschen Mythosbegriffs,⁶⁰ ungeachtet dessen, dass hier nicht der Raum dafür sein kann, zu eine vorschnellen Verkürzung der Denkbewegung und ließe erhebliches Theoriepotenzial ungenutzt. Profitieren lässt sich gleichwohl von den Möglichkeitsbedingungen des Denkens selbst, die Nietzsches Kritik aufbürdet als das *gebrochene cogito*, wie Ricœur es spezifiziert aus jener Dezentrierung des *cogito* insbesondere zur Sprache, aus der die Destruktion dessen erwächst, auf das sich die absolute Antwort des *cogito* richtet.⁶¹

An dieser Stelle lässt sich bereits erahnen, was die folgenden Überlegungen treibt: Der *moderne Mythos* ist kein statischer Gegenstand, der vorgefunden ist und mit dem sich auf die ein oder andere Weise theoretisch umgehen lässt. Vielmehr konstituiert er sich aus und mit der bestimmten Weise eines Zugangs auf eine phänomenale Gemengelage. Dieser Annahme lässt sich die engere Hypothese anfügen, dass Nietzsches Revolution die Bedingungen eines Phänomens *als* modernen Mythos *darstellt* und damit die unerlässliche Weiche seiner theoretischen Propädeutik. Konkreter noch lässt sich diese Überlegung um die Frage zusammenfassen, welcher theoretische Kern die großen Figuren seines Denkens – Genealogie, Wille zur Macht, Übermensch, Wiederkehr des Gleichen – be-

⁵⁹ Vgl. Gilles Deleuze: Der Mensch, eine zweifelhafte Existenz. In: Ders. und Michel Foucault: Der Faden ist gerissen. Übers. von Walter Seitter u. Ulrich Raulf, Berlin: Merve, 1977. S. 13–20.

⁶⁰ Vgl. dazu Jörg Salaquarda, Mythos bei Nietzsche, S. 174–198.

⁶¹ Vgl. Paul Ricœur: Das Selbst als ein Anderer. Übers. von Jean Greisch u. a., München: Fink (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, Bd. 26), 1996, S. 21–26.

wegt und auf welche Weise er sie dem Denken überantwortet. Die Perspektive der folgenden Überlegungen ist dann notwendig und zweckmäßig die desjenigen betroffenen Denkens, das sich nicht zuletzt aus dieser Überantwortung begreift und dem die größtmögliche Leistungsfähigkeit für das Vorhaben dieser Arbeit zuzurechnen ist. Unabhängig der doch sehr unterschiedlichen Konsequenzen, die das Denken Foucaults, Derridas, Deleuzes oder Ricœurs bereithält, birgt die Lektüre Nietzsches eine Art gemeinsamen Fluchtpunkt, sei es der Archäologie bzw. Genealogie, Philosophie der Differenz, Dezentrierung, Destruktion oder Hermeneutik des Selbst – sie alle beginnen aus einem Moment des Zweifels.

Um die vorhergehenden Überlegungen in einer Anknüpfung an die Gedankenführung Foucaults fortzuführen, lässt sich die Schlüsselstellung Nietzsches für die Entwicklung des Denkens im 20. Jahrhundert in der tiefgreifenden Veränderung der Natur des Zeichens konzentrieren, die aus begründetem Zweifel an der Gültigkeit des Modells der Repräsentation jenen Raum sprengt, den dieses der Interpretation als homogen und begrenzt versichert hat. Gleichwohl darf nicht übersehen werden, dass Nietzsche selbst Umbrüche des Denkens aufweist, mögen diese auch durch eine Konstruktion von Entwicklungslinien harmonisiert werden. Auf der einen Seite steht die bekannte Wendung der *Grammatologie*, nach der die Radikalisierung der Begriffe der Interpretation, Perspektive, Wertung, Differenz und der nicht-philosophischen Motive die abendländische Philosophie so nachhaltig erschüttert und Nietzsche, „ohne *einfach* (mit Hegel und wie Heidegger es möchte) *innerhalb* der Metaphysik zu bleiben, entscheidend zur Befreiung des Signifikanten aus seiner Abhängigkeit, seiner Derivation gegenüber dem Logos, dem konnexen Begriff der Wahrheit oder eines wie immer verstandenen ersten Signifikats beigetragen ha[t]“. ⁶² Auf der anderen Seite sträubt sich die frühe Schrift *Geburt der Tragödie* in ihrer dialektischen Fügung, ihren Grund der Philosophie preiszugeben. Gerade was sich von Derridas Standpunkt als einzige und „unvermeidliche Schwäche“ ⁶³ erweist, ist für den mythos-theoretischen Diskurs von erheblichem Interesse.

⁶² Jacques Derrida, *Grammatologie*, S. 36.

⁶³ Ebd.

In diesem Sinne erscheint Nietzsches Gesamtwerk als in außerordentlicher Weise geeignet, als polyvalente Gesamtäußerung des Verhältnisses von Mythos und Moderne, prekär wie konstitutiv, das Tableau möglicher Bedeutungen dieses Verhältnisses in seiner jeweiligen Konsequenz auszubreiten. In diesem reflektiert sich die Zerrissenheit des modernen Denkens, das alle folgenden relevanten mythostheoretischen Unternehmungen des 20. und 21. Jahrhunderts erschüttert.

Für eine konsistente Fortsetzung der begonnenen Gedankenführung ist es notwendig, den Komplex des Mythos bei Nietzsche vorerst zurückzustellen und zunächst an grundlegende sprach- und zeichentheoretische Überlegungen anzuknüpfen. Seine Programmatik entfaltet Nietzsche bekanntermaßen in einer vehementen Stoßrichtung gegen den Platonismus und die kantische Kritik, genauer, Deleuze spricht von einer Erneuerung oder Transformation des Kantianismus,⁶⁴ gegen deren Scheitern als die zunächst intendierte *immanente* Kritik in der transzendentalen Begründung der Wahrheit in der Metaphysik eines transzendentalen Subjekts und dessen unmittelbaren Selbstbewusstseins und den daraus in innerer Abhängigkeit folgenden „dialektischen Abenteuern“ des Idealismus. Bereits die frühe Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* von 1873 zeichnet in ausnehmender Schärfe die Grundlagen dieser Unternehmung in der Konzeption einer rhetorischen bzw. tropologischen Kritik der Wahrheit.

Diese nimmt ihren Ausgang in der exklamierten Frage, „[w]oher, in aller Welt, bei dieser Constellation der Trieb zur Wahrheit!“⁶⁵. Die Konstellation, auf die Nietzsche hierbei Bezug nimmt, ist die einer wesentlichen intellektuellen *Verstellung*, die sich zum einen innerhalb des sozialen Lebens als eine fortwährende Maskierung aus einem Trieb der Erhaltung vollzieht,⁶⁶ zum anderen auf der Ebene der apperzeptiven Prozesse als eine des (Selbst)Bewusstseins, das die natürliche Grenze der Wahrneh-

⁶⁴ Vgl. Gilles Deleuze: Nietzsche und die Philosophie. Übers. von Bernd Schwibs, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt (eva-Taschenbuch, Bd. 70), 1991., S. 5–7, 56–59, 95–98, 100–103.

⁶⁵ Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 877.

⁶⁶ „Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel: hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentieren, das im erborgten Glänze Leben, das Maskirtsein, die verhüllende Convention, das Bühnenspiel vor Anderen und vor sich selbst [...]“ Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 876.

mung, die nicht über ein Spiel der Reize auf der Oberfläche der Dinge hinausgeht, um eine Tiefendimension *verstellt*, die ebenfalls die körperliche Selbstwahrnehmung betrifft.⁶⁷ In einer gewissen Zirkularität⁶⁸ begründet Nietzsche den Anfang des Wahrheitstriebes so in Übereinstimmung mit der Instituierung der Sprache und ihrer Gesetzmäßigkeit als soziologisches Phänomen, d. h. erst die Möglichkeit einer *richtigen* Bezeichnung durch den sozialen Akt der konventionellen Fixierung einer *Bedeutung* ermöglicht einen „Friedensschluss“ zum Preis der Errichtung einer impliziten Differenz von Wahrheit und Lüge. In interessanter Nähe zu Saussures Arbitraritätsbegriff⁶⁹ verdoppelt sich damit die formale Differenz der signifikanten Ebene der Sprache in einer ontologischen Dimension der Bedeutungen. „Das Uebersehen des Individuellen und Wirklichen giebt uns den Begriff, wie es uns auch die Form giebt, wohingegen die Natur keine Formen und Begriffe, also auch keine Gattungen kennt, sondern nur ein für uns unzugängliches und undefinirbares X.“⁷⁰

Die Gewalt der Sprache erfolgt für Nietzsche also aus zwei Richtungen. Zunächst verstellt sie die höchstmögliche Wirklichkeit einer individuellen „subjektiven Reizung“ in deren willkürlichen Versprachlichung zum Begriff, einem „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“.⁷¹ Diese diskontinuierliche, gebrochene Relation zwischen Ding und Mensch ist nur möglich aufgrund ihrer tropologischen Strukturiertheit, d. h. die Verhältnisse von

⁶⁷ „Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen! Sie warf den Schlüssel weg: und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewusstseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte und die jetzt ahnte, dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.“ Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 877.

⁶⁸ Die augenscheinliche Zirkularität besteht zwischen Verstellung und Sprache und berührt das grundsätzliche Problem eines Anfangs der Sprache (im Erwachen des kindlichen Bewusstseins und schwieriger noch in der Entwicklungsgeschichte des Menschen), hier sichtbar als Paradoxalität einer sprachlosen Verstellung bzw. vernünftigen Sprachbegründung. Vgl. dazu Émile Benveniste: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft. Übers. von Wilhelm Bolle, München: List (List Taschenbücher der Wissenschaft: Linguistik, Bd. 1428), 1974, S. 28–43, 287–297. Darauf sei lediglich hingewiesen, da dieses Problem für sich keine weitere Relevanz für den Argumentationsgang besitzt. Aus rückblickender Perspektive auf Nietzsche selbst drängt sich eine gewisse intuitive Vorwegnahme der wichtigen zeitlichen Bezogenheit bzw. Zeitunendlichkeit der Synthese der Kräfte auf, die als *ewiges Werden* jegliche Zentrierung des Prinzips unterbindet. Vgl. Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, S. 56–58.

⁶⁹ Vgl. Ferdinand de Saussure, Grundfragen, S. 79 ff.

⁷⁰ Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 880.

⁷¹ Vgl. ebd.

Ding und Vorstellung, Vorstellung und Sprache sind notwendig und wesentlich metaphorischer Natur. In umgekehrter Entwicklung dieser sprachlichen Verfassung wiederum erahnt Nietzsche in aller Deutlichkeit die Tragweite des Komplexes der Iterabilität des Zeichens, der wiederum für Derrida unter dem Gedanken einer temporal bedingten Alteration, der Wiederholung *als différence*, zum zentralen Ausgangspunkt seiner Grammatologie wird.⁷² Für Nietzsche erweist sich eine Iteration des Begriffs im Sinne der Wiederholbarkeit und Wiederholung als Grundbedingung für das Funktionieren einer überindividuellen Sprachpraxis. Dafür ist eine signifikante Transformation vonnöten, die den bereits metaphorisch distanzierten Begriff für ein „einmalige[s] ganz und gar individualisierte[s] Urerlebniss“ soweit abstrahiert, dass dieser wiederholbar auf „zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d.h. streng genommen niemals gleiche“ Ereignisse anwendbar wird.⁷³ In Folge dieses Prozesses abstrahierender Distanzierung kommt es zu einer grundsätzlichen Verkehrung der Zeichenfunktion. Diese basiert auf der fortlaufenden Schematisierung in der Sprachpraxis, in welcher sich einerseits der allgemeine Begriff von seinem Urerlebnis sukzessiv distanziert, Nietzsche spricht von einer Gewöhnung verbindlicher und unbewusster Lüge,⁷⁴ und in der andererseits die Metaphorizität selbst innerhalb dieser Konventionalisierung zunehmend zum Erliegen kommt.⁷⁵

⁷² Vgl. dazu Jacques Derridas Aufsatz *Signatur Ereignis Kontext* und die fortgesetzten Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie in: Jacques Derrida: Limited Inc. Übers. von Werner Rappl u. Dagmar Travner, hrsg. von Peter Engelmann, Wien: Passagen, 2001. S. 15–45, 85–93. Unter dem für Derrida wichtigen Aspekt der Verräumlichung und Materialität als Ermöglichung der *Spur* einer Imitation–Iteration und ihrer Grammatikalität, vgl. auch die Überlegungen zum graphischen und musikalischen *Strich* in seiner Beschäftigung mit Rousseau, ders., Grammatologie, S. 357 f. Der Gedanke einer zeitlichen Verschränkung der Iterabilität und ihrer Konsequenzen für die Identität des Zeichens taucht bereits bei Saussure auf, vgl. Ferdinand de Saussure: Linguistik und Semiologie. Notizen aus dem Nachlaß, Texte, Briefe und Dokumente, gesammelt, übers. und eingeleit. von Johannes Fehr, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1650), 2003. S. 329–341, 419–433.

⁷³ Vgl. Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 879 f.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 881.

⁷⁵ Diese theoretische Wendung wird als *Sedimentierung* bzw. *sédimentation* und korrelativer Gegenbegriff der *Innovation* der schöpferischen Sprache für Ricœur, der diesen husserlschen Begriff Merleau-Pontys der Entlastung von einer sonst notwendig ununterbrochenen erneuten synthetischen Tätigkeit aufgreift (vgl. Maurice Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung. Übers. u. eingeführt durch eine Vorrede von Rudolf Boehm, Berlin: De Gruyter (Phänomenologisch-psychologische Forschungen, Bd. 7), 1966, insbes. S. 156–158, 224–252), zu einem zentralen Aspekt seiner Theorie der Metapher und insbesondere der daran anknüpfenden narrativen Theorie in einer Auseinandersetzung mit dem kantischen Schematismus aus der synthetischen Funktion der produktiven Einbildungskraft und der aristotelischen Poetik. Vgl. Paul Ricœur: Die

Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind [...].⁷⁶

Infolge dessen geschieht etwas, das sich mit Nietzsche als formal *tautologisch* spezifizieren lässt, als eine „leere Hülse“ der Wahrheit.⁷⁷ Diese Umschreibung, ein durchaus brauchbarer Begriff, verknüpft die Momente der Redundanz, Zirkularität bzw. Selbstbezüglichkeit und Verdopplung mit dem Kriterium einer *formallogischen* Wahrheit. Der Zusammenhang basiert auf einem ideologischen Missverhältnis, das sich aus der Struktur des Sprachgebrauchs entwickelt, zum einen als eine Verstellung der Zeichenfunktion in der Überlagerung des Signifikanten mit einem verengten, festgesetzten, konventionalisierten Signifikat, zum anderen, und damit korreliert, in deren Unterminierung als solche, indem im Fortschritt dieses Prozesses der Aufhebung der Distanz von Signifikant und Signifikat bzw. Signifikat und *Natur* des Dings das Zeichen als unmittelbare Repräsentation des Dings an sich identifiziert werden kann, d.h. die Bezeichnung *als* Selbstbezeichnung *als* (tautologische) Wahrheit⁷⁸ das Zeichen als solches aufhebt, dessen Funktion darin besteht, die „Relationen der Dinge zu den Menschen“ zu bezeichnen. „[S]o geht es uns allen mit der Sprache. Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen“.⁷⁹ Der Geist überspringt gleichsam das Bewusstsein von der Zeichenvermitteltheit der Dinge.

Die pragmatische Ebene der Sprachbegründung, die Notwendigkeit einer Lebens- und Handlungsfähigkeit, die sich in der Transformation bzw.

lebendige Metapher. Übers. von Rainer Rochlitz, München: Wilhelm Fink (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, Bd. 12), 1986, S. 78–82, 259–261 und Paul Ricœur: Zeit und Erzählung. Bd. I, Zeit und historische Erzählung, übers. von Rainer Rochlitz, München: Wilhelm Fink (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, Bd. 18/I), 1988, S. 109–113. 122–129. Die augenfällige Nähe zu Nietzsche erfährt eine direkte Bezugnahme unter etwas anderen Voraussetzungen erst einige Jahre später in *Das Selbst als ein Anderer*. In der *lebendigen Metapher* verweist Ricœur lediglich auf die Paradoxität der nur metaphorischen Beschreibbarkeit der Metapher und verweist dazu auf *Wahrheit und Lüge*. Vgl. ebd., S. 263 f.

⁷⁶ Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 880 f.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 878. Nietzsche gebraucht allerdings den Begriff der *Tautologie* an dieser Stelle weit zurückhaltender und bezeichnet mit der „leeren Hülse“ lediglich eine Wahrheit in ihrer pragmatischen Hinsicht *innerhalb* der Sprache, die gerade vor der Illusion der Möglichkeit einer unmittelbaren Repräsentation haltmacht und sich auf die konventionelle Regulation des gesellschaftlichen Zusammenlebens beschränkt.

⁷⁸ In diesem Sinne verkannt als die Wahrheit der Dinge.

⁷⁹ Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 879.

Rationalisierung der unmittelbaren Anschauung in den allgemeinen Begriff realisiert, erliegt demnach einem ontologischen Trugschluss, der zudem systematisch integriert ist. Zunächst ist für Nietzsche die Fähigkeit zur Schematisierung ein, wenn nicht das Merkmal des Menschen, aus dem er erst befähigt ist, dem reinen Erleben und Anschauen und der bloßen Metaphorizität der Sprache den Begriff zu entgegnen. Auf diesem errichtet er die „Herrschaft der Abstractionen“ und mit ihr die Struktur der kulturellen Welt. Entsprechend den Regeln der Sprache ist dieses vorrangig die klassifikatorische Tätigkeit einer vernünftigen hierarchisierten Taxonomie des *Wirklichen*, „eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden [...], eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Gränzbestimmungen“, die, Nietzsche bemüht das Sinnbild des Spinnennetzes, als rein sprachliche Textur der hohen Komplexität einer stabilen Fundierung und notwendigen Variation genügen muss.⁸⁰

Diese Weltkonstruktion ist entsprechend ihrem Stoff für Nietzsche wesentlich *anthropomorph*, ein in seiner figurativen Sprache etwas sperriger, aber wichtiger Gedanke, der auf den Mechanismen der widersprüchlichen Verknüpfung einer artifiziellen menschlichen Sprache mit der irrümlichen Annahme eines reinen, verfügbaren Objekts zielt. Aufgrund der Konstitution des menschlichen Geistes sind sowohl Gegenstand als auch Werkzeug der Erkenntnistätigkeit und Erkenntnis anthropomorph, also durch die Bedingung und Bedingtheit der Sprache „vermenschlicht“. Aus einer strukturellen Perspektive ist dementsprechend Verstehen ein rein innersprachlicher Prozess, der sich lediglich auf strukturierte Objekte und deren Strukturgesetze richtet und zu richten vermag, auf die „Metamorphose der Welt in den Menschen“.⁸¹

Allerdings bleibt eine Ahnung um diese ontologische Differenz latent vorhanden und es genügt nicht in jener Kränkung des Getrenntseins, lediglich zum „Gefühl einer Assimilation“ fähig, dass der Mensch sich zum Strukturprinzip, zum Urbild der Welt erhebt, es ist ideologisch konsequent, dass er im Umweg über die ontologische Verstellung des Objekts, diese seiner Selbstbegründung über die anthropomorphe Begründung der Welt, des Objekts *als* anthropomorph, zueignet und darüber,

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 881.

⁸¹ Vgl. ebd., S. 883.

Ricœur spricht vom Reflex einer „hyperbolische[n] Nichtunterscheidung von Lüge und Wahrheit“,⁸² die eigentliche Differenz verdrängt. Die Trennung von den Objekten als einer ontologischen Verstellung wird ideologisch überformt durch die Illusion einer anthropomorph begründbaren Welt, die nicht zuletzt die Selbstbegründung des Menschen zum Effekt hat.

Die ontologische Differenz ist für Nietzsche nur als ein *ästhetisches Verhältnis* einzuholen, das eine vermittelte, phänomenale Synthese des absolut Heterogenen zum Ausdruck bringt. Dieses erlaubt ihm, die Verdrängung als ein Selbstvergessen des künstlerisch schaffenden Subjekts im Selbstbewusstsein zu verstehen, welches zugleich als Subjekt der Schöpfung lediglich über ein ihm relatives „ästhetisiertes“ Objekt (künstlerisch, empirisch usw.) verfügt, das in keiner außerhalb dieser Relation zugänglichen, gleichsam außersubjektiven Objektivität existiert.⁸³ Aus dieser unendlich fortlaufenden Vermitteltheit, die jeden Anspruch auf die „richtige[] Perzeption“ erstickt – diesen jedoch nicht außer Kraft setzt, sondern als „Mittelkraft“ eines Herrschaftsspiels entlarvt –,⁸⁴ verschiebt Nietzsche die äußerste Positivität auf die Regel der künstlerischen Produktion selbst und ihre Form, die einzig, wenn auch nur zirkulär begründbar, in einem gewissen Maß Stabilität und Dauerhaftigkeit ermöglicht.⁸⁵

Diese formale bzw. strukturelle Ermöglichung äußert sich für Nietzsche innerhalb des dynamischen Wechselspiels von Innovation und Sedimentierung im Metapherngebrauch als Beweggrund der Geschichte. Auf der einen Seite steht das Bemühen des „vernünftigen Menschen“, die Instabilität der Metaphorizität der initialen Sprache zu bannen und mit Hilfe der

⁸² Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 23.

⁸³ Nietzsche selbst gebraucht an dieser Stelle den Objektbegriff für den unmittelbaren Gegenstand als „reines Objekt“ der Perzeption, woraus eine gewisse Unschärfe des ästhetischen Verhaltens über die bloße Erkenntnis als solches hinaus resultiert. Insbesondere betrifft dieses die strukturell relationalen Begriffe von Subjekt und Objekt in der Differenz zwischen der Versprachlichung eines Un- oder Vorsprachlichen und innersprachlichen Transformationsprozessen. Vgl. Friedrich Nietzsche, *KSA 1*, S. 883–884.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 884, 886–890.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 883–886. „Dabei ergibt sich allerdings, dass jene künstlerische Metapherbildung, mit der in uns jede Empfindung beginnt, bereits jene Formen voraussetzt, also in ihnen vollzogen wird; nur aus dem festen Verharren dieser Urformen erklärt sich die Möglichkeit, wie nachher wieder aus den Metaphern selbst ein Bau der Begriffe konstituiert werden sollte. Dieser ist nämlich eine Nachahmung der Zeit- Raum- und Zahlenverhältnisse auf dem Boden der Metaphern.“ Ebd., S. 886.

Wissenschaft im Begriff eine „reguläre und starre neue Welt als eine Zwingburg“⁸⁶ zu errichten, auf der anderen Seite der intuitive Trieb, das *Begehren* der Metapher, das Vorhandene unaufhörlich neu zu gestalten und damit den künstlerischen und mythischen Raum der Fiktion zu eröffnen. Diese Ebenen sind der immanenten Kritik strukturell äquivalent. Hierzu führt Nietzsche Pascals cartesianisches Argument der Nichtunterscheidbarkeit von Traum- und Wachzustand aufgrund der Möglichkeit derselben Intensitätsempfindung an und substituiert im Zuge einer „topologischen Reduktion“ das Kriterium der Wahrheit ohne weitere metaphysische Begründung durch die Frage nach der *Dichte* von Redundanz und Permanenz der Sprache selbst.⁸⁷ Die strukturelle Wertgleichheit eröffnet damit einerseits eine vollständige (strukturelle) Rehabilitation des gesamten Bereichs des Fiktionalen als Teil der empirischen Welt, andererseits zwingt sie damit zugleich in das Paradox eines unschuldigen kontingenten differenziellen Werturteils, dem sich Nietzsche nur durch die Verschiebung auf eine pragmatisch-ethische Ebene zu nähern vermag. Durchzieht dessen Werk auch eine grundsätzliche Feindseligkeit gegen die Wissenschaft, basiert diese im Kern, das zeigen die bisherigen Überlegungen, auf deren Selbstlegitimation aus falschem Grund – im Sinne des Titels ließe sich von einer Moralisierung des Außermoralischen sprechen – und nicht ihren Abstraktions- und Schematisierungsprozessen als solchen. Nichtsdestoweniger implizieren diese Prozesse eine *Haltung* gegenüber der wesentlichen Verstellung und Vielheit, nämlich die Vernunft der Reduktion, Begrenzung und Unterdrückung als eine des Menschenlebens selbst in seinem „Fundamentaltrieb“ und in einer Tendenz zu prinzipieller Totalitarität im Ausschluss bis hin zum Verbot der Metapher im Sinne des Unerhörten.⁸⁸ Demgegenüber vollzieht der intuitive künstlerische, mythische Mensch sein Wesen identisch, indem er seine Wirklichkeit als Verstellung begreift und gestaltet. Diese Gestaltung birgt das Kriterium der Erhaltung, Bejahung des *freien* Lebens selbst: „Der

⁸⁶ Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 887.

⁸⁷ Ricœur bringt diesen „hyperbolischeren“ Zweifel Nietzsches gegen das cartesianische *cogito* in Stellung, das aufgrund der aus der topologischen Reduktion wesenhaften Rätselhaftigkeit des „Wahrheitsinstinkts“ dem bösen Geist vollständig erliegen muss. Vgl. Paul Ricœur, *Das selbst als ein Anderer*, S. 23.

⁸⁸ Vgl. dazu auch Bernhard Debatin: *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung*, Berlin / New York: de Gruyter (Grundlagen der Kommunikation und Kognition), 1995, S. 97–106.

Intellekt, jener Meister der Verstellung, ist so lange frei, und seinem sonstigen Sklavendienste enthoben, als er täuschen kann, ohne zu schaden“⁸⁹. Der schematische Widerstreit von Intuition und Vernunft als Tendenzen der Geschichte, die die Herrschaft über das Leben begehren, ist dementsprechend erheblichen Wechselwirkungen ausgesetzt und mündet für Nietzsche in etwas, das als Ästhetik eines tragischen Spiels beschreibbar ist.

Unter der äußersten Grenze der Lebensfähigkeit entfaltet sich die Lebensbejahung⁹⁰ als künstlerisches Spiel der schöpferischen Metapher, deren Lust sowohl Täuschung als auch Getäuschtwerden beinhaltet. Dabei bleibt der Mensch bestimmt durch das Verhältnis, welches er in diesem Spiel einnimmt, das zugleich jedoch keine substantielle Veränderung der Struktur selbst nach sich zieht: auf der einen Seite die theoretische Haltung als *Objekt* der topologischen Differenz, die den Menschen in ein Bedürftigkeits- und Mangelverhältnis setzt, der Verstellung als „Verzerrung“, dem er reflexiv in einer (Selbst)Reduktion bzw. scheinbaren Regulation begegnet, auf der anderen Seite, im Sinne der Affirmation und Freiheit, das Selbstverständnis als Subjekt des signifikanten Spiels, das als selbstbewusster Akteur der Strukturierung auftritt. Mit Nietzsche ließe sich von einem Ethos des selbstzufriedenen Spielers sprechen – auch das Spielersubjekt „copiert das Menschenleben“, aber es nimmt „das zum Schein und zur Schönheit verstellte Leben als real“.⁹¹

2.2. Ein Begriff des Simulacrums – theoretische Propädeutik der Mythifikation

2.2.1 Strukturelle und funktionale Herleitung – die Konstitution des Simulacrums

Ein Begriff, der sich durch diesen interessanten Gedanken der Kopie aufdrängt und der geeignet scheint, den Zusammenhang der nietzscheschen Sprachkritik voranzutreiben, ist der des *Simulacrums*. In einer Anknüpfung an die vorausgegangenen Überlegungen zu Foucault, des Verlustes

⁸⁹ Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 888.

⁹⁰ Vgl. Gilles Deleuze: Differenz und Wiederholung. Übers. von Joseph Vogl, München: Fink, 1992, S. 79 ff.

⁹¹ Vgl. Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 888 f.

der Welt für die Sprache und infolgedessen die grundsätzliche Infragestellung der Repräsentation und ihrer Referenzialität, dessen Denken sich darin als unverhohlen nietzscheanischer Provenienz erweist, lässt sich das *kopierte Menschenleben* als ein Simulacrum zweiter Ordnung verstehen, das sich sowohl in struktureller Relation zu einem „noematischen“ Simulacrum erster Ordnung realisiert als auch gegen den daraus evolvierten paradoxen *Schein* (Simulacrum) einer metaphysischen Entzerrung bzw. Scheidung von Original und *seinem* Simulacrum. Was den Begriff des Simulacrums theoretisch so interessant macht, das deutet sich hier an, entspringt bereits seiner etymologischen Komplexität, auf die Foucault selbst, der den Begriff von Klossowski übernimmt,⁹² an verschiedenen Stellen seiner frühen Arbeiten flüchtig eingeht.⁹³ Die lexikale Orientierung als substanzlose Erscheinung, vergebliches Selbstbild und lügnerisches Denken widerspiegelt eine Divergenz, die sich für Foucault charakteristisch in einer wesentlich *topologischen* Dimension äußert. Dem Zusammen-, Zugleichsein *mit* sich wie dem Abgerücktsein *von* sich, welche sich gleichermaßen in der Simulation vollziehen, folgt die Kontradiktion eines unendlich distanzierten Selbstseins, das erst außer sich mit sich zu sein vermag. Für das Verständnis des Simulacrums ist es allerdings ganz entscheidend, dass diese Distanzierung erst in Konsequenz einer allgemeinen Raumbeziehung als subjekttheoretische Relation begriffen werden kann. „Man hat es also mit einem versetzten Raum zu tun, zugleich zurückgezogen und voraus, niemals völlig auf gleicher Höhe; und in Wirklichkeit ist es gar nicht möglich, in ihn einzudringen.“⁹⁴ In Philippe Sollers’ *Le Parc* und Jean-Louis Baudry’s *Les Images* findet Foucault diese Eigenheit der simulacren Distanz wieder, in welcher einerseits unbewegte Personen mit topologischen *Regionen* interferieren, die nur in ihrer Distanzierung räumlich *sind*, und andererseits diese regionale Dis-

⁹² Vgl. dazu Michel Foucault: Die Prosa des Aktaion (1964). In: Ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band 1, 1954–1969, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, übers. von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001, S. 434–449.

⁹³ Vgl. dazu Gary Shapiro: Archeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying. Chicago, London: University of Chicago Press, 2003, S. 325 ff.

⁹⁴ Michel Foucault: Distanz, Aspekt, Ursprung (1963). In: Ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band 1, 1954–1969, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, übers. von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001, S. 370–387, hier: S. 374.

tanz als augenblickliche Beziehung, nicht als Isolation oder Grenze von Subjekt und Objekt, Ding und Vorstellung gesetzt ist.⁹⁵ Der soeben zitierte Satz verdeutlicht, wie weit diese Relation zu denken ist, indem das *man* des Wollens, des Eindringens, zugleich das *wer* der Handlung, Leser, Figur, selbst vollständig in der *Natur* des distanzierten dynamischen topologischen Verhältnisses aufgehoben ist. Die theoretischen Implikationen, die der Begriff des Simulacrums aufwirft, sind erheblich und es erscheint lohnenswert, sie hinsichtlich ihrer methodologischen und ontologischen Geltung in einem strukturellen bzw. referenziellen Sinn weiterzuverfolgen.

In Roland Barthes' programmatischer Apologie der *strukturalistischen Tätigkeit*⁹⁶ erfolgt eine ähnliche *topologische* Akzentuierung des Simulacrums als Struktur selbst, definiert als *interessiertes* Simulacrum eines *natürlichen* Objekts, das im Rahmen der (strukturalistischen) Praxis dessen funktionaler Rekonstruktion subordiniert ist und zugleich etwas sonst Unverständliches *an* diesem Objekt hervorbringt. Damit vollzieht sich etwas, das sich als *poietische* Transformation beschreiben lässt, eine mimetische relative Neuschöpfung des allgemeinen Intelligiblen.

[D]as Simulacrum, das ist der dem Objekt hinzugefügte Intellekt, und dieser Zusatz hat insofern einen anthropologischen Wert, als er der Mensch selbst ist, seine Geschichte, seine Situation, seine Freiheit und der Widerstand, den die Natur seinem Geist entgegensetzt.⁹⁷

Diese These spiegelt sich in der Strategie des Zugangs wider, der das erkenntnistheoretische Grundproblem des *natürlichen* Objekts in dessen Verhältnis zum Geistigen durchaus in Rechnung stellt, allerdings zu-

⁹⁵ „Voûte céleste regardée sans fin, où il n'aura pas le temps, où il n'aura plus l'âge d'aller se promener; voûte nocturne où L'on naviguera sans bruits, sans heurts, comme il l'a fait mainte fois de son lit près de la fenêtre ouverte (et le tilleul du jardin était parcouru par le vent); comme il a voulu vivre aussi, plongé dans cet élément, cet entourage trop lourd, épais, qui n'a pas réussi, qui ne réussira pas à le rentir. Combien de voyages à trajectoire instantanée, combien de lieux déjà occupés, réservés, accumulés de la sorte, et retour, aussitôt, sans que personne ni rien – même pas lui entièrement peut-être – se soit douté de rien... Immobile, sans quitter le fauteuil... Répertoire précis et secret d'attitudes; circonstance arrêtées d'une pensée sans importance: son bras dans tel espace ensoleillé, son visage à l'ombre; sa main posée un soir sur la margelle d'un puit...“ Philippe Sollers: *Le Parc*. Paris: Éditions du Seuil, 1961, S. 50. Zur deutschen Übersetzung vgl. ders: *Der Park*. Übers. von Elisabeth Schneider, Frankfurt a. M.: Fischer, 1963, S. 34. Zu den Arbeiten Sollers und *Le Parc* vgl. auch Malcom Charles Pollard: *The Novels of Philippe Sollers. Narrative and the Visual*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi (Faux titre, Bd. 90), 1994, insbes. S. 19–43.

⁹⁶ Roland Barthes: *Die Strukturalistische Tätigkeit* (1963). In: Günther Schiwy: *Der französische Strukturalismus. Mode, Methode, Ideologie, mit einem Textanhang*, Hamburg: Rowohlt, 1969, S. 153–158.

⁹⁷ Roland Barthes, *Die Strukturalistische Tätigkeit*, S. 154.

gleich als solches vollständig in den Bereich des Intelligiblen überführt, indem Intelligibilität, Künstlichkeit, Beliebigkeit usw. das strukturalistische Objekt relativieren als simulacres Ordnung bzw. Ordnung eines Simulacrum. Diese Ordnung bietet gleichwohl Raum für die Konstitution von Wert, von Sinn und Bedeutung, was die signifikante Tätigkeit selbst ist.⁹⁸ Vor den Überlegungen Barthes' der Grundzüge einer semiologischen Wissenschaft in der Tradition der saussureschen Linguistik, die in den Texten dieser Zeit präsent ist,⁹⁹ lässt sich im Begriff des Simulacrum als Term einer kritischen Funktion die tropologisch eröffnete Sprachkritik weiter zuspitzen, wobei es wichtig ist, die angedeutete relationale Wendung des Substanzbegriffs zu verfolgen, ohne ihn philosophisch überzustrapazieren. Die tropologische Sprachkritik knüpft sich ebenfalls eng an ein historisches Verständnis der strukturalistischen Unternehmungen als Folge eines ideologischen Bruchs im Übergang der Dominanz eines Symbolbewusstseins zu der eines Paradigmenbewusstseins innerhalb der Geschichte des Zeichens.¹⁰⁰

Die symbolische Zeichendimension ist für Barthes die der vertikalen Beziehung eines Signifikanten mit einem Signifikat. Er nennt das Beispiel des das Christentum symbolisierenden Kreuzes, wobei das *Bewusstsein* als Vertikalität mit Konsequenzen verbunden ist. Zum einen erscheint die Symbolbeziehung solitär bzw. als „Nebeneinander von Tiefenbeziehungen“, die lediglich auf einer signifikanten Ebene korrelieren, zum ande-

⁹⁸ Damit drängt sich die Frage des grundsätzlichen Verhältnisses von Strukturalismus und Kantianismus auf. Eine prägnante Differenzierung findet sich bei Bourdieu, der dieses als eine wesentliche Opposition des *Interesses* beschreibt. Während zweiterer, das erweist sich in Cassirers *symbolischen Formen*, das wiederum selbst ein ausgeprägtes strukturalistisches Interesse hegt, in einer poetischen Funktion zentriert ist, der schöpferischen Praxis der Werksetzung symbolischer Strukturformen, ist es ersterem nicht an der „generativen“ Produktion gelegen, sondern an der strukturalen Kohärenz und Logik des Werkes. In der Terminologie Bourdieus „interessiert er sich nicht für den *modus operandi*, sondern für das *opus operatum*.“ Wichtig für Bourdieu, und das lässt sich unmittelbar auf die Frage des Simulacrum übertragen, ist dabei, dass die Anlage von Systematik bzw. Kohärenz als Effekt und Simulativ zugleich, als nicht zufällig, die Ausübung einer strukturierenden und symbolischen Kraft bzw. Macht impliziert. Vgl. Pierre Bourdieu: *Über den Staat. Vorlesungen am Collège de France, 1989–1992*, hrsg. von Patrick Champagne u. a., übers. von Horst Brühmann und Petra Willim, Berlin: Suhrkamp, 2014, S. 301–303. In diesem Gedanken deutet sich an, dass die von Barthes besetzte *strukturalistische Tätigkeit* als selbst fragwürdige schöpferische Praxis bereits den engen theoretischen Rahmen eines reinen Strukturalismus gewissermaßen *aus* dessen Apologie als philosophische Relativierung überschritten hat.

⁹⁹ Vgl. Roland Barthes: *Das semiologische Abenteuer*. Übers. von Dieter Hornig, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 1441), 1988.

¹⁰⁰ Vgl. Roland Barthes: *Die Imagination des Zeichens* (1962). In: Ders.: *Am Nullpunkt der Literatur. Literatur und Geschichte. Kritik und Wahrheit*. Übers. von Helmut Schefel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 2471), 2006, S. 94–100.

ren als eine analogische Relation von Form und ihr untergründigem Gehalt. Das Paradigmabewusstsein verkehrt diese Auffassung, indem es die Bedeutungen in effektiver Abhängigkeit von Differenzen auf der Ebene der systematischen Signifikantenbeziehung versteht, womit, ganz analog zu Foucault, eine erhebliche Verschiebung der theoretischen Sprachauffassung, der Ontologie der Sprache statthat. Der Symbolbegriff, den Barthes hier zur Anwendung bringt, knüpft an Saussure und dessen Verwerfung des Symbols als allgemeinen Begriff des Zeichens, da es terminologisch wesentlich auf eine *natürliche* Verbindung von Signifikant und Signifikat gerichtet ist, die dem Kerngedanken der Arbitrarität als innere Unmotiviertheit zuwiderläuft und damit zugleich, aus der natürlichen Inhaltsbezogenheit, die Zeichenhaftigkeit des Zeichens selbst unterläuft.¹⁰¹ Im symbolischen Bewusstsein schwimmt diese symbolische Eigenheit mit einer allgemeinen Vorstellung des Zeichens als von seinem Gehalt bestimmt, welcher in der von ihm determinierten Form lediglich *diszipliniert* ist und als Grund des Zeichens verstanden wird. Dieser geht über die Semiologie einer immanenten Tiefendimension der Sprache hinaus und befördert konsequent die Suggestion einer Konvergenz des Signifikats mit einer natürlichen als äußeren Referenzialität wie die Vorstellung der Sprache als Modalität ihrer Repräsentation. Barthes spricht am Beispiel des Kreuzes von „Glaubensüberzeugungen, Werten und Praktiken“¹⁰². Diesen Überlegungen folgt in der *Strukturalistischen Tätigkeit* der Gedanke einer *substanziellen* Analogie, dort im Bild der realistischen Kunst,¹⁰³ in der die Vorstellung eines *natürlichen* Signifikats überspitzt wird, sowohl hinsichtlich der „Materialität“ des formalen Ausdrucks als auch seiner mittelbaren, mimetischen, die Zeichenhaftigkeit unterminierenden Bezogenheit auf die natürliche Welt. Dieses Modell der analogischen Repräsentation bildet den semiologischen Gegenbegriff des paradigmatischen Bewusstseins¹⁰⁴ der strukturalistischen Praxis.

¹⁰¹ Vgl. Ferdinand de Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, S. 79 ff.

¹⁰² Roland Barthes, *Die Imagination des Zeichens*, S. 95.

¹⁰³ Vgl. Roland Barthes, *Die Strukturalistische Tätigkeit*, S. 154.

¹⁰⁴ Für Barthes liegt in der *Imagination des Zeichens* die Fortsetzung des Paradigmabewusstseins wiederum auf der Ebene des Syntagmatischen, dem komplexen diskursiven Verhältnis zwischen den Zeichen, das seinerseits das geringste Interesse an der Bedeutung besitzt. Vgl. Roland Barthes, *Die Imagination des Zeichens*, S. 97 f.

Auch diese fasst Barthes als mimetisch, allerdings unterliegt ihre *Mimesis* den Konsequenzen der Verschiebung der Frage auf die signifikanten als differenziellen Bedingungen der Bedeutung. Diese als Frage der *Funktion* erfordert ein entsprechendes funktionales Objekt, welches, da wiederum nur als intelligibles verfügbar, darin stimmen die strukturalistischen Unternehmungen unabhängig ihrer disziplinären Ordnung überein, einer Transformation des *natürlichen* Objekts bedarf, seiner funktionalen Rekomposition als Bedingung der reflexiven und spekulativen Tätigkeit. Damit kommt ein weiterer zentraler Komplex in Barthes' Denken zur Geltung, worauf zurückzukommen sein wird, denn diese (Re)Komposition ist ebenfalls und ohne *technischen* Unterschied Bedingung und Praxis der *künstlerischen* Tätigkeit. In dieser Fassung des Strukturalismus als Term der kritischen als einer poetischen Funktion erweist sich der Umgang mit der phänomenalen Welt als Objekt als ein Resultat differenzieller Praxis, das „substanziell“ gerade nicht mit dem *Realen* zusammenfällt bzw. dieses für die Frage der *Bedeutung* lediglich eine eingeschränkte ideologische Relevanz besitzt und an dessen Stelle das Simulacrum als wesentliche *substanzielle* bestimmte Form der Welt tritt. Was Barthes in diesem Aufsatz andeutet, ist die Tragweite dieses Gedankens für den Menschen selbst in der Funktion des Akteurs innerhalb einer formalen Dynamik. Er fasst diesen als den *Homo significans* als das eigentliche Objekt der strukturalistischen Forschung aus der Konsequenz der mittelbaren Bindung der Bedeutungsfunktion an den Menschen als Subjekt der Formschöpfung.¹⁰⁵ Zum einen findet sich hier also durchaus eine vorsichtige Erweiterung der Arbitraritätsthese um den Gedanken einer *äußeren* Motivation, zum anderen richtet sich diese, auch wenn der Anschein entstehen könnte, mitnichten gegen die Kritik eines auktorialen Signifikats, die in aller Deutlichkeit der *Tod des Autors* einige Jahre später in bewusster Überspitzung und mit einiger Wirkungskraft versehen vorbringt,¹⁰⁶ sondern ist vielmehr als deren sprachphilosophische Ausdifferenzierung zu verstehen.

¹⁰⁵ Vgl. Roland Barthes, *Die Strukturalistische Tätigkeit*, S. 154–157.

¹⁰⁶ Vgl. Roland Barthes: *Der Tod des Autors* (1968). In: Ders.: *Das Rauschen der Sprache. Kritische Essays IV*, übers. von Dieter Hornig, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 1695), 2006., S. 57–63.

Diese lässt sich vor dem Hintergrund der Kritik Benvenistes an Saussure ermessen,¹⁰⁷ welche dieser, ein zudem für Barthes überaus wichtiger Theoretiker, aus der Perspektive der Linguistik als formale Wissenschaft verfasst. Benvenistes Einwand zielt auf Saussures Integration der *Realität* bzw. die *substanzielle* Definition, die im Arbitraritätsbegriff zur Geltung kommt und eine Unschärfe verursacht, welche aus der Überschneidung von Vorstellung und Darstellung des realen Gegenstands den eigenen Anspruch der Definition des Zeichens unterminiert, die formale Verbindung von Vorstellung [*concept*] und lautlicher Einheit, Signifikat und Signifikant, denn innerhalb dieser Relation erweist sich die Verbindung als *notwendig* und nicht arbiträr, da eben keine leeren Formen vorstellbar sind.

Anwendbar bleibt das Konzept der Arbitrarität dagegen in der *phänomenalen* bzw. *materiellen* Beschreibung des Verhältnisses von Zeichen und Sache, wobei es der Linguistik zunächst eine thetische Ausklammerung des metaphysischen Problems des Verhältnisses von Geist und Welt ermöglicht, das sich für sie in der Übereinstimmung von Sprache und Welt im Sprechen stellt. Als Arbitrarität beschreibt Benveniste im Sinne Saussures dieses Verhältnis als *objektive Motivation* [*motivation objective*] der Bezeichnung, die sich zugleich als veränderlich *und* unveränderlich erweist aufgrund der temporalen Instabilität symbolischer Konventionalisierung. Dieses außerlinguistische Problem der *Bedeutung* ergänzt Benveniste um die Frage des *Wertes*, dem ebenfalls bei Saussure eine äußere objektive Referenzialität wesentlich ist, die jedoch in seiner Fassung als Attribut der Form nicht haltbar bleibt. In der Konsequenz erfolgen auch hier innerhalb der Konzeption des Zeichens der notwendige Ausschluss einer substanziellen Arbitrarität und deren Ersetzung durch einen formalen Charakter notwendiger Relativität systematischer Oppositionen.

2.2.2 Das Simulacrum Klossowskis im Zeichen des *circulus vitiosus*

Es scheint lohnenswert, das begriffliche Potenzial des Simulacrum, das sich in diesen Überlegungen andeutet, noch etwas weiterzuverfolgen, zum einen hinsichtlich der theoretischen Schlüsselstellung für die philo-

¹⁰⁷ Vgl. Émile Benveniste, Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, S. 61–68.

sophischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts, zum anderen und darauf unmittelbar aufbauend im Hinblick auf das Problem des Mythos selbst – nicht zu Unrecht identifiziert de Man im *Simulacrum* das, was Barthes Mythos nennt.¹⁰⁸ Eine für die weitere Funktionalisierung des Begriffs grundlegende Auseinandersetzung, die zudem in direktem Zusammenhang mit Nietzsche steht, findet sich bei Pierre Klossowski und insbesondere in dessen für die poststrukturalistische Nietzsche-Rezeption maßgebliche Arbeit *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*.¹⁰⁹ Im Folgenden kann es nicht darum gehen, dieser bemerkenswerten Studie in ihrer Gesamtheit gerecht zu werden. Es muss genügen, die hier wichtigen theoretischen Gedanken herauszugreifen, wobei im Hinterkopf zu behalten ist, dass es in dieser virtuosen Arbeit oftmals Klossowski selbst ist, der mit Nietzsches Stimme spricht. Wenn Foucault das *simulacrum* des 16. Jahrhunderts als die falsche Ähnlichkeit aus dem Zwist von Gott und Teufel gegenüber dem *consensus* der Welt beschreibt, der sich in der Ordnung der Ähnlichkeiten manifestiert,¹¹⁰ ist es Nietzsche, der die Legitimität dieses *consensus* als das Prinzip der Ähnlichkeit dekonstruiert.

Vor dem Hintergrund der Problematik einer unhintergehbaren kulturellen Abhängigkeit konzipiert Klossowski einen *Teufelskreis* im Denken Nietzsches, wonach die Lehre der Ewigen Wiederkunft zugleich die Dominanz einer lebensunterdrückenden Werte-Kultur stabilisieren als auch zu einer ursprünglichen, triebhaften produktiven Spontaneität¹¹¹ jenseits der Werte-Kultur hinleiten kann. Eine Befreiung von der Kultur im Sinne einer Durchbrechung des *circulus vitiosus* scheint nur durch zwei extreme Optionen möglich: einerseits durch das Vergessen dank des notwendigen Unbewussten des Lebens, der Hingabe an immerwährende Wiederkunft, andererseits durch die mit dem Willen zum Unbewussten ver-

¹⁰⁸ Vgl. Paul de Man: Roland Barthes and the Limits of Structuralism. In: Burt, E. S. u. Vanpée, Janie (Hrsg.): *Reading the Archive: On Texts and Institutions*. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press (Yale French studies, 77), 1990, S. 177–190.

¹⁰⁹ Pierre Klossowski: *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*. Mit einem Supplement und einem Nachwort von Gerd Bergfleth, übers. von Ronald Vouillé, München: Matthes & Seitz (Batterien, Bd. 24 vielm. 29), 1986.

¹¹⁰ Vgl. Michel Foucault: *Nietzsche, Freud, Marx* (1967). In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Band 1, 1954–1969, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, übers. von Michael Bischoff, Hans-Dieter Göndek und Hermann Kocyba, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001, S. 727–743, hier: S. 728f.

¹¹¹ Vgl. Pierre Klossowski, *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*, S. 84.

bundene geistige Klarheit über die Wiederkunft *als* Veränderung.¹¹² Diese Optionen scheinen einander in Antinomie unversöhnlich gegenüberzustehen, der Klossowski eine an Nietzsche entwickelte Konzeption eines produktiven Nihilismus entgegensetzt.

Hat er nicht immer kaum weniger stark hervorgehoben, daß wir nur erst durch das Wissen, *nicht frei zu sein, dahin gelangen, unsere Knechtschaft zu überwinden?* Daß wir nur durch das *Wissen*, reine Mechanismen und Automaten zu sein, an Spontaneität gewinnen? Einerseits sind *Vergessen* und *Bewußtlosigkeit* zum Leben *notwendig*; andererseits beinhaltet der „Wille zur Bewußtlosigkeit“, da er ein *Wille* ist, ein Bewußtsein über die Voraussetzungen unseres Daseins: eine unlösbare Antinomie. Aber, „*das Leben selbst erfand diesen schweren Gedanken* (der Ewigen Wiederkunft); *es will seine höchste Schranke überwinden*“.¹¹³

In einer späteren Rückschau konzentriert Klossowski seine Nietzscheinterpretation um das *Komplott* Nietzsches gegen das Einverständnis von institutioneller Moral und Darwinismus durch die Abschaffung des Identitätsprinzips, d.h. der Abschaffung der Aktivität der Machträger im *circulus vitiosus* als Bedeutungslosigkeit unendlicher Wiederholung, deren Sichtbarmachung der fiktiven, utopischen Macht des Künstlers als *terroristische Handlung* entspringt, der Sichtbarmachung von Sinn und Zweck als bloße ewige *Wiederkehr des Gleichen*. Die einzige Möglichkeit der Wertsetzung, das entspricht Klossowskis Konzeption des *Willens zur Macht*, entspringt damit aus der aktiven Schöpfung in der Mystifikation des Lebens durch sich selbst, wobei diese *Umwertung der Werte* im Sinne eines *Deliriums* der Unvernunft gegen den Wert der herrschenden Vernunft nicht auf einen praktischen Erfolg gerichtet sein kann, sondern lediglich auf ein Sichtbarmachen des herrschenden Zustands, da die Wertschöpfung sich durch die gleichsame Erschöpfung ihrer moralischen Ressourcen zugleich immer selbst schon auf ihre Entmythisierung, ihre Nivellierung im Zeichen des *circulus vitiosus* zubewegt, die Reaktion, dem absoluten Autonomwerden der Produktion als pathologisch.¹¹⁴ In dieser dichten Fassung deutet sich an, in welcher Weise Klossowski die Frage nach der Möglichkeit des authentischen und kritischen Denkens in seiner eigenwilligen Fassung der Ewigen Wiederkunft Nietzsches

¹¹² Vgl. ebd., S. 89 f.

¹¹³ Ebd., S. 90. Hervorhebungen im Original.

¹¹⁴ Vgl. Pierre Klossowski, Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, S. 404–415. Dieser als Supplement in der deutschen Übersetzung angefügte Text ist in der französischen Ausgabe nicht enthalten und als Aufsatz erschienen. Vgl. Pierre Klossowski u.a.: Circulus vitiosus. In: Maurice de Gandillac et Bernard Pautrat (Hrsg.): Nietzsche aujourd'hui? 10/18, 1. Intensités, Union Générale d'Éditions: 1973, S. 91–103.

zentriert, die sich unmittelbar an den mit Nietzsche entworfenen Gedanken des selbstbewussten Spielers anknüpfen lässt. Dessen Pointierung durch Klossowski lässt sich als eine konsequente Fortsetzung der Dynamik des tragischen Widerstreits der *Geburt der Tragödie* in den weiteren Denkfiguren Nietzsches verstehen, formuliert als eine Ahnung der frühen Schriften, dass sich die Möglichkeit geistiger Klarheit nur in gleichzeitiger Bejahung der Umnachtung vollziehen kann.¹¹⁵

Richtet sich Nietzsches Aufmerksamkeit auf die Möglichkeit eines Wiedererlangens der authentischen, triebhaften Spontaneität, ist dieses nur innerhalb der Gesetze der Ewigen Wiederkehr als Modalität des Daseins realisierbar. Zunächst entspricht die Wiederkehr dabei der Ordnung der Erhaltung der Kohäsion als Haupttrieb des Menschen, der Versicherung bzw. Selbsterklärung der Identität aus der Wiederkehr des Gleichen.¹¹⁶

Die Vernunft dieser Wiederkehr im *circulus vitiosus* ist es dann allerdings, die den Menschen zugleich in den Nihilismus drängt.

An sich klar ist aber, daß Vorstellen nichts Ruhendes ist, nichts Sich selber Gleiches Unwandelbares: das Sein also, welches uns einzig verbürgt ist, ist wechselnd, nicht-mit-sich-identisch, hat Beziehungen (Bedingtes, das Denken muß einen Inhalt haben, um Denken zu sein). – Dies ist die Grundgewißheit vom Sein. [...] Nun behauptet das Vorstellen gerade das Gegentheil vom Sein! Aber es braucht deshalb nicht wahr zu sein! Sondern vielleicht ist dies Behaupten des Gegentheils eben nur eine Existenzbedingung dieser Art von Sein, der vorstellenden Art! Das heißt: es wäre das Denken unmöglich, wenn es nicht von Grund aus das Wesen des esse verkennte: es muß die Substanz und das Gleiche behaupten, weil ein Erkennen des völlig Fließenden unmöglich ist, es muß Eigenschaften dem Sein andichten, um selber zu existieren. [...] Kurz: was das Denken als das Wirkliche faßt, fassen muß, kann der Gegensatz des Seienden sein!¹¹⁷

Dieses Fragment Nietzsches von 1881 beschreibt den wesentlichen Selbstwiderspruch, in dem er den Menschen verortet und den Klossowski in die Sehnsucht der Überschreitung der Identität im eigentlichen Wesen des Denkens wie die damit einhergehende Angst ihres Verlustes führt.¹¹⁸

Aus der Perspektive Klossowskis zeichnen sich zwei Formen des Nihilismus ab. Der Nihilismus des christlichen Abendlandes besteht in der Zurückweisung des Lebens selbst. Negiert wird das Denken als tragisches Denken der Differenz, des nicht Identischen, und damit der Bejahung des verbürgten Seins. Es ist ein Wille zum Nichts in dem Sinne am

¹¹⁵ Vgl. Pierre Klossowski, Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, S. 11 f.

¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 194 ff.

¹¹⁷ Friedrich Nietzsche, KSA 9, S. 570.

¹¹⁸ Vgl. Pierre Klossowski, Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, S. 156.

Werk, dass das Dasein im Namen einer äußeren Moral entwertet wird.¹¹⁹ Diese Negation der Differenz entspricht dem hauptsächlichsten Gattungstrieb,¹²⁰ der Notwendigkeit eines Konsens, eines *Realitätsprinzips*, das die Bedingungen des gesellschaftlichen Fortbestands institutionalisiert und damit zugleich ein Instrument der Macht darstellt, einer spezifischen Identität und Moral. Die originelle Interpretation, die Klossowski mit Nietzsche dem Realitätsprinzip entgegenhält, ist die der Ewigen Wiederkehr als Prinzip der Pluralität.¹²¹ Dieses entspringt der Struktur des Denkens selbst, dessen Bejahung als Denken der Differenz ein ekstatisches Moment beinhaltet: Was wiederkehrt, was sich offenbart, ist ein je Anderes, das Ich als ein Differentes. Die ekstatische Erfahrung Nietzsches wird so in der Figur des *circulus vitiosus* zu einem aktiven, produktiven Nihilismus der Abschaffung der Identität und des selbstidentischen Subjekts im fortwährenden Durchlaufen unterschiedlicher Individualitäten.¹²² Ein vertieftes Verständnis für Klossowskis Konzeption des produktiven ästhetischen Nihilismus schafft der Einbezug der Begriffe des Simulacrums und des Phantasmas. Die Erhaltung des Daseins als Dasein und nicht als Sklaventum unter dem Joch einer lebensfeindlichen Wertekultur erweist sich als von einer *Praxis* des Simulacrums getragen, der Erfindung von neuen Phantasmen.¹²³ Verständlich wird diese Praxis aus der Rolle des Philosophen bei Nietzsche, die in der politischen *Mystifikation* liegt, der Formschöpfung aus dem Willen zur Macht. Statt dem Trieb zur Macht nachzugeben und das Gedachte zu Regeln des Denkens zu institutionalisieren, zu metaphysischen oder ontologischen Prinzipien, erfolgt eine Ausdehnung des positiven Falschen als Bedingung jeder künstlerischen

¹¹⁹ In Deleuzes Strukturierung folgt dem *negativen* Nihilismus des jüdisch-christlichen Bewusstseins der *reaktive* Nihilismus des europäischen atheistischen Bewusstseins, der Tötung Gottes im entwerteten Leben und seiner Ersetzung durch das reaktive Leben, und diesem der *passive* Nihilismus des buddhistischen Bewusstseins, der Hedonismus des reaktiven Lebens. Vgl. Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, S. 161–170.

¹²⁰ „Sich einordnen, leben wie der „gemeine Mann“ lebt, gut und recht halten, was er recht hält: das ist die Unterwerfung unter den Herdeninstinkt.“ Friedrich Nietzsche, KSA 13, S. 286

¹²¹ Bergfleth merkt zu Recht an, dass diese Interpretation nur bedingt mit Nietzsches Schriften vereinbar ist, die durchaus die Ewige Wiederkehr als die eines identischen Ich aufgreifen. Vgl. Pierre Klossowski, Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, S. 440 ff.

¹²² Vgl. ebd., S. 144.

¹²³ „Heran mit den schönen Trugbildern! Seien wir Betrüger und Verschönerer der Menschheit! Thatsache, was eigentlich ein Philosoph ist.“ Friedrich Nietzsche, KSA 11, S. 700.

Tätigkeit auf die Probleme des Daseins allgemein. Die Mystifikation entpuppt sich nicht nur als Praxis der Macht, sondern jenseits davon als Grundlage der Existenz. Die Dynamik des darin wirkenden Willens liegt in der Zirkularität von *Entmystifizierung* und *Remystifizierung*. Erstere ist nicht nur gelehrte Tätigkeit, sondern begünstigt die kreative Leistung neuer Mystifizierungen, mit denen neue Lebensbedingungen und Werte geschaffen werden.¹²⁴ Der Wille zur Wahrheit richtet sich nicht auf das Realitätsprinzip und seine Identität, das hieße gerade den Verlust der Kraft zur Fiktion, sondern auf die Kunst der *Interpretation*.¹²⁵ Der Erhaltung des Daseins in der Erdichtung entspricht die Notwendigkeit eines unaufhörlichen Produktionsprozesses, der durch ein Wechselspiel von Simulacrum und Phantasma gekennzeichnet ist. Um die Bedeutung dieser Verschränkung zu erfassen, ist es notwendig das Phantasma Klossowskis in seiner *semiotischen* Konzeption zu betrachten.

Das Semiotische ist bei Klossowski nicht mit dem Begriff einer allgemeinen Zeichentheorie zu verwechseln, sondern zielt auf das spezifische generative Verhältnis von Trieb- und Subjektstrukturen. Darin zeigt sich eine bemerkenswerte Nähe zu Julia Kristeva und der fünf Jahre später erscheinenden *Revolution der poetischen Sprache*, welche allerdings keinen Bezug zu Klossowski herstellt. Ohne diese Verbindung zu überstrapazieren, vermag ein kurzer Blick auf Kristevas Konstruktion ein Verständnis Klossowskis zu begünstigen. Auch sie zielt auf das Problem des Subjekts, genauer auf das seiner *thetischen* Setzung unter den Voraussetzungen zugrundeliegender Triebstrukturen. Dabei bildet das *Semiotische* die psychosomatischen Modalitäten des Sinnprozesses, die noch vorsymbolische Triebartikulation. Kristeva spricht von der semiotischen *chora*, die noch vor jeder Identität und Zeichensetzung den Raum der Geburt des Subjekts konstituiert. Dabei bilden in Stasen fixierte Triebbildungen das Material – Stimmen, Gesten, kinetische Einheiten usw. –, das

¹²⁴ Vgl. Pierre Klossowski, Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, S. 207f.

¹²⁵ „Der Glaube, daß die Welt, die sein sollte, ist, wirklich existiert, ist ein Glaube der Unproduktiven, die nicht eine Welt schaffen wollen, wie sie sein soll. Sie setzen sie als vorhanden, sie suchen nach Mitteln und Wegen, um zu ihr zu gelangen. – „Wille zur Wahrheit“ – als Ohnmacht des Willens zum Schaffen [...]. Fiktion einer Welt, welche unseren Wünschen entspricht, psychologische Kunstgriffe und Interpretationen, um alles, was wir ehren und als angenehm empfinden, mit dieser wahren Welt zu verknüpfen. „Wille zur Wahrheit“ auf dieser Stufe ist wesentlich Kunst der Interpretation [...]. Friedrich Nietzsche, KSA 12, S. 365f.

aus seiner Diskontinuität metonymisch, metaphorisch organisierbar und artikulierbar wird.¹²⁶

Wichtig ist im Hinblick auf Klossowski diese Zwischenstellung des Semiotischen, das als *präthetisch* dem Subjekt und der Bedeutung vorausgeht, das es produziert und zugleich dem Produkt fremd bleibt; das auf das Zeichen von etwas verweist, der *verhüllten* Transzendenz des thetischen Bewusstseins.¹²⁷ Auch bei Klossowski liegt das Phantasma an der Grenze des Umschlags des Triebs in Denken. Das problematische Verhältnis der *cogitatio* der Ichsetzung zu ihrem Präthetischen zeigt sich dort als das der (thetischen) Kohärenz/Inkohärenz von triebhaft bewegtem Träger und bewegendem Trieb. Dabei bleibt das Verhältnis von Intellekt und Trieb instabil. Zum einen widersetzt sich die Kraft des Intellekts der Triebentladung und konstituiert darin eine Inkohärenz zwischen sich und dem konträren Trieb bzw. eine Kohärenz mit sich selbst als Träger in der Neuordnung der Triebkräfte, zum anderen *verspürt* sie eine Kohärenz des Triebzustands mit sich selbst, die wiederum der Kohärenz des Trägers mit sich als Intellekt entgegenläuft. Diese „paradoxe Existenz“ des Triebes als Produkt der Transformation aus der Ablehnung durch den Gegentrieb des Intellekts, der in Abhängigkeit *dieses* Triebs den Träger konstituiert, bildet den Ausgangspunkt des Phantasmas. „Das Phantasma – die phantastische Kohärenz des Trägers mit einem bestimmten Trieb – entsteht also an dem *Grenzpunkt*, an dem dieser Trieb *in Denken (dieses Triebes)* umschlägt [...]“¹²⁸ Das Phantasma bildet an der Stelle des Umschlags die Bedingung der intellektuellen Erscheinung, des potenziellen Wollens des Triebes. Allerdings steht es damit immer auch schon an der Schwelle zur Sprache, seiner Transformation in eine *formulierte* Idee zur Denkbarkeit für einen anderen Intellekt. Zugleich entsteht an dieser Stelle das Simulacrum, die sprachliche Simulation dessen, was das Phantasma sagen will.¹²⁹

Wenn das Phantasma in jedem das ist, was aus ihm einen Einzelfall macht, dann kann der Einzelfall sich gegen die *institutionelle* Signifikation [...] nur wehren, indem er sich auf ein Simulakrum bezieht, also auf etwas, das sowohl als sein Phantasma *gilt* als auch ein betrügerischer Austausch zwischen dem *Einzelfall* und

¹²⁶ Vgl. Julia Kristeva, Die Revolution der poetischen Sprache, S. 32 ff.

¹²⁷ Vgl. ebd., S. 50.

¹²⁸ Pierre Klossowski, Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, S. 397, Hervorhebungen im Original,

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 395–399.

der *herdenmäßigen* Allgemeinheit. Und dieser Austausch ist *betrügerisch*, weil die Allgemeinheit ebenso wie der Einzelfall es so *will*: der Einzelfall *verschwindet* als solcher, sobald er *bezeichnet*, was er *für sich ist*; was dem Individuum seine Intelligibilität sichert, ist sein *Gattungswesen*. Es verschwindet nicht nur als solches, wenn es sich selber sein Phantasma formuliert, da es das nur mit Hilfe *instituiertes Zeichen* kann – sondern es kann sich nur dann durch diese Zeichen rekonstituieren, wenn es sich gleichzeitig dem entzieht, was in ihm *intelligibel* und somit austauschbar wird.¹³⁰

In diesem wichtigen Gedanken macht Klossowski die Sprache selbst zu einem Simulacrum der intellektuell unverfügbaren Singularität des Ich, bei dem der Widerstand des *Realen* in dessen moralischen Kategorien insofern aufgehoben ist, als die Kategorie der Wahrheit gegenüber dem Simulacrum keine institutionelle Gewalt besitzt, solange dieses nicht selbst als Idee institutionalisiert ist. In seiner Auseinandersetzung mit der Malerei in *Die Ähnlichkeit*¹³¹ nimmt Klossowski eine wichtige Konturierung dieses Gedankens des Simulacrums im Kontext des Stereotyps vor. Sie basiert darauf, dass das Simulacrum einerseits in seiner Funktion gegenüber dem Unsagbaren als a) Imitation des im Phantasma Erfassten b) dessen Gegenwart *exorziert*, andererseits *für* diese Imitation der konventionellen Stereotypen des Sagbaren bedarf. Dadurch ergibt sich die eigentümliche zirkuläre Struktur, in der die Konvention des herrschenden Stereotyps Bedingung und Zeichen der Imitation ist und zugleich deren Resultat als Residuum vorangehender und inzwischen erstarrter und verallgemeinerter phantasmatischer Simulacren.¹³²

Unter diesen Ausführungen gewinnt die Rolle des *betrügerischen* Künstler-Philosophen Nietzsches weitere Kontur und es wird daran deutlich, in welcher Weise die Praxis der (Re)Mystifikation mit dem existenziellen Dasein verschlungen bleibt. Von der initialen Selbstsetzung im Simulacrum des Triebphantasmas ausgehend eröffnet die existenzielle Dynamik des *circulus vitiosus* innerhalb seiner Struktur sowohl die Möglichkeit eines passiven, dem Dasein zugunsten daseinsfremder Werte entsagenden wie eines aktiven, produktiven, entmystifizierend-

¹³⁰ Ebd., S. 398f., Hervorhebungen im Original.

¹³¹ Vgl. Pierre Klossowski: *Die Ähnlichkeit* (La ressemblance). Übers. von Walter Seitter, Bern/Berlin: Gachnang & Springer, 1986.

¹³² Vgl. ebd., S. 79–87. Was sich in der schöpferischen Zirkularität der Mythisierung bereits andeutet, spätestens an dieser Stelle lässt sich eine erstaunliche Nähe der theoretischen Figuren Nietzsches in der Pointierung Klossowskis zu den späteren Arbeiten Ricœurs ausmachen, insbesondere dessen Metapherntheorie wie ihre Ausgestaltung als narrative Theorie und Identitätsphilosophie.

mystifizierenden Nihilismus, der je auf die Struktur zurückwirkt. Zum einen steuert der Mensch aus seinem *Herdeninstinkt*, der Gattungserhaltung in ihrer sozialen und sprachlichen Verfasstheit, auf eine Passivität zu, d.h. eine Erhaltung dessen, was sich aus den verfestigten Fiktionen der Phantasmen als Moralformen instituiert hat, die eine Stabilität des Indifferenten als Funktion der Gattungserhaltung sichern, zum anderen erweist sich dieser Stillstand selbst als *Entartung*, da im Mangel neuer Simulacren und der Paralyse der vorhandenen als solchen in der *Idee* das initiale Moment der intellektuellen Beherrschung und Beherrschbarkeit des Triebes in *seinem* Phantasma mangels der vermittelnden Instanz der Kohärenz außer Kraft gesetzt ist. Als Symptome dieser Degeneration führt Klossowski den Naturalismus und die wissenschaftliche Objektivität an,¹³³ in denen der Intellekt in einer konsequenten „falschen“ Verkehrung selbst zum Phantasma erstarrt, das die Leerstelle des fehlenden simulacren Triebphantasmas kompensiert, dabei aber im Verlust der intelligiblen Verfügbarkeit der Triebintensität und in reinem Selbstbezug seinem Wesen widerspricht.¹³⁴ Dieser Dynamik des Nichts im *circulus vitiosus*¹³⁵ entgeht der Mensch nur in der unaufhörlichen *Praxis* des Si-

¹³³ Bezüglich des Begriffs des Naturalismus ist anzumerken, dass dieser bei Nietzsche auch in gänzlich anderer Konnotation verwendet ist. So schreibt er in der *Götzen-Dämmerung*: „Jeder Naturalismus in der Moral, das heisst jede gesunde Moral ist von einem Instinkte des Lebens beherrscht, – irgend ein Gebot des Lebens wird mit einem bestimmten Kanon von „Soll“ und „Soll nicht“ erfüllt, irgend eine Hemmung und Feindseligkeit auf dem Wege des Lebens wird damit beigebracht. Die widernatürliche Moral, das heisst fast jede Moral, die bisher gelehrt, verehrt und gepredigt worden ist, wendet sich umgekehrt gerade gegen die Instinkte des Lebens, – sie ist eine bald heimliche, bald laute und freche Verurtheilung dieser Instinkte.“ Friedrich Nietzsche, KSA 6, S. 85.

¹³⁴ Vgl. Pierre Klossowski, Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, S. 208f.

¹³⁵ Eine gewisse Vollendung dieses Nichts manifestiert sich für Nietzsche im *Nirvana* des passiven Nihilismus des Buddhismus, „Sein und Nichts ist da identisch“ (Friedrich Nietzsche, KSA 11, S. 490). Dementsprechend basiert auch sein Einwand gegen Schopenhauer vorrangig auf einem Widerstand gegen die Lebensfeindlichkeit. Die Ablehnung des (christlichen) Mitleids, die unter Begriffen der Entwicklung als Selektion und des Willens zur Macht auf den ersten Blick leicht einen bitteren Beigeschmack erhält, erscheint unter Berücksichtigung des wesentlichen Selbstwiderspruchs im Herdeninstinkt theoretisch schlüssig und in Anbetracht der produktiven Praxis, in der die Handlung selbst entscheidenden Vorrang vor einem Inhalt oder deren Exklusivität besitzt, vielmehr als die von Nietzsche insistierte Lebensbejahung. „Man sagt nicht ‚Nichts‘: man sagt dafür ‚Jenseits‘; oder ‚Gott‘; oder ‚das wahre Leben‘; oder Nirvana, Erlösung, Seligkeit... Diese unschuldige Rhetorik aus dem Reich der religiös-moralischen Idiosynkrasie erscheint sofort viel weniger unschuldig, wenn man begreift, welche Tendenz hier den Mantel sublimier Worte um sich schlägt: die lebensfeindliche Tendenz. Schopenhauer war lebensfeindlich: deshalb wurde ihm das Mitleid zur Tugend.“ (Friedrich Nietzsche, KSA 6, S.174) Wichtig ist für Nietzsche, das ist zu betonen, dass der Einsicht immer zugleich auch das Potenzial des Widerstands innewohnt. „[S]ei es, dass wir uns vor dem Schmerz in jenes orientalische Nichts zurückziehn – man heisst es Nirvana

mulacrums als bewusster Reproduktion des Phantasmas in Aufrechterhaltung seiner triebhaften Interpretation. Ein wichtiger Aspekt, das betont Klossowski, liegt darin, dass die Erfindung des Simulacrums eines Bewusstseins dieser Prozesse bedarf.¹³⁶ Erst damit ist gewährleistet, dass die *Remystifikationen* eines aktiven Nihilismus neue Lebensbedingungen entwerfen, die zugleich den Bedingungen des Lebens gerecht bleiben und das Phantasma als nicht-intelligibles Zeichen der Rekonstruktion der Triebintensitäten erhalten.¹³⁷

Aber für sich genommen, hat das Phantasma außerhalb der Zeit und den Dimensionen des Intellekts nichts zu sagen: es ist eine Monstrosität, die nur durch ihre Ausgrenzung als etwas Unverständliches Konturen bekommt. Was sich für den Intellekt als Zusammenhang – von Ursache und Wirkung – darstellt, ist für das Phantasma unmittelbar: eine Geste, eine Handlung oder ein Ereignis – wobei das Phantasma ein Residuum ist, das gleichzeitig die Bedeutung einer Geste, einer Handlung oder eines vergangenen oder künftigen Ereignisses hat. Daher gibt es nur einen einzigen Vermittler für das, was das Phantasma sagen «will», nämlich die Kunst, die mit ihren herkömmlichen Mitteln in ihren Darstellungen die Triebintensitäten rekonstituiert, die zur Bildung des Phantasmas geführt haben. Das Simulakrum ist ein Zugeständnis des Intellekts an die Kunst: eine *spielerische* Aufhebung des Realitätsprinzips.¹³⁸

Die Schwierigkeit, welche die tragische Verfasstheit des Menschen widerspiegelt und die eine Fülle von Diskrepanzen offenlegt, besteht im Verhältnis der Kunstpraxis als solcher zum Haupttrieb der Gattungserhaltung, die Klossowski adäquat als ein Aufeinandertreffen zweier Willen zur Macht beschreibt.¹³⁹ Auch wenn die Kunstpraxis auf die Subversion des Realitätsprinzips in der Erkenntnis dessen als solches ausgerichtet ist, vollzieht sie ihre schöpferische Tätigkeit doch notwendig innerhalb der (formalen) Grenzen desselben, sie bleibt spielerisch. Ist sie durchaus in der Lage, diese Grenzen zu verschieben – darauf richtet sich ihr Wille –, ist eine Überschreitung in vollem Wortsinn gleichwohl *undenkbar*. In dieser Konstellation bedeutete das, die Möglichkeit einer prätchetischen Vernunft anzunehmen, einer Trieb- bzw. phantasmatischen Sprache. Diese Paradoxalität, durchaus in einem logischen Sinne gedacht, führt vor,

–, in das stumme, starre, taube Sich-Ergeben, Sich-Vergessen, Sich-Auslöschung: man kommt aus solchen langen gefährlichen Uebungen der Herrschaft über sich als ein anderer Mensch heraus, mit einigen Fragezeichen mehr, vor Allem mit dem Willen, fürderhin mehr, tiefer, strenger, härter, böser, stiller zu fragen als man bis dahin gefragt hatte.“ Friedrich Nietzsche, KSA 3, S. 350.

¹³⁶ Vgl. Pierre Klossowski, *Die Ähnlichkeit*, S. 84. Entwickelt im Kontext des Stereotyps ist der Gedanke ohne weiteres auf Nietzsche übertragbar.

¹³⁷ Vgl. Pierre Klossowski, *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*, S. 209f. „Außer den im wesentlichen *Phantasmen erzeugenden Trieben* gibt es nichts anderes.“

¹³⁸ Ebd., S. 210.

¹³⁹ Vgl. ebd., S. 212.

welche Willen hier kollidieren. Auf der einen Seite der Wille der Erhaltung der Existenz als der einer kollektiven Moral, der Sozialität und Identität, der formalen Integration, auf der anderen Seite der Wille der absoluten Lebensbejahung, der Individualität, der bereit ist, das thetische *ego* der authentischen Spontaneität der Triebentfaltung zu unterwerfen und sich in äußerster Konsequenz an die Schwelle von Chaos und völliger geistiger Umnachtung zu begeben.

2.2.3 Täuschung, Schöpfung und das Problem der Referenz

Angesichts dieser Willenskollision drängt sich leicht die Assoziation mit Nietzsches früher Schrift *Geburt der Tragödie* bzw. eines dialektischen Wechselspiels des Dionysischen und Apollinischen auf. Eine einfache Identifikation der Polarität der Willenskonzeptionen und des dialektischen Verhältnisses der vergöttlichten Prinzipien apollinischer Individuation und Stabilität und dionysischer Ureinheit ist jedoch nicht ohne weiteres denkbar. Als Möglichkeit vorbereitet wird sie erst in der Integration des Sokratischen als theoretische Antithese des Dionysischen im Sinne einer Nachfolgeschaft des Apollinischen¹⁴⁰ und, wie es Deleuze in geistiger Nähe zu Klossowski hervorragend ausarbeitet, als Tragisches vollständig erst in der von der *Geburt der Tragödie* noch nicht antizipierten Entgegensetzung des zerstückelten Dionysos als Symbol der *differenziellen* Bejahung des Seins und Christus als der Gestalt des Nihilismus, der äußersten Negation des ästhetischen Werts.¹⁴¹

Auch in anderer Hinsicht erweist sich das frühe Werke noch nicht als Gegenstück zur aufgefundenen Konstellation des *circulus vitiosus* und des aus ihm herausführenden produktiven Nihilismus. Bildet in der *Geburt der Tragödie* die ästhetische *Utopie* den theoretischen Ausgangs- und Angelpunkt, entfaltet sich Nietzsches Philosophie in ihrer sprachkritischen Entwicklung zunehmend im *Raum* der tatsächlichen kulturellen und gesellschaftlichen Verfasstheit, der dann auch wiederum die Relation der selbst utopischen Figuren *Übermensch*, *ewige Wiederkunft* usw. setzt.

¹⁴⁰ Vgl. Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 83 ff.

¹⁴¹ Vgl. Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, insbes. S. 5–24. „Hat man mich verstanden? – Dionysos gegen den Gekreuzigten...“ (Friedrich Nietzsche, KSA 6, S. 374).

So vollzieht sich das Aufeinandertreffen von individueller Initiative und Herdeninstinkt unter den Voraussetzungen der moralischen Situation der Lebenswelt, deren (utopische) Auflösung, sei sie negativ über das Nichts der absoluten Indifferenz bzw. Identität oder positiv in absoluter Differenz, als äußere Grenze und Triebkraft zwar funktional bleibt, aber nicht hinsichtlich einer per se paradoxen praktischen Realisierung. Die Figuren der *Geburt der Tragödie* werden dem nicht gerecht und sind nicht dahingehend intendiert.

Nichtsdestoweniger lassen sich umgekehrt einige Aspekte in der schöpferischen Struktur des *circulus vitiosus* wiederfinden. So findet sich das dionysische Moment der ekstatischen Erfahrung des Anderen¹⁴² durchaus innerhalb der individuellen Initiative gegen die herrschende Moral, der notwendig eine Einsicht des Realitätsprinzips als *Effekt* der wesentlichen spontanen Triebstruktur vorausgeht, und in gleicher Weise wiederholt das Spiel der Simulacren den künstlerischen *Schein* des Apollinischen in der intelligiblen Neuformung des Triebphantasmas. In der griechischen Tragödie erblickt die *Geburt der Tragödie* den „metaphysischen Wunderakt“ einer Einheit dieser Prinzipien wieder.¹⁴³ Aus Sicht der Entwicklung in Nietzsches Denken ist dieser allerdings bezüglich des Sinns der Offenbarung der dionysischen Erkenntnis der Ureinheit des Seins problematisch. In der Festsetzung dieses Horizonts wird die Setzung des menschlichen Lebens als Akt der Individuation per se zu einem wesentlichen Widerspruch, dem Kern der tragischen Verfassung, der die Notwendigkeit einer Aussöhnung und Erlösung bedingt, Deleuze spricht diesbezüglich von einer Entfaltung der *Geburt der Tragödie* „im Schatten jener christlich-dialektischen Kategorien“.¹⁴⁴ Dementsprechend vollzieht

¹⁴² Vgl. Friedrich Nietzsche, KSA I, S. 29 f.

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 25 u. 41 f. „Die Verzauberung ist die Voraussetzung aller dramatischen Kunst. In dieser Verzauberung sieht sich der dionysische Schwärmer als Satyr, und als Satyr wiederum schaut er den Gott d.h. er sieht in seiner Verwandlung eine neue Vision ausser sich, als apollinische Vollendung seines Zustandes. Mit dieser neuen Vision ist das Drama vollständig. [...] Nach dieser Erkenntnis haben wir die griechische Tragödie als den dionysischen Chor zu verstehen, der sich immer von neuem wieder in einer apollinischen Bilderwelt entladet. [...] In mehreren auf einander folgenden Entladungen strahlt dieser Urgrund der Tragödie jene Vision des Dramas aus: die durchaus Traumercheinung und insofern epischer Natur ist, andererseits aber, als Objectivation eines dionysischen Zustandes, nicht die apollinische Erlösung im Scheine, sondern im Gegenteil das Zerschneiden des Individuums und sein Einswerden mit dem Ursein darstellt. Somit ist das Drama die apollinische Versinnlichung dionysischer Erkenntnisse und Wirkungen.“ Ebd., S. 61 f.

¹⁴⁴ Vgl. Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, S. 16.

das *Werden* der Tragödie im Hin und Her von Erkenntnis und Objektivierung eine Rechtfertigung in der Figur einer Zurückwendung auf die ursprüngliche Seinseinheit, indem die fortwährende künstlerische Reproduktion des Urwiderspruchs ihn als ästhetischen Wert wiederholt und in dessen Verselbstständigung als Sinneinheit auflöst – „nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt [...] gerechtfertigt“.¹⁴⁵

Was der spätere *Versuch einer Selbstkritik* als anzügliche Exklusivität des *nur* kritisiert,¹⁴⁶ lässt sich der Kollision mit der sprachkritischen Willenskonzeption zuweisen, die sich innerhalb der Tragödie im sokratischen Antipoden und der Ankunft des modernen Kulturmenschen ankündigt.¹⁴⁷ Ist der tragische Weltumgang ontologisch im offenbarten dionysischen Seinsverständnis aufgehoben, wird unter den Bedingungen der kritischen Erkenntnisfähigkeit die Möglichkeit dieses Verhältnisses selbst fragwürdig, anders gesagt, die Sinnhaftigkeit des Seinsverhältnisses als bestimmender Horizont der existenziellen Verfassung des Menschen bzw. menschlichen Daseins. Für die *Geburt der Tragödie* muss das Theoretische an sich in dem Moment problematisch werden, in dem die diskontinuierlichen Kategorien von Raum, Zeit und Kausalität der logischen Vernunft den ästhetischen Raum des dionysisch bezogenen Apollinischen¹⁴⁸ verlassen und ihren Widerspruch zur dionysischen Erfahrung der Ureinheit als logische Realität entfalten. Was sich in der Sehnsucht des homerischen naiven Menschen ankündigt, in der Selbstverherrlichung des Willens in der vollständigen apollinischen Illusion,¹⁴⁹ führt der sokratische „Glaube an die Ergründlichkeit der Natur und an die Univer-

¹⁴⁵ Vgl. Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 47.

¹⁴⁶ Vgl. ebd. S. 17.

¹⁴⁷ „Wie unverständlich müsste einem ächten Griechen der an sich verständliche moderne Culturmensch Faust erscheinen, der durch alle Facultäten unbefriedigt stürmende, aus Wissenstrieb der Magie und dem Teufel ergebene Faust, den wir nur zur Vergleichung neben Sokrates zu stellen haben, um zu erkennen, dass der moderne Mensch die Grenzen jener sokratischen Erkenntnislust zu ahnen beginnt und aus dem weiten wüsten Wissensmeere nach einer Küste verlangt.“ Ebd., S. 116. Für Nietzsche verkörpert Sokrates die Ersetzung der mystischen Weisheit einer instinktiven schöpferisch-affirmativen Kraft durch den Erkenntnistrieb des logischen Bewusstseins. Vgl. ebd., S. 90 f.

¹⁴⁸ „Je mehr ich nämlich in der Natur jene allgewaltigen Kunsttriebe und in ihnen eine inbrünstige Sehnsucht zum Schein, zum Erlöstwerden durch den Schein gewahr werde, um so mehr fühle ich mich zu der metaphysischen Annahme gedrängt, dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung braucht.“ Ebd., S. 38.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., S. 37 f.

salheilkraft des Wissens“ fort, der sich im *logos* der positiven Wissenschaften verselbstständigt als „Wahnvorstellung [...], an der Hand der Causalität [...] das innerste Wesen der Dinge ergründen zu können“. Den entscheidenden Widerspruch findet Nietzsche in der immanenten kantischen Kritik und der Einsicht, dass die unbedingten Gesetze der raumzeitlichen Kausalität lediglich dazu dienen, „die blosse Erscheinung [...] zur einzigen und höchsten Realität zu erheben und sie an die Stelle des innersten und wahren Wesens der Dinge zu setzen und die wirkliche Erkenntnis von diesem dadurch unmöglich zu machen“.¹⁵⁰

Ohne den Weg der *Geburt der Tragödie* an diesem kritischen Einschnitt weiterzuverfolgen, gewährt das bereits aufgegriffene Fragment der *Grundgewissheit* und die vorausgehende *Antinomie*, die unmittelbar auf Kants Vernunftkritik zurückgreift,¹⁵¹ eine Vorstellung der notwendigen Perspektivverschiebung, die von hier aus zur Möglichkeit der Konzeption der Wiederkunft bzw. des Simulacrums bei Klossowski führt und zugleich diese aus der Relation zu den Figuren der *Geburt der Tragödie* weiter konturiert. Dem grundlegenden kantischen Problem des Begründungsverhältnisses von gegebener Wirklichkeit und wahren Wesen der Dinge, das in die Aporie der zugleich notwendigen und unmöglichen Erklärung führt, entgegnet Nietzsche das

[w]ahre Wesen der Dinge [als] eine Erdichtung des vorstellenden Seins, ohne welche es nicht vorzustellen vermag. Jene Elemente in der gegebenen Wirklichkeit, welche diesem erdichteten „wahren Wesen“ fremd sind, sind die Eigenschaften des Seins, sind nicht hinzugekommen. Aber auch das vorstellende Sein, dessen Existenz an den irrhümlichen Glauben gebunden ist, muß entstanden sein, wenn anders jene Eigenschaften (die des Wechsels, der Relativität) dem esse zu eigen sind: zugleich muß Vorstellen und Glauben an das Selbstidentische und Beharrende entstanden sein. – Ich meine, daß schon alles Organische das Vorstellen voraussetzt.¹⁵²

Hierin vollzieht sich also die Ablösung von einer äußeren Rechtfertigungsbedingung aus der ontologischen Neustrukturierung von Sein und produktiver Vorstellungskraft, die den cartesischen Zweifel immanent sowohl auf das *ego cogito* als auch das *ergo esse* selbst ausdehnt. Indem als Möglichkeit nur die Kenntnis des Seins als eines *vorgestellten* Seins

¹⁵⁰ Vgl. ebd., S. 111–118.

¹⁵¹ Vgl. dazu Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Unveränderter Neudruck der von Raymund Schmidt besorgten Ausgabe (nach der zweiten durchgesehenen Auflage von 1930), Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, Bd. 37a), 1956, B303 ff. u. A246 ff.

¹⁵² Friedrich Nietzsche, KSA 9, S. 569.

bleibt, verliert sich die Gewissheit, „[d]aß *ich* dieses Vorstellende bin, daß Vorstellen eine *Thätigkeit des Ich* ist“, wie darüber, „*was* ich vorstelle“. ¹⁵³ Dieser augenscheinliche Verlust von Subjekt und Inhalt bzw. Objekt betrifft als solcher allerdings die Ebene der Vorstellung *als* metaphysische Substanz. Unter der Bedingung der Differenz, des *Wechsels* als wesentliche Modalität bzw. Struktur der Vorstellung und des Vorstellungsraums als äußerster Grenze der Vorstellbarkeit, macht Nietzsche deutlich, dass es sich bei der Annahme eines selbstidentischen und unveränderlichen *substanziellen* Seins lediglich um eine Konstruktion, eine *Dichtung* innerhalb der Vorstellung selbst handelt, die ihre Existenzbedingung in der Setzung ihres differenziellen Anderen vollzieht und damit zugleich das außerhalb dieser Grenzen völlig unzugängliche *Fließen* des Seins kompensiert. „Es braucht kein Subjekt und kein Objekt zu geben, damit das Vorstellen möglich ist, wohl aber muß das Vorstellen an Beide *glauben*.“ ¹⁵⁴ Zumindest bietet sich diese Möglichkeit der Interpretation an. Eine Alternative wäre der Vorwurf der Inkonsequenz gegen Nietzsche: Es kann nur eines geben, Vorstellung oder Sein. Das Sein nur vorstellen zu können, weil es anders nicht zugänglich ist, setzt es dem Zweifel aus, ob es wirklich *ist* – und lässt es, provisorisch gesprochen, als Mythos erscheinen. In der Differenzialität der Vorstellungsbewegung einen Strukturabdruck des Seins zu gewahren, schrumpft zur bloßen Behauptung. Im Kapitel 2.3 soll dieser Argwohn wieder aufgegriffen, an dieser Stelle jedoch zunächst der Gedanke einer Verschränkung von Sein und Vorstellung weiterverfolgt werden.

In der zirkulären Struktur des *Seinswissens* als Differenz lässt sich das Problem des Semiotischen als die unmittelbare Unzugänglichkeit der prähethischen Triebkräfte wiederfinden, deren Phantasma dem thetischen Verstand lediglich in der *Erdichtung* eines Simulacrums zugänglich bleibt. Diese schematische Strukturierung zwischen triebhaftem Sein und Bewusstsein verspricht die Möglichkeit einer kritischen Revision der ästhetischen Konzeption der *Geburt der Tragödie*, wobei deutlich wird, in welcher Weise sich das Erfahrungsmoment des Tragischen der theoretischen Zugänglichkeit widersetzt. Der Kern dieses Widerständigen fin-

¹⁵³ Vgl. ebd. Hervorhebungen im Original.

¹⁵⁴ Ebd., S. 570. Hervorhebung im Original.

det sich im Begriff des Dionysischen, genauer in dem Versuch, das ekstatische Moment der dionysischen Erfahrung selbst zu verbegrifflichen. Die *Geburt der Tragödie* lässt sich dementsprechend als eine erste Suche nach den Möglichkeitsbedingungen einer authentischen Erfahrung des Seins verstehen, einer „leiblichen Symbolik“¹⁵⁵, die selbstständig funktional ihrer Transformation durch die Verstandestätigkeit entgeht. Dieser entsprechen die emphatische Konzeption der dialektischen Verschlingung von Dionysischem und Apollinischem und auch der Entwurf einer tragischen Musik als *Formen* des Ekstatischen. Auch wenn Nietzsche im Sinne einer „ästhetischen Metaphysik“ denkt,¹⁵⁶ bleibt die metaphysische Annahme eines Ur-Einen, des Seienden als Leidendes und seiner Rechtfertigungsbedürftigkeit als latente Präsenz eines prinzipiellen Bezugsrahmens problematisch, insofern sie als etwas Auflösungsbedürftiges erscheint. Für Klossowski ist dieser Weg theoretisch im Gedanken des *interpretativen Deliriums* der Sprache Nietzsches zentriert, die entsprechend der vorausgegangenen Überlegungen gewissermaßen ihr Scheitern bereits intendiert. Er beschreibt es als ein in der *Simulation* eines Komplotts das Spekulative überschreitendes Denken, das anders als das der marxistischen Klasse als „Komplott eines isolierten Individuums (wie Sade) mit den Mitteln dieser Klasse – und zwar nicht allein gegen seine eigene Klasse, sondern auch gegen die vorhandenen Lebensformen der menschlichen Gattung“ antritt und aus diesem initiativen Vorgehen in ein systematisches, klares Denken überzugehen vermag.¹⁵⁷

2.2.4 Mythifikation: *mythos* und *mimesis*

Der Ausbruch des nietzscheschen Individuums aus den trügerischen Kollektivvorstellungen des Mensch- und Weltseins in die ästhetische Selbst-

¹⁵⁵ Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 37.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., S. 43.

¹⁵⁷ Vgl. Pierre Klossowski, Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, S. 10. In *Sade Fourier Loyola* beschreibt Barthes in gleichem Gestus Sade als *Logotheten*, der aus seiner Schreibweise eine neue Sprache auf der Ebene der natürlichen begründet, die aus ihrer poetischen Sprachüberschreitung eine Moralüberschreitung vollziehen kann, welche nicht mehr innerhalb des moralischen Diskurses selbst stattfindet, sondern ihre Subversion auf der Ebene eines *paradoxen*, d.h. von der *doxa* befreiten, Diskurses entfaltet. Vgl. Roland Barthes: *Sade Fourier Loyola*. Übers. von Maren Sell u. Jürgen Hoch, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 585), 1986, S. 7 ff., 40 ff., 144 ff.

schöpfung bedarf sowohl eines Bewusstseins des zu sprengenden Rahmens und der dazu notwendigen Mittel als auch einer Befähigung zu deren Anwendung hinsichtlich der Erschließung eines Übergangs radikaler Selbstschöpfung wie zu deren praktischer Handhabe als realisierte Form. In unmittelbarer Anknüpfung an die schöpferische Dynamik der simulacren Mystifikationsprozesse bei Klossowski lässt sich dieses an den konzeptionellen und praktischen Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen Mimesis, Mystifizierung und Mythifikation weiter präzisieren, wobei zunächst die auffällige theoretische Affinität des Simulacrums zum Mimetischen weiterzuverfolgen ist, die sich vorrangig aus der augenscheinlichen Nähe zur hermeneutischen Konzeption Paul Ricœurs begründet.

Die Philosophie und nicht nur sie, sondern auch literatur- und kunstwissenschaftliche Disziplinen und ihre spezifischen Forschungsrichtungen (wie etwa die Narratologie), befassen sich seit ihren Anfängen intensiv mit dem Phänomen der Mimesis.¹⁵⁸ Innerhalb des großangelegten hermeneutischen Hauptwerks Ricœurs zwischen Metapher, Erzählung und Identität besitzt die mimetische Konzeption eine funktionale Schlüsselstellung, deren Entwicklung aus einer originellen Aneignung der aristotelischen Poetik insbesondere in seinem dreibändigen Hauptwerk *Zeit und Erzählung* unternommen ist.

In einer Fortsetzung der in der *Lebendigen Metapher* begonnenen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der semantischen Innovation, welche die Metapher als „poème en miniature“¹⁵⁹ in der Herausforderung einer synthetischen Funktion der Herstellung semantischer Pertinenz aus der metaphorischen als impertinenten Prädikation vollzieht,¹⁶⁰ verfolgt *Zeit und Erzählung* diese Innovation auf der Ebene der Erzählung weiter, genauer in der synthetischen Kongruenz der *fingierten* Fabel.¹⁶¹ Beiden Konzeptionen unterliegt die Annahme der Sprache als universales Medium der Artikulation sinnhafter menschlicher Handlung, auch potenziell gegenüber dem Nichtsprachlichen, die durch die schöpferische Einbildungskraft mediatisiert und als solche geregelte Schöpfung einer poeti-

¹⁵⁸ Vgl. Gunter Gebauer und Christoph Wulf: Mimesis. Kunst – Kultur – Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Rowohlts Enzyklopädie, Bd. 497), 1992.

¹⁵⁹ Vgl. Paul Ricœur: *La Métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975, S. 121.

¹⁶⁰ Vgl. Paul Ricœur: *Die lebendige Metapher*, S. 86 f. u. 160 ff.

¹⁶¹ Vgl. Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung I*. München: Fink, 1989, S. 7.

schen Beschreibung zugänglich ist.¹⁶² Diesem Gedanken ist eigen und darin liegt das maßgebliche hermeneutische Potenzial, dass der semantischen Pertinenz, sei sie metaphorisch oder narrativ, immer auch ein referenzielles Moment innewohnt, das Vermögen der Neubeschreibung der Wirklichkeit, welches Ricœur an den funktionalen Begriff der *heuristischen Fiktion* koppelt.¹⁶³ Von vorrangigem Interesse ist hierbei der Entwurf eines dynamischen Mimesisbegriffs innerhalb einer Poetik der Schöpfungsprozesse intelligibler narrativer und metaphorischer Bedeutung, die Ricœur systematisch aus seiner originellen modelltheoretischen Fortsetzung der aristotelischen *Poetik* entwirft.

Der Kern dieses Gedanken liegt in der wechselseitigen Verknüpfung der aristotelischen Begriffe *mimesis* und *mythos* innerhalb der tragischen *poiesis*. Als konstitutiver bzw. qualitativer Teil der Tragödie, die Aristoteles als die dichterische Nachahmung handelnder Menschen definiert,¹⁶⁴ ist der *mythos* als die Fabel verstanden, die „Komposition einer [...] Handlung“¹⁶⁵, „Prinzip und gleichsam Seele der Tragödie“¹⁶⁶. Diese „innere Form“ gegenüber der *lexis* der Veräußerung und Entfaltung¹⁶⁷ lässt sich jedoch nur korrelativ zur *mimesis* definieren, indem die dichterische *Nachahmung* menschlicher Handlung der Schöpfung einer Fabel, ihrer Fiktion bedarf, die zugleich diese Nachahmung *ist*.¹⁶⁸ Diese Überkreuzung impliziert im Poietischen sowohl das Moment der Innovation, indem die *mimesis* als *mythos* zugleich Bild und originelle Gestaltung, Wiedergabe und Erhöhung darstellt,¹⁶⁹ als auch des Referenziellen im denotativen Charakter der *mimesis* gegenüber dem *mythos*. „Die Tragödie lehrt es, das menschliche Leben ‚als‘ das zu ‚sehen‘, was der *mythos*

¹⁶² Vgl. Paul Ricœur: Die lebendige Metapher, S. I f.

¹⁶³ Vgl. ebd., S. 9 f., 227–251.

¹⁶⁴ Vgl. Aristoteles: Poetik. Übers. und erl. von Arbogast Schmitt, Darmstadt: Wiss. Buchges.; Berlin: Akademie (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 5), 2008, 1448a 1, S. 4.

¹⁶⁵ Aristoteles, Poetik, 1450a 5, S. 9 f. Aristoteles entwirft diesen *mythos* als „technischen“ Begriff des philosophischen *logos*, jedoch aus der Sicht Ricœurs gewissermaßen vergeblich gegen das Eindringen des Mythos in den Diskurs. Vgl. Paul Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. III, Die erzählte Zeit, übers. von Andreas Knop, München: Wilhelm Fink (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, Bd. 18/III), 1991, S. 216 f.

¹⁶⁶ Aristoteles, Poetik, 1450a 39, S. 11.

¹⁶⁷ Vgl. Paul Ricœur, Die lebendige Metapher, S. 47.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., S. 49 u. 235.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., S. 50 f.

darstellt. Mit anderen Worten, die *mimēsis* bildet die ‚denotative‘ Dimension des *mythos*.“¹⁷⁰

Diesem korrelativen Charakter entsprechend gestaltet Ricœur die Konzeption der lebendigen Metapher, deren Dynamik sich sowohl hinsichtlich der Sinnkonstitution entfaltet, die metaphorische Destruktion des wörtlichen Sinns erfordert die Herstellung neuer semantischer Pertinenz, als auch der Referenz, indem aus dem Scheitern der wörtlichen Auslegung am metaphorischen Sinn notwendig der Kollaps ihrer primären deskriptiven Referenz folgt und es sich zugleich aus der semantischen Innovationskraft der Metapher die Perspektive einer noch zu erschließenden metaphorischen Referenz innerhalb der Welt des literarischen Werkes eröffnet.¹⁷¹ Dieses zirkulierende Wechselspiel zwischen der Suspension des Deskriptiven, das als solches latent funktional bleibt,¹⁷² und der Innovation eines als manifest zu schöpfenden Sinns bzw. seiner referenziellen Bezogenheit in der Werkpraxis und insbesondere als Rezeptionsphänomen wiederholt den aristotelischen *mythos* als *mimesis* in seiner Modifikation als hermeneutisches Modell.¹⁷³ Dieses knüpft sich für Ricœur in erheblichem Maße an einen ontologischen Stellenwert des Werkes, dessen Schöpfung sich „den Weg zur Realität im Modus der Fiktion [...] zu bahnen“ vermag.¹⁷⁴ Genauer, so die spätere Revision der „realistischen“ These der *Lebendigen Metapher* gegenüber einer bloß immanenten Sprachkonzeption der Denotation, ist es die Welt des Lesers, die den „ontologischen Ort der Sinn- und Bedeutungsoperationen“ darstellt.¹⁷⁵ Auch wenn diese spätere Umfassung als *Leserwelt* zugleich die

¹⁷⁰ Ebd., S. 235. Innerhalb der *Lebendigen Metapher* bezieht Ricœur diesen Gedanken der metaphorischen Referenz vornehmlich aus Mary Hesses Metaphertheorie. Vgl. Mary Hesse: *Models and Analogies in Science*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966, insbes. S. 157–177.

¹⁷¹ Vgl. Paul Ricœur, *Die lebendige Metapher*, S. 215–227.

¹⁷² Der Bedeutungsgewinn der semantischen Innovation bleibt notwendig gebunden an das „Hin und Her zwischen den Lesarten“, der wörtlichen und metaphorischen Interpretation, die nicht „von ihrer Spannung und jener Art stereoskopischen Sehens zu trennen ist, die von dieser Dynamik produziert wird.“ Dementsprechend basiert neuer Sinn wesentlich immer auf der „prädikativen Assimilierung [...], durch die er schematisiert wird.“ Ebd., S. 275.

¹⁷³ „[D]ie Hermeneutik ist nichts anderes als die Theorie, die den Übergang von der Struktur des Werkes zur Welt des Werkes regelt. Ein Werk interpretieren heißt die Welt entfalten, auf die es sich kraft seiner ‚Disposition‘, seiner ‚Gattung‘ und seines ‚Stiles‘ bezieht.“ Ebd., S. 214 f.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., S. 225 f.

¹⁷⁵ Vgl. Paul Ricœur: *Eine intellektuelle Autobiographie* (1995). Übers. von Jérôme Jaminet u. Peter Welsen, in: Paul Ricœur: *Vom Text zur Person*. Hermeneutische Auf-

Ricœur eigene Zurückhaltung einbegreift, widerspricht sie doch nicht dem Kerngedanken der *Metapher*, demnach in der neuen Sprache des *mythos* ein „fundamentalerer Modus der Referenz hervortritt“, der den „Sinn der Worte Realität und Wahrheit selbst in Frage“ stellt und dem spekulativen Diskurs überantwortet.¹⁷⁶

Innerhalb von *Zeit und Erzählung* und deren Analyse wechselseitiger Bezugnahmen und Verstärkungen zwischen erlebter individueller und kollektiver Zeit einerseits und deren Verarbeitung in der erzählenden Literatur andererseits, vollziehe sich diese historisch, fiktional oder autobiographisch, konstruiert Ricœur eine Weiterentwicklung über die dreistufige Rekonzeption des Mimesisbegriffs. Diese unterliegt der anthropologischen Grundannahme der Vermenschlichung der Zeit durch die Erzählung.¹⁷⁷ Ohne das thetische Moment der Zeitlichkeit der Erfahrung, um welches *Zeit und Erzählung* entworfen ist, für sich weiterzuverfolgen,¹⁷⁸ geht es im Folgenden um die theoretische Fruchtbarmachung der narrativen Hermeneutik der Mimesis und ihrer ontologischen Explikation der metaphorischen Referenz im Kontext von Sedimentierung und Innovation, worin entsprechend der couragierten These der *Lebendigen Metapher* nicht weniger zum Tragen kommt als das Vermögen der sprachlichen Seinsbezogenheit,¹⁷⁹ indem das „Sehen wie“ der Metapher zu einer „Aufdeckung eines ‚Seins wie‘ auf der radikalsten ontologischen Ebene“ wird.¹⁸⁰ Entsprechend der Kontextualisierung in *Zeit und Erzählung* akzentuiert Ricœur hierbei das Problem der Referenz innerhalb der mimetischen Funktion der Erzählung auf der Ebene der (temporalen) Handlung, den aristotelischen *mythos* als *mimesis praxeos*.¹⁸¹

sätze (1970–1999), hrsg. von Peter Welsen, Hamburg: Meiner, 2005, S. 3–78, hier: S. 42.

¹⁷⁶ Vgl. Paul Ricœur, *Die lebendige Metapher*, S. 224 f. u. 285 ff.

¹⁷⁷ Vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung I*, S. 13.

¹⁷⁸ Vgl. dazu auch die umfangreiche Studie von Inga Römer: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Heidelberg u. a.: Springer (Phaenomenologica, Bd. 196), 2010. In aller Kürze entwirft Ricœur seine narrative Theorie aus einer *poetischen* Antwort der Erzählung auf die wesentliche Aporizität der Zeitlichkeit, die sich als bisher unzureichend bearbeitetes Problem der Philosophie erweist und den Rahmen für *Zeit und Erzählung* stellt. Die hierbei isolierten Aporien sind die Aporie der wechselseitigen Verbergung und Abhängigkeit einer phänomenologischen „subjektiven“ und einer kosmologischen „objektiven“ Zeit, die nicht auseinander ableitbar sind, vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, S. 9 u. 393, die Aporie der zeitlichen Totalität, vgl. Ebd. S. 300 u. 400 ff., und die Aporie der Unerforschlichkeit der Zeit, vgl. Ebd. S. 417.

¹⁷⁹ Vgl. Paul Ricœur, *Die lebendige Metapher*, S. 285 f.

¹⁸⁰ Vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung I*, S. 9.

¹⁸¹ Vgl. ebd., S. 59 f.

In gleicher Weise, wie die Metapher als zunächst ästhetisches Phänomen an ein semantisches bzw. referenzielles Vorher gebunden bleibt, gegen das sich ihre Dissonanz erst entfaltet und zu entfalten vermag, und ein rezeptives Nachher, in dem die metaphorische Herausforderung aufgegeben ist zur Herstellung konsonanter Bedeutung und konsonanten Sinns, die in beide Richtungen die Immanenz des Werks überschreiten, verfährt die narrative Komposition der Handlung. So bedarf die Eröffnung der dichterischen Konfiguration, der *mythos*, als *Fiktionsraum* des Bruches mit seinem nichtfiktionalen Vorher, dementsprechend die *praxis* als Gegenstand der *mimesis* zugleich eine ethische wie poetische Dimension besitzt, indem der mimetische Bruch mit dem Wirklichen im Imaginären zugleich eine Verbindungsfunktion zwischen diesen Bereichen besitzt, „die eben den Stellenwert der ‚metaphorischen‘ Umsetzung des praktischen Bereiches durch den *mythos* bestimmt“.¹⁸² Dieses Verhältnis fasst Ricœur als *mimesis* I, die Präfiguration des Narrativen im Praktischen, welche das für die Möglichkeit der Fabelkomposition als Nachahmung einer Handlung notwendige Vorverständnis der Handlungswelt integriert. Im Wesentlichen koppelt sich dieses für Ricœur an drei Fähigkeiten: die *strukturelle* Kenntnis der Handlung als solche, die Einsicht in ihre *symbolische* Vermittlung und die *Zeitlichkeit* dieser Vermittlung, welche erst eine Erzählbarkeit ermöglicht.¹⁸³ Diese Kompetenzen eines *praktischen* Verstehens bilden die Voraussetzung der narrativen Funktion wie des *narrativen* Verstehens. „Eine Geschichte verstehen heißt, zugleich die Sprache des ‚Tuns‘ und die kulturelle Überlieferung zu verstehen, auf der die Typologie der Fabeln beruht.“¹⁸⁴ In diesem Verhältnis gewinnt das hermeneutische Schlüsselmoment ebenfalls weitere Kontur, das im Begriff der *praxis* bereits angelegt ist: In gleichem Maße, wie das praktische Verstehen der Handlung ihre Erzählung bedingt, erweist sich in spekulativer Reflexion seine Erfahrung selbst als (prä)narrativ strukturiert.¹⁸⁵ Die eigentliche narrative Konfiguration, die dichterische Komposition der Handlung, bezeichnet Ricœur als *mimesis* II. In einem dynamischen Verhältnis zur *mimesis* I vollzieht die Fabelkomposition ihre Konfigura-

¹⁸² Vgl. ebd., S. 77 f.

¹⁸³ Vgl. ebd., S. 90. Auf den kulturanthropologischen Symbolbegriff Cassirers, den Ricœur hierbei explizit heranzieht, wird zurückzukommen sein. Vgl. Kap. 3.

¹⁸⁴ Ebd., S. 93.

¹⁸⁵ Vgl. ebd., S. 98.

tion der im praktischen prä-narrativen Vorverständnis präfigurierten Handlungswelt. Anders als die Metapher, die den Bruch konfiguriert und erst im Rezeptionsakt synthetisiert, verschiebt sich in der Erzählung der „Beginn“ des Prozesses der Synthetisierung in den Vorgang der Fabelkomposition selbst, der entsprechend der *Poetik* „heterogene Faktoren wie Handelnde, Ziele, Mittel, Interaktionen, Umstände, unerwartete Resultate usw.“ zu einer „dissonanten Konsonanz“ in der „intelligiblen Totalität“ einer Geschichte zusammenzuführt.¹⁸⁶ Wichtig ist hierbei, das betrifft ebenfalls Ricœurs eigene Auseinandersetzung mit konkreter Literatur in *Zeit und Erzählung*, dass die Stufen der *mimesis* nicht ohne einander zu denken sind, denn die Synthese des Heterogenen, die zunächst im dynamischen Zwischenfeld von Präfiguration und Konfiguration stattfindet, ist zugleich wesentlich von der praktischen und narrativen Kompetenz des Lesers abhängig, die Synthese als solche verstehend zu vollziehen. Eco verweist zu Recht darauf, dass gerade in einem konzeptionell *offenen* Text wie Joyces *Ulysses* der pragmatische Prozess der Interpretation selbst ein strukturelles Element des generativen Text-Prozesses darstellt.¹⁸⁷ Unter dieser Voraussetzung gründet auch für Ricœur die Einheit der (zeitlichen) Totalität der heterogenen Handlungseinheiten in der Fabelkomposition als *Geschichte* immer hinsichtlich ihrer Nachvollziehbarkeit für den Leser.¹⁸⁸

Diesen Übergangsbereich zwischen *mimesis* II und *mimesis* III, die Refiguration der Zeiterfahrung, knüpft Ricœur eng an den Begriff des Schematismus der kantischen Figur der produktiven Einbildungskraft und deren Funktion der Schematisierung von verstandesmäßigen *und* sinnlich anschauungshaften Synthesen.¹⁸⁹ Diesem entspricht innerhalb der mimetischen Konzeption eine narrative Funktion, die wiederum an das bereits in der Metapher konstitutive Wechselspiel von Innovation und Sedimentierung anknüpft, die sich im Schematismus der Erzählung als Prozess

¹⁸⁶ Vgl. ebd., S. 105 f.

¹⁸⁷ Vgl. Umberto Eco: Die Rolle des Lesers (1979). In: Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen, hrsg. von Michael Franz u. Stefan Richter, Leipzig: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 1285), 1989, S. 190–245, hier: S. 200 f. Vgl. dazu Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung* III, S. 274.

¹⁸⁸ Vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung* I, S. 106 ff. u. ebd. *Zeit und Erzählung* III, S. 401 f.

¹⁸⁹ Vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung* I, S. 110. Vgl. dazu Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B150–156 und A137–147/B176–187.

einer „geregelten Deformation“ vollzieht, der traditionellen Festsetzung narrativer Paradigmen. Diese sind selbst immer auch als Resultat vorangegangener Innovationen zu verstehen, indem jede dichterische Sprachschöpfung sowohl auf den ihr vorausgesetzten paradigmatischen Regeln aufgebaut ist, als auch diese auf Typ- oder Gattungsebene modifiziert, bis hin zur Möglichkeit einer Infragestellung des Formprinzips selbst.¹⁹⁰

Die Formung der realistischen These der *Metapher* innerhalb der narrativen Theorie gewinnt ihre Kontur letztlich durch die Implikation des Lesers in die Schematisierungsprozesse und die damit verbundene Refiguration des praktischen Feldes außerhalb einer lediglich poetologischen Wirksamkeit. Der Akt des Lesens *ist* gleichermaßen die Herstellung der mimetischen Einheit, die zum einen die Konstitution der Erzählung als solche vollendet, zum anderen damit die im Werk angelegte narrative Komposition der *praxis* als praktische Erfahrung rezipiert.¹⁹¹ Dieser Gedanke reflektiert die ontologische Geltung, die sich aus der Zentrierung des Lesers im narrativen Akt mittelbar ergibt, indem die lesende Aktualisierung der Erzählung ihre Gültigkeit notwendig sowohl in der Welt des Werkes wie der Welt des Lesers entfaltet, dem Horizont des Referenzraums praktischer Erfahrung.¹⁹² „Was ein Leser rezipiert, ist nicht nur der Sinn des Werkes, sondern durch seinen Sinn hindurch seine Referenz, also die Erfahrung, die es zur Sprache bringt, und letztlich die Welt und ihre Zeitlichkeit, die es vor sich entfaltet.“¹⁹³ In diesem Sinne wiederholt *Zeit und Erzählung* die These der *lebendigen Metapher* einer ontologischen Gültigkeit des dichterischen *Als ob* innerhalb der praktischen Wirklichkeit über die Innovation einer fiktionalen Neubeschreibung des

¹⁹⁰ Vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung I*, S. 111 ff. Allerdings würde eine vollständige Überschreitung des mimetischen Formprinzips zugleich die Erzählfunktion selbst aufheben. Vgl. Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung*. Bd. II, *Zeit und literarische Erzählung*, übers. von Rainer Rochlitz, München: Wilhelm Fink (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, Bd. 18/II), 1989, S. 18 f. u. 50 f.

¹⁹¹ Vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung I*, S. 85 f.

¹⁹² Vgl. ebd., S. 122 f. Ricœur stellt hierbei einen direkten Bezug zu Gadammers Begriff der *Horizontverschmelzung* her, der den „kontrollierten Vollzug“ eines hermeneutischen Verstehens umfasst, das aus der Spannung zwischen Text und Gegenwart notwendig einen „anderen“ historischen Horizont der Überlieferung entwirft, der sich vom eigenen Gegenwartshorizont abhebt und im gleichen Moment mit diesem zu einer „Einheit des geschichtlichen Horizontes“ verschmilzt. Vgl. Hans-Georg Gadamer: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck (Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1), 1990, S. 311 f.

¹⁹³ Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung I*, S. 124.

Existenzhorizonts im *mythos*. Als Übertragung des zyklisch progressiven metaphorischen Innovationsprozesses ließe sich formulieren: Was sich auf der Ebene der *mimesis* III neugestaltet, *ist* die prä narrative Handlungswelt der *mimesis* I.

Diese Dynamik einer narrativen Innovation, die Ricœur zwischen *mythos* und *mimesis* zugänglich macht, die *Weise* des Verhältnisses von Innovation und Referenz, erlaubt eine erhebliche Erweiterung des Verständnisses des *circulus vitiosus* als schöpferischer Prozess. Was Klossowski in der „*Wiederkunft* als Prinzip der Pluralität“¹⁹⁴ als simulacre Struktur einer poetischen Zyklizität der unaufhörlichen (Re)Mystifikationen an Nietzsche entwirft, erweist nicht nur in aller Deutlichkeit den nietzscheschen Charakter in Ricœurs eigenem Denken, es antizipiert auch in beachtlichem Scharfsinn das Ausmaß der Konzeption einer narrative Lösung des hermeneutischen Zirkels in aller Konsequenz. Demnach entfaltet sich die hermeneutische *Bewegung* als eine „endlose[] Spirale [...], bei der die Vermittlung mehrmals durch den gleichen Punkt führt, jedoch jeweils in anderer Höhenlage“.¹⁹⁵ Erlaubt der Entwurf des *mythos/mimesis* ein hermeneutisch-narratives Verständnis der simulacren Struktur und Funktionalität, lässt sich auch Klossowskis Ringen um das *Subjekt* als Vorausdenken Ricœurs Integration des narrativen Moments in das Problem der (personalen) Identität verstehen: Der Vakanz des selbstidentischen Subjekts, seiner Dezentrierung aus der Unmöglichkeit identischer Wiederkehr, eröffnet sich für Klossowski der *phantasmierte* göttliche Augenblick im Moment des Wunsches des Wiedererlebens.¹⁹⁶ Auf den Zusammenhang der *narrativen Identität* bei Ricœur wird zurückzukommen sein.

Unter der Voraussicht der Fundierung eines Begriffs des Simulacrum als eine theoretische Vorbereitung der *Mythifikation* lassen sich aus den vorangegangenen Auseinandersetzungen gewissermaßen ontologische Referenzmomente isolieren, die je erste Rückschlüsse über den Status des Fiktionalen zulassen: das Nietzsches eines vorgestellten Seins, das er jedoch nicht vollständig der Illusion überlässt; das Klossowskis an Nietzsche entwickelte einer Reproduktion des in seiner Triebhaftigkeit persis-

¹⁹⁴ Pierre Klossowski, Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, S. 144.

¹⁹⁵ Vgl. Paul Ricœur, Zeit und Erzählung I, S. 115.

¹⁹⁶ Vgl. Pierre Klossowski, Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, S. 446 ff.

tierenden Phantasmas und das Ricœur einer hermeneutischen *poiesis* – Aufhebung, in vollem Wortsinn, und Transformation – von Erfahrung im Text und von Text in (erneute) Erfahrung, wobei Ricœur dabei dem Prozess der sprachlichen Verfasstheit des Verstehens besondere Aufmerksamkeit schenkt. Allen dreien gemeinsam ist die Betonung des Lebens als Quelle schöpferischen Tuns und zugleich, aus dieser Perspektive erweist sich wiederholt der erhebliche Einfluss Nietzsches auf die philosophischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts, die Vorstellung, dass dieses Leben notwendig und wesentlich dem Blick *verstellt* und zumindest nicht vollständig zugänglich ist. Daran lässt sich anschließen, dass diese Verstellung selbst sowohl innerhalb einer *simulacren* Struktur reflektiert ist als auch als solche den ontologischen Rahmen des möglichen Verstehens festsetzt. Damit lässt sich wiederum an Barthes anknüpfen und gleichsam mit Barthes Nietzsche, Klossowski und Ricœur lesen. Wenn das Simulacrum einerseits auf ein anthropologisches und historisches Individuum zurückführt und andererseits in strukturelle, narrative Funktionalitäten eingebunden ist, entsteht ein komplexes Wechselverhältnis, insofern die unhintergehbare Verstellung des Lebens in seiner sprachlichen Repräsentation aufgrund individueller und struktureller Momente Bedingung und Möglichkeit des Denkens selbst setzt, die beide als *simulacre* theoretisch gefasst bzw. fassbar sind. Dementsprechend scheint es lohnenswert, im Folgenden die Weiterentwicklung einer Theorie des Simulacrums voranzutreiben.

2.2.5 Weiterentwicklungen eines Begriffs des Simulacrums – Baudrillard, Derrida, Deleuze

Längst ist Jean Baudrillards Theorie des Simulacrums nicht mehr nur ein Spezialgebiet der Geisteswissenschaften, sondern tief in die Mainstream-Kultur eingedrungen. Im Jahre 1964 veröffentlichte der US-amerikanische Science-Fiction-Autor Daniel F. Galouye den Roman *Simulacron-3* über eine computersimulierte Stadt, deren Bewohner von den Bedingungen der Möglichkeit und Verfassung ihrer Realität nichts ahnen – bis auf den Protagonisten, der durch seltsame Todesfälle und das plötzliche Verschwinden von Kollegen und Freunden misstrauisch

wird.¹⁹⁷ Der Stoff wurde dreimal verfilmt unter den Titeln *Welt am Draht* (Fassbinder, 1973), *The thirteenth floor* (Rusnak, 1999) und – in loser Anknüpfung und ohne offiziellen Bezug, wahrscheinlich am bekanntesten – als *Matrix*-Trilogie (Wachowski, 1999–2003).

Im ersten Film der Trilogie bewahrt Hauptfigur *Neo* in einer ausgehöhlten englischsprachige Ausgabe von *Simulacres et simulations*, deutsch erstmals unter dem Titel *Agonie des Realen* erschienen, geheime Datenträger auf, was als Sinnbild dafür gesehen werden kann, wie die Philosophie selbst mit subversivem Impetus in den Zitateppich kommerziellen Kinos integriert wird. Der Umgang mit der Simulacrum-Theorie wird zur Allegorie wenn nicht gar Parodie des Geistes, der nicht gleichwertig mit der funktionalen Struktur, sondern ihr unterworfen ist gemäß einer Verwertungslogik. Auf einer *referenziellen* Ebene, die einen Zusammenhang der Arbeit Baudrillards mit dem Thema des Films, der fragwürdigen Realität, herstellt, kommen die Aspekte des *Verweises* und der *Verbergung* bzw. *Verschachtelung* zu weiterer Geltung. So wird die Zeichenfunktion, die für den eingeweihten Zuschauer eine bestimmte theoretische Provenienz markiert, zugleich unterminiert in der materiellen Auflösung des Zeichens selbst, dessen *Inhalt* in Gestalt der stofflichen Textseiten zugunsten einer anderen Funktion entfernt ist, der entsprechend das Zeichen etwas anderes *ist*, als es zunächst scheint. Es ist leere Hülle *für* etwas anderes, Datenträger, deren Materialität sich wiederum gewissermaßen auf die physische Notwendigkeit des Behältnisses der Möglichkeit der Repräsentation eines virtuellen Inhalts beschränkt. Was ist nun, wenn es zwar Bilder gibt, aber keine Gegenstände mehr, von denen sie Bilder sind, sondern nur noch Bilder von anderen Bildern?

Das ist eine der Fragen, denen Baudrillard in *Simulacres et simulation* nachgeht. Zum Simulacrum unterhält Baudrillard darin noch ein unentschlossenes begriffliches Verhältnis. In diesem Werk erscheint das Simulacrum bald als Synonym, bald als ein bestimmter Modus der Simulation. In der einen wie in der anderen Bedeutungsnuance geht es jedoch um die begriffliche Konzeption des Grundgedankens einer *Kopie ohne Original*: Abbilder zeigen nicht mehr das *Reale*, dessen Status selbst fragwürdig wird, sondern nur noch andere Abbilder, ohne dass das Reale gleichwohl

¹⁹⁷ Vgl. Daniel F. Galouye: *Simulacron-3*. New York: Bantam, 1964.

völlig verschwinden würde – es subsistiert an den *Rändern*, deren Ort und Topologie allerdings ominös bleiben. Baudrillard überantwortet sie gleichsam einer negativen Ontologie, insofern diese Ränder nicht zum Imperium der Simulation gehören.¹⁹⁸ Daneben charakterisiert Baudrillard das Reale als *Wüste*.¹⁹⁹ Nimmt man den nietzscheschen Anklang darin ernst, erscheint das Reale dadurch ebenso als imaginärer *Raum* zur abgegrenzten Verwandlung wie zur Manifestation des Nihilismus.²⁰⁰ Diese archetypische Symbolik suggeriert eine Wahrnehmung der Simulation im Konnotationsraum des Allgemeinen und Überzeitlichen, die Baudrillard zugleich auf eine epistemologische Integration und in gewisser Weise auch zeitgeschichtlichen Festsetzung in der andauernden Epoche der Informations- und Kommunikationstechnologie drängt, die sich gleichsam selbst durch digitale Codes erzeugt und dabei ihre totalitären Züge produziert.²⁰¹

Dieser Gedanke basiert auf der Fassung der *Simulation* als eine vollkommene Ersetzung der Realität durch das Zeichen. Diese Verselbstständigung als eine Konsequenz der Entwicklung des menschlichen Zeichengebrauchs fasst Baudrillard als „Liquidierung aller Referentiale“ in der „Ära der Simulation“, die diese allerdings nicht auslöscht, sondern *künstlich* wiederauferstehen lässt, wobei die sprachliche Imitation als Verdopplung des Realen ersetzt wird in einer „Substitution des Realen durch Zeichen des Realen“.²⁰² In diesem Verschwinden des Metaphysischen, um einen Gedanken vorwegzunehmen, findet sich das Moment einer *radikalen Metapher*, wie es bei Cassirer als ein Verlöschen der Metaphorizität aus der Geschlossenheit des mythischen Bewusstseins entwickelt ist,²⁰³ ebenfalls im simulativen Bewusstsein einer geschlossenen Immanenz des Zeichengebrauchs, d. h. das Nichtdenken/-können des Bruchs zwischen Intelligiblem und Realem, sei es Realität des Intelligiblen oder Substitution des Realen, eliminiert für dieses Bewusstsein zu-

¹⁹⁸ Vgl. Jean Baudrillard: *Agonie des Realen*. Übers. von Lothar Kurzawa u. Volker Schaefer, Berlin: Merve, 1978, S. 7 f.

¹⁹⁹ Vgl. ebd.

²⁰⁰ Vgl. Ivan Stuppner: *Formen der Einsamkeit bei Friedrich Nietzsche*. Marburg: Tectum (Reihe Philosophie, Bd. 16), 2011, S. 28 ff.

²⁰¹ Vgl. Baudrillard, *Agonie des Realen*, S. 9 f. Vgl. dazu (auch in kritischer Hinsicht) Anthony Wilden: *System and Structure. Essays in Communication and Exchange*. 2. Aufl. New York: Tavistock, 1980, insbes. S. 155 ff., S. 302 ff. und S. 413 ff.

²⁰² Vgl. Baudrillard, *Agonie des Realen*, S. 9.

²⁰³ Vgl. dazu Kap. 3.

gleich die systematische Notwendigkeit eines äußeren Prinzips wie Möglichkeit der Metaphorizität.²⁰⁴ Diese ideologische Struktur der Simulation findet Baudrillard wieder in konkreten Erzeugungsprinzipien von Befehlsketten, der *Modellierung* der kombinatorischen Algebra, der Matrizen und der binären Oppositionen,²⁰⁵ deren Praxis den Ausdruck einer *Mentalität* darstellt. Diese *Praxis*, und das macht Baudrillard so interessant und visionär,²⁰⁶ vollzieht sich als das Moment einer radikalen Unterwerfung der Realität in ihrer Implikation, welche die Bedingungen ihrer Möglichkeit aus der Simulation als *Präzession* der Simulakren – ein Vorgang, der sich als Dekonstruktion der *mimetischen* Ordnung entfaltet, insofern das simulacre Zeichen selbst das Bezeichnete ohne jegliche (ontologische) außersprachliche Abhängigkeit vollständig erzeugt/simuliert, – und die produktive, Ereignisse katalysierende Kluft zwischen dem Realen und dem Imaginären tilgt.²⁰⁷ Baudrillard verdeutlicht dieses anhand des transformierenden Verhältnisses von *Karte* und *Territorium* im Rückgriff auf die fiktionale Figur der Herstellung einer absoluten kartographischen Abbildung bei Borges²⁰⁸:

Heute funktioniert die Abstraktion nicht mehr nach dem Muster der Karte, des Duplikats, des Spiegels und des Begriffs. Auch bezieht sich die Simulation nicht mehr auf ein Territorium, ein referentielles Wesen oder auf eine Substanz. Viel-

²⁰⁴ Dieses bildet einen interessanten Aspekt der Fragestellung nach der Mythizität im Kontext des modernen Bewusstseins bzw. dessen mythologischer Neigung/Interpretation.

²⁰⁵ Vgl. Baudrillard, *Agonie des Realen*, S. 9 f. Zur impliziten Kritik des klassischen Strukturalismus in der Integration der *binären Opposition* als vorrangiges Mittel der Praxis der Simulation, vgl. Anthony Wilden, *System and Structure*, S. 414.

²⁰⁶ Baudrillards konsequente soziologische Wendung der poststrukturalistischen Kritik und ihre Übertragung auf die *reale* Verfasstheit unserer Gesellschaft entwickelt in ihrer ganzen *apokalyptischen* Anmut angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen des 21. Jahrhunderts der Virtualisierung, Digitalisierung, Automatisierung usw. eine ganz neue Brisanz und Dichte, eine zunehmende Aktualität hinsichtlich einer neuen Qualität der tatsächlichen praktischen und politischen vereinnahmenden gesellschaftlichen *Realisierung* des Simulativen. „Ende der Arbeit. Ende der Produktion. Ende der politischen Ökonomie. Ende der Dialektik von Signifikant und Signifikat, die die Akkumulation von Wissen und Sinn, die lineare Abfolge des kumulativen Diskurses gestattete. Zugleich Ende der Dialektik zwischen Gebrauchswert und Tauschwert, die allein die gesellschaftliche Akkumulation und Produktion ermöglichte. Ende der linearen Dimension des Diskurses. Ende der linearen Dimension der Ware. Ende der klassischen Ära des Zeichens. Ende der Ära der Produktion. Es ist nicht *die* Revolution, die alldem ein Ende bereitet. Es ist das Kapital selbst. Es beseitigt die Determination der Gesellschaft durch die Produktionsweise. Es ersetzt die Wertform der Ware durch die strukturelle Wertform. Und diese bestimmt die ganze gegenwärtige Strategie des Systems.“ Jean Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. Übers. von Gerd Bergfleth, Gabriele Ricke u. Ronald Voullié, München: Matthes & Seitz, 1982, S. 20.

²⁰⁷ Vgl. Jean Baudrillard, *Agonie des Realen*, S. 7 f.

²⁰⁸ Vgl. Jorge Luis Borges: *Von der Strenge der Wissenschaft*. In: Ders.: *Die unendliche Bibliothek. Erzählungen, Essays, Gedichte*, hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Alberto Manguel, übers. von Gisbert Haefs u. a., Frankfurt a. M.: Fischer, 1989, S. 288.

mehr bedient sie sich verschiedener Modelle zur Generierung eines Realen ohne Ursprung oder Realität, d. h. eines Hyperrealen. Das Territorium ist der Karte nicht mehr vorgelagert, auch überlebt es sie nicht mehr. Von nun an ist es umgekehrt: (*Präzession der Simulakra*;) Die Karte ist dem Territorium vorgelagert, ja sie bringt es hervor. Um auf die Fabel zurückzukommen, müßte man sagen, daß die Überreste des Territoriums allmählich Ausdehnung und Umfang der Karte annehmen. Nicht die Karte, sondern Spuren des Realen leben hier und da in den Wüsten weiter, nicht den Wüsten des *Reiches*, sondern in unserer Wüste, in der Wüste des Realen selbst.²⁰⁹

Die Simulation erscheint als der Akt der Realitätserzeugung selbst. Die Abbildung ersetzt das Abgebildete, ohne dass diesem eine vorgängige Existenz beschieden wäre. Darin erweist sich das Simulacrum als ein Produkt oder eine Manifestation der Simulation selbst, wobei in dieser Stellung nicht vollständig unterscheidbar ist, ob Simulation und Simulacrum ein und dasselbe sind oder sich die Simulation in *Form* der Simulacra vollzieht.

Weitere Klarheiten schafft diesbezüglich *Der symbolische Tausch und der Tod*, wo Baudrillard zu einer Systematisierung von Simulation und Simulacrum und ihres begrifflichen Verhältnisses ansetzt. Den Rahmen hierzu bildet die politische Ökonomie des Kapitals bzw. Kapitalismus, innerhalb dessen er die Begriffe von Simulation und Simulacrum nicht nur an (allgemein) epistemologische, sondern auch an spezifisch wirtschaftliche und gesellschaftliche Verhältnisse bindet, wenngleich diese entsprechend des Referenzpostulats der Simulationstheorie selbst wiederum *Geschöpf* der Simulation sind und lediglich in deren Abhängigkeit *existieren*.²¹⁰

Vor dem Hintergrund sozioökonomischer Verhältnisse und ihrer Transformationen skizziert Baudrillard eine dreigliedrige Simulacrenordnung. Sie stellt eine Entwicklung dar, die ebenso als auf- wie als absteigend begriffen werden kann. Entgegen der bislang möglichen Auffassung ist das Simulacrum darin nicht Produkt der Simulation, sondern selbst *Erzeugungsprinzip* von Referenz. Die Simulation bildet historisch dessen vorläufig jüngste und gegenwärtig herrschende Stufe. Damit konstituiert sich auch die begriffliche Hierarchie, insofern sich die Simulation im Sinne einer *Äußerung* des Simulacren vollzieht. Hierin ist das Simulacrum erster Ordnung die *Imitation*, die das „Naturgesetz des Wertes“ zum Gegenstand hat und deren Geltung historisch von der Renaissance

²⁰⁹ Vgl. Jean Baudrillard, *Agonie des Realen*, S. 7 f., Hervorhebung im Original.

²¹⁰ Vgl. Jean Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod*, S. 54 f.

bis zur Französischen Revolution reicht, das Simulacrum zweiter Ordnung die *Produktion*, das „Strukturgesetz des Wertes“, vorherrschend im industriellen Zeitalter. Das Simulacrum dritter Ordnung *ist* insofern die Simulation, „die durch den Code beherrscht wird“ und in „der gegenwärtigen Phase“ bestimmend ist, die wiederum mit dem Zeitalter digitaler Informations- und Kommunikationstechnologie zusammenfällt.²¹¹

Grundlage des Simulacrums erster Ordnung, der *Imitation*, ist eine Demokratisierung des Zeichens und des Zeichengebrauchs seit der Renaissance, die sich durchaus als eine Entwicklung bzw. Möglichkeit in Konsequenz der von Foucault herausgearbeiteten Zäsuren der Seinsmodalitäten der Sprache verstehen lässt.²¹² Aus der Herrschaft durch Kasten oder dominante gesellschaftliche Schichten diffundieren in diesem Moment die Zeichen, Konsens und Konvention, in den öffentlichen Raum, wobei die fortschreitende Auflösung der Kontrolle über die Zeichen zugleich ihre Vermehrung *erlaubt*. Konstitution und Verwendung der Zeichen orientieren sich innerhalb dieser Stufe an der „Nachfrage“ nach einer Nachahmung der Natur.²¹³ Das Zeichen besitzt dabei zunächst die Funktion der Repräsentation, wobei die Einhaltung des Kriteriums der natürlichen Ähnlichkeit des Modells durch die Vernunft gewährleistet ist. Diese Verdopplung der Welt im Zeichen, die bei Baudrillard einem demiurgisch motivierten Barock zugeschrieben wird, mündet letztlich in eine Entleerung der Welt und zugleich einem Triumph des Zeichens über sie, wobei das barocke *Theater* als Denkfigur dieser Beherrschung der Natur durch ihre Repräsentation gilt, der *Stuck* als ihr Transsubstantiationssymbol. Die Imitation zielt in diesem Moment bereits auf ihre Universalisierung – Universalisierung der Repräsentation, der Substanz und der Zeichen durch eine wesentliche Entschränkung ihrer Kombinatorik.²¹⁴

Das Ziel der Beherrschung der Natur wird mit dem Simulacrum zweiter Ordnung weiterverfolgt, und zwar im Modus der *Produktion*, die das industrielle Zeitalter prägt. Nicht auf der strategischen, aber auf der instrumentellen Ebene kommt es zu einem harten Umbruch, den Baudrillard durch eine Gegenüberstellung von *Automat* und *Roboter* skizziert.

²¹¹ Vgl. ebd., S. 79.

²¹² Vgl. Kapitel 2.1.

²¹³ Vgl. Jean Baudrillard, *Der symbolischer Tausch und der Tod*, S. 80.

²¹⁴ Vgl. ebd. S. 81 ff.

Der Automat steht noch im Rahmen der Imitation. Er stellt eine Nachahmung des Menschen dar, an dessen Natürlichkeit er gemessen wird. Der Roboter hingegen wird an sich selbst gemessen, d. h. an seiner mechanischen Effektivität. Diese Selbstbezogenheit enthebt ihn des Vergleichs mit dem Menschen. Er wird als Äquivalent des Menschen gewertet, ohne dass ihn mit diesem noch das Band der *Analogie* verbindet. Seine Differenz zum Menschen besteht vor allem darin, dass er selbst seriell und ohne Modellierung nach einem natürlichen Korrelat produziert wird.²¹⁵

Damit allegorisiert der Roboter das Simulacrum der industriellen Produktion. Sie richtet sich nicht am Vorbild der Natur aus, sondern schafft sich ihre eigenen Modelle und Regeln der Herstellung. Potenziell endlos viele identische Produkte entstehen in einem inneren Verhältnis der Äquivalenz und Indifferenz, die letztlich auf ihre Produktion und ihren Produzierenden in einer systematischen und strukturellen Ununterscheidbarkeit übergreifen. Das vorrangig Interessante an der Produktion ist für Baudrillard dieses Moment der „unbegrenzten Reproduzierbarkeit“, das in den Bereich des Simulacrum der *Simulation* überleitet.²¹⁶ Baudrillard folgt dabei Benjamin in der zentralen Rolle der Technik für die Entstehung von Bedeutungssphären, der Produktion als Reproduktion im Modus der Serialität: „Benjamin (und nach ihm McLuhan) begreift die Technik nicht als Produktivkraft (worauf sich die marxistische Analyse beschränkt), sondern als Medium, als Form und Prinzip jeder neuen Sinnproduktion.“²¹⁷

Die dritte Ordnung der Simulacren, die Simulation, erschöpft sich also nicht in der Manifestation serieller Reproduktion, sondern besteht in der *Konzeption* der Reproduzierbarkeit. In der seriellen Reproduktion zeigen sich „Reflexe eines erzeugenden Kerns des Modells“. Dieses bildet einen „Referenz-Signifikanten, auf den sich alles bezieht, der eine Art von vorweggenommener Finalität und die einzige Wahrscheinlichkeit hat“. Dabei wird durchaus Verschiedenartiges reproduziert, aber die Unter-

²¹⁵ Vgl. ebd., S. 85 f.

²¹⁶ Vgl. ebd., S. 87 ff.

²¹⁷ Ebd., S. 88. Vgl. dazu Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: Ders.: Gesammelte Schriften I. Hrsg. Von Rolf Tiedemann u. Hermann Schwepphäuser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 931), 1991, S. 431–508.

schiede sind nicht mehr wesensbegründet, vielmehr gehen die verschiedenen Formen lediglich „durch eine leichte Modulation von Differenzen“ selbst aus dem Modell hervor. Die Konstitution von Modellen wird damit auf eine *Metaphysik des Codes* zurückgeführt, dessen Wirken sich nach dem „strukturellen Gesetz des Wertes“ vollzieht und organisiert.²¹⁸

Die großen, vom Menschen geschaffenen Simulakren gehen von einem Universum natürlicher Gesetze zu einem Universum von Kräften und Kräftespannungen über, und gegenwärtig zu einem Universum von binären Strukturen und Gegensätzen. Nach der Metaphysik von Wesen und Erscheinung, nach der von Energie und Determination kommt jetzt die Metaphysik des Indeterminismus und des Codes. Kybernetische Kontrolle, Erzeugung durch Modelle, differentielle Modulation, feed-back, Frage/Antwort, etc.: das ist der neue, *operationale* Zusammenhang (während die industriellen Simulakren nur *operativ* waren).²¹⁹

Ebenso wie in *Simulacres et simulation* klingt eine Replik gegen den Strukturalismus an, wobei Baudrillard durchaus im Einklang mit dessen subjektkritischem bis subjektaversivem Zug die Ausbildung der binären Strukturen als autark und selbstreferenziell denkt. In letzter Instanz kodiert der Code sich selbst. Im Übrigen scheint die doppelt plurale Rede von den „Ordnungen der Simulacren“ zu implizieren, dass auch die Simulation durch den Code verschiedene Simulacren im Sinne von verschiedenen *Weisen* der Simulation kennt. Genannt werden Digitalität, Genetik, Linguistik, Soziologie. Gemeinsamkeit ist ihnen „die irrwitzige Illusion, die Welt unter einem Prinzip vereinen zu können“.²²⁰

Mit seiner Klage, seinem Bedauern darüber wirft Baudrillard die Frage auf, ob es irgendwelche Akteure oder Kräfte gibt, die diese Illusion entwickeln bzw. mit machtvollen Diskursen und Praktiken verbreiten. Am ehesten scheint Baudrillard auf einem weiteren Beobachtungsfeld, der Ökonomie, ein solches Machtbegehren feststellen zu können. Die Dynamik der politischen Ökonomie zwischen Kapitalismus und seiner Kritik ist letztlich eine autoritäre *Praxis* des Simulationsmodells. Der Konflikt wird inszeniert, um eine täuschende Referenzinstanz zu *erhalten*, nämlich die Determination des Kapitals, die durch die Kritik an der politischen Ökonomie wiederum affirmiert wird, indem diese aus sich die Macht des Kapitals beglaubigt. Diese gleichsam duopolare Keimzelle der politischen Ökonomie bleibt allerdings verleugnet bzw. verschleiert, weil

²¹⁸ Vgl. Jean Baudrillard, *Der symbolischer Tausch und der Tod*, S. 89 f.

²¹⁹ Ebd., S. 90. Hervorhebungen im Original.

²²⁰ Vgl. ebd., S. 90 ff.

sie beunruhigt, da sich in ihr die Einsicht verbindet, dass es den dialektischen Horizont der potenziellen Überwindung des Kapitals gar nicht gibt, sondern lediglich Reproduktionen des vorherrschenden systematischen Zustands, also ein wesentlich leeres Streben nach der Befreiung von der „Grausamkeit des Kapitals“.²²¹

Vor dem Hintergrund eines Bezugs zum nietzscheschen Denken einer Polarität zwischen repressiver Kultur und anarchisch-schöpferischer Individualität sowie überhaupt dem nietzscheschen Referenz- bzw. Referenzialisierungsmodell erweist sich die Genese der simulacren Ordnungen als Konsequenz eines abendländischen Nihilismus, der die substanziellen Werte des Lebens in formalen Differenzen ohne Verbindung zum Leben und im Universalisierungsanspruch absoluter Herrschaft auflöst. In der fortschreitenden Universalisierung der simulacren Verfassung erscheint die Möglichkeit eines schöpferischen Nihilismus der systematischen Subversion innerhalb des theoretischen *Raums* des Simulacrum bei Baudrillard ausgeschlossen. Das Simulacrum ist zweifelsohne ein Trugbild, eine der Verzerrung unterliegende Referenzialisierung der *Welt*, wie sie sich in den Prozessen der Metaphorisierung und Schematisierung bei Nietzsche manifestiert, die sich in der Mimesiskonzeption Ricœurs wie im Simulacrum der delirierenden Vernunft bei Klossowski wiederfindet. Aber zugleich ist ihm das Verlustmoment seiner materiell-physischen Verankerung, seine Arbeit der Exklamation eines Bezug seiner referenziellen *Natur* wesentlich, die sich in den bisherigen Entwürfen konzeptionell *erhält*, sei es nun als physiologischer Reiz bei Nietzsche, als *Zeiterleben* bei Ricœur, als Trieb bei Klossowski oder als geistige Rekonstitution eines *natürlichen* Objekts bei Barthes. Statt auf eine Subversion der simulacren Vereinnahmung zielt Baudrillard primär auf die *Apokalyptik* ihrer analytischen und theoretischen zunehmenden Vervollkommnung im vorläufigen Höhepunkt der *Simulation* und in dem Sinne einer Auslöschung des Lebendigen. Diese *Ethik* des Verlustes wirkt gewissermaßen in die Fassung der Struktur nicht in einem Vermögen der (Wieder)Herstellung des Objekts, sondern eines Potenzials der Repression insbesondere *durch* ihre Reproduktion. Neben dieser absoluten Herrschaft des Zeichens, des Beherrschtwerdens im Zeichengebrauch, in des-

²²¹ Vgl. ebd., S. 54 ff.

sen Rahmung der *circulus vitiosus* tatsächlich *teuflisch* erscheint, erweist sich die theoretische Leistungsfähigkeit des Begriffs des Simulacrums bei Baudrillard ungetrübt hinsichtlich der anvisierten Konzeption der Mythifikation.

Dass und in welcher Weise das Simulacrum unabhängig der Wertungen seiner ontologischen Verfassung ein selbst poetisches Moment besitzt, zeigt sich noch einmal deutlich in Baudrillards Umgang mit dem Phänomen der psychoanalytischen Interpretation. Dabei unterliegt die strukturelle *Form* der Sexualität dem Simulacrum der biologischen Funktion zur Begründung einer allgemeinen Äquivalenz des Modells. Das Problem liegt dabei weniger in der Symbolisierung selbst als in der Zersetzung dieser *als* symbolisch. Was in der Psychoanalyse als kritisches Moment entworfen ist, Sublimierung, sekundäre Rationalisierung von Triebrengungen usw., wird im *kulturellen Gebrauch*, der „bürgerlichen“ Wiederaufbereitung“ zum „Klischee [...] der phantasmatischen *Determination*“ und damit das *Unbewusste* selbst zu einer „Sprache der Referenz“. Das ist möglich, indem der sexuelle Diskurs selbst zu einer *phantasmatischen* Rationalisierungsweise einer psychoanalytischen *Wahrheit* wird, in der die phantasmatisch verzerrten Elemente von *Sexus* und *Unbewusstem* als determinierende Instanzen eingeschrieben werden, die wiederum ihre eigene rationalistische Kausalität begründen. Diese narrative Selbstreferenzialität, die Sublimierung, Rationalisierung und Zensurierung des Sexuellen „als etwas Politisches, Soziales oder Moralische“ wie des „Symbolische[n] in der dominierenden sexuellen Sprache“, entfaltet sich *als Mystifikation*, als „Rationalisierung im Namen einer Instanz“.²²²

Jacques Derrida befasst sich mit dem Phänomen des Simulacrums vor allem zu Beginn der 1970er Jahre, zur Zeit der Veröffentlichung von *Marges – de la philosophie* und *La dissemination* (beide 1972).²²³ Im Gegensatz zu anderen postmodernen Denkern und verglichen mit anderen Denkfiguren wie der *Spur* und der *différance* spielt das Simulacrum in seinen Überlegungen zwar eine Nebenrolle, insofern es sich um einen

²²² Vgl. ebd., S. 187 f.

²²³ Deutsche Ausgaben: Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*. Hrsg. von Peter Engelmann, übers. von Gerhard Ahrens, Wien: Passagen, 1988; Ders.: *Dissemination*. Übers. von Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen, 1995.

für diese subsidiert funktionalisierten Begriff handelt, vermindert sich damit allerdings nicht der theoretische Stellenwert seines Begriffs des Simulacrums innerhalb dieser Gedankenführung.

Das Simulacrum hat seinen vermutlich ersten Auftritt als *explicans* der *Spur* in dem bereits 1968 gehaltenen Vortrag *Die différance*.²²⁴ Schon in der 1967 veröffentlichten *Grammatologie* wird die *Spur* als Markierung der Eröffnung von Differenz im räumlichen und zeitlichen Sinne chiffriert. „Die (reine) Spur ist die Differenz“ als eine nicht-ontologisierbare Differenz, die Differenzialität schafft und zugleich ihre Bedingung der Möglichkeit ist.²²⁵ „Es geht hier nicht um eine bereits konstituierte Differenz“, präzisiert Derrida, „sondern, vor aller inhaltlichen Bestimmung, um eine reine Bewegung, welche die Differenz hervorbringt“.²²⁶ Das Denken der *Spur* als Differenz setzt Derrida so radikal um, dass die *Spur* nur mehr als von sich selbst differenziert, als in der Differenz ihrer selbst sich entziehend umschrieben werden kann. *Wie* sich die Differenz zu sich selbst die Spurhaftigkeit der Spur ausprägt in Form vielfältiger Durchstreichung ontologischer Zuweisung, erörtert *Die différance*.

Da die Spur kein Anwesen ist, sondern das Simulacrum eines Anwesens, das sich auflöst, verschiebt, verweist, eigentlich nicht stattfindet, gehört das Erlöschen zu ihrer Struktur. Nicht nur jenes Erlöschen, dem sie stets muß unterliegen können, sonst wäre sie nicht Spur, sondern unzerstörbare und monumentale Substanz, vielmehr jenes Erlöschen, welches sie von Anfang an als Spur konstituiert, als Ortsveränderung einführt und in ihrem Erscheinen verschwinden, in ihrer Position aus sich hinausgehen läßt.²²⁷

Das Simulacrum erscheint dabei nicht als vollständige Charakterisierung der Spur, aber doch als Modus ihrer Phänomenalität: als im Verschwinden begriffenes Anwesen eines Abwesenden. Somit erweist sich das Moment des Simulacrums bei Derrida nicht als Statisches in einer plastischen, bildlichen, allgemein artifiziellen oder programmhaft-skripturalen Verhärtung, sondern wesentlich als etwas äußerst Flüchtiges, in seinem Aufblitzen bereits Erlöschendes. Derrida schließt damit zweifellos an die Auffassung des filigranen und fragilen Simulacrumbegriffs an, den Lukrez in der Spätantike entwickelt.

²²⁴ Vgl. Jacques Derrida: *Die différance*. In: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. Hrsg. von Peter Engelmann, übers. von Gerhard Ahrens, Wien: Passagen, 1988, S. 29–52.

²²⁵ Jacques Derrida, *Grammatologie*, S. 109. Hervorhebung im Original.

²²⁶ Ebd.

²²⁷ Jacques Derrida, *Die différance*, S. 49.

Lukrez' Simulacrum lässt sich mit *Abbild* oder *Nachahmung* übersetzen.²²⁸ In theoretischer Hinsicht dient das Simulacrum bei Lukrez der Erhellung komplexer Sachverhalte im Rahmen eines symbolischen Interaktionismus als Repräsentation der Dinge, zu denen es nicht nur eine Ähnlichkeits-, sondern auch eine Identitätsbeziehung unterhält. Die Abbilder enthalten bzw. bewahren immer auch Teile des Abgebildeten, sie fließen gleichsam aus den Dingen heraus.²²⁹ Die Bestandteile der Simulacren sind nicht wahrnehmbar, weil zu fein gesponnen.²³⁰ Sie bewegen sich schnell.²³¹ Sie geben Gestalten nicht als einzelne wieder, sondern nur in ihrer Summierung.²³² Verdichten sich so die Simulacren zu *Gestalten*, bleiben diese aufgrund der Beweglichkeit ihrer Bestandteile instabil, wie die von Lukrez angeführte Isomorphie von Abbildern und tanzenden Staubpartikeln zeigt.²³³ Lukrez überträgt dieses Strukturmuster im Namen einer Lesbarkeit der Welt auch auf die Sprache, wenn er *verba* und *natura* bezüglich der Kombinatorik ihres Wesens gleichsetzt,²³⁴ womit das eigene Epos als *simulacrum mundi* erscheint.²³⁵ Buchstaben werden innerhalb dieser sprachlichen Kombinatorik zu Atomen.²³⁶ Während dieses Moment der strukturellen Kombinatorik in Barthes' Simulacrum wiederauftaucht, liegt für Derrida das wesentliche Moment in der Flüchtigkeit einer instabilen Gestaltung.

Außer im Kontext der *Spur* taucht das Simulacrum bei Derrida im Zusammenhang der Infragestellung des mimetischen Repräsentationsmodells wieder auf, das sich wiederum am platonischen Begriff orientiert, der den Ausgangspunkt einer äußerst ambivalenten Begriffsgeschichte markiert. Einerseits wird der Mimesis das Vermögen zugesprochen, „zwischen der Praxis sinnlicher Erfahrung und theoretischer Schau“ zu

²²⁸ Vgl. Titus Lucretius Carus (Lukrez): *De rerum natura*. Welt aus Atomen. Lateinisch/Deutsch, hrsg., übers. und mit einem Nachw. von Karl Büchner, Stuttgart: Reclam, 2008, II, S. 114 ff.

²²⁹ Vgl. Lukrez, *Welt aus Atomen*, IV, S. 68.

²³⁰ Vgl. ebd., IV, S. 88.

²³¹ Vgl. ebd., IV, S. 155 ff.

²³² Vgl. ebd., IV, S. 194 ff.; vgl. dazu Gilles Deleuze: *Logik des Sinns*. Übers. von Bernhard Dieckmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 1707), 1993, S. 337.

²³³ Vgl. Lukrez, *Welt aus Atomen*, II, S. 116 ff.

²³⁴ Vgl. ebd., I, S. 901 ff.

²³⁵ Vgl. ebd., I, S. 24 ff.

²³⁶ Vgl. dazu Eva M. Thury: *Lucretius' Poem as a Simulacrum of the Rerum Natura* (1987). In: *The American Journal of Philology*. Vol. 108, No. 2 (Summer 1987), Baltimore: Johns Hopkins Univ. Pr., S. 270–294, hier S. 279.

vermitteln, andererseits wird ihr vorgeworfen, bloße „Nachbildung aus zweiter Hand, Täuschung durch sinnhaften Schein, Vergnügen an amoralischen Gegenständen“ und damit einer Erkenntnisfunktion und ethischen Würde beraubt zu sein.²³⁷ Platon strebt danach, die Mimesis in der Wahrheit zu verankern, korrespondierend mit einer Kunst (*techné*) außerhalb des Ästhetischen.²³⁸ Dieses mündet aus Sicht des Poststrukturalismus in schwerwiegende logische Probleme. Dementsprechend erweist sich ein Wahrheitsstreben als per se unabschließbarer Prozess, insofern die Nachahmung in Gestalt der Realisierung von Gebrauchsgegenständen nach einem Modell erfolgt, das seinerseits als strukturimmanentes Element wieder ein Modell hat und dieses ebenfalls usw. Die Nachahmung gerät in den Regress eines unendlichen referenziellen Verweises, der sich nur im Haltepunkt eines transzendentalen Signifikats aufhebt, das seinerseits gemäß der antimetaphysischen Position des Poststrukturalismus nur aus dem differenziellen Spiel des Signifikanten zu denken ist.²³⁹

Ferner bemerkt Derrida, dass Platon einerseits die ästhetische Mimesis abwertet, andererseits sich aber ihrer heuristischen Metaphorik bedient, um den Vorgang der Anamnesis als einer Kontemplation der Ideen im Gedächtnis zu charakterisieren. Darin liegt ein Widerspruch, der letztlich auf eine Spaltung und Wiederholung des Konzepts der Mimesis hinausläuft.²⁴⁰ Diese Kritik fügt sich in die Konsequenz der mimetischen Konzeption Derridas, die tentative Setzung des Nachgeahmten als sekundär, als erst durch die Abbildung Hervorgebrachtes. Diese Verkehrung reflektiert die für Derrida grundsätzliche und erforderliche Aufhebung der metaphysischen Geltung innerhalb des Signifikationsprozesses, der notwendig die der traditionellen metaphysischen Hierarchisierung des Verhältnisses von Repräsentiertem und Repräsentation folgt. Gebauer und Wulff betonen dem entsprechend Derridas Versuch der Herausstellung eines

²³⁷ Vgl. Hans Robert Jauf: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982, S. 92.

²³⁸ Vgl. Platon, *Politeia*, 511c-e, 596a ff.; vgl. auch Peter Fischer: Philosophie der Technik. Eine Einführung, München: Fink, 2004, S. 133 f.; vgl. Jacques Derrida, *Dissemination*, S. 220.

²³⁹ Vgl. Jonathan Culler: Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Rowohlts Enzyklopädie, Bd. 474), 1988, S. 207.

²⁴⁰ Vgl. Jacques Derrida, *Dissemination*, S. 217.

Zwischencharakters der Mimesis.²⁴¹ Derrida sucht die Mimesis aus ihren temporalen und logischen metaphysischen Koordinaten herauszulösen. Es gibt kein Vorher und Nachher, keine Unterscheidung zwischen Modell und Abbildung mehr, welche die Mimesis einrahmen würde. Die Mimesis erschafft sich selbst.

Anhand der Lektüre eines poetisch-poetologischen Textes des Symbolisten Mallarmé über die Möglichkeit eines nicht-metaphysischen Darstellens und Theaters²⁴² umreißt Derrida die Konstitutionsbedingungen einer autarken, eigenschöpferischen Mimesis, in der die Funktionsinstanzen der Mimesis verschmelzen. „Der Mime schreibt sich auf ein weißes Blatt ein, das er ist, er muß *sich selbst* in Gesten und Spielen der Physiognomie einschreiben. Seite und Feder, der Pierrot ist zugleich passiv und aktiv, Materie und Form, Autor, Mittel und Teig seines Mimodramas.“²⁴³ In Kraft tritt der „zeitweilige Ausschluß aller Bezugspunkte außerhalb des Mimetischen. [...] Es ist eine Welt des Spiels und des Scheins, die nicht auf anderes reduzierbar ist“.²⁴⁴ In dieser Weise erscheint die Mimesis Mallarmés zwar differenziell, allerdings im Sinne einer antiplatonischen und antimetaphysischen Differenz, ohne Implikation der Nachahmung des Seins eines Seienden, indem sie spekulativ den Reflex eines *Realitätseffekts* hervorbringt, „Spekulum ohne Realität“, das in dieser Spiegelung durchaus über ein differentes Anderes verfügt, allerdings nur in der Weise eines *Phantoms*, wodurch sich die Differenz in der Struktur des *Phantasmas* begründet, allerdings ohne Referenten, „ohne erste oder letzte Einheit“.²⁴⁵

Zu diesem Spiel gehört auch das *Simulcarum*, dessen Funktionalisierung mittelbar der prinzipiellen Ausklammerung der Metaphysik folgt. So treibt „die mimetische Bewegung die *Dissemination* einzelner Elemente und Bedeutungen voran, in deren Verlauf neue Zusammenhänge, Figurationen und Simulakren entstehen“.²⁴⁶ Das *Simulacrum* fungiert als Stichwort, das signalisiert, *wie* Derrida dazu ansetzt, das Theater und auch die

²⁴¹ Vgl. Gebauer/Wulff, *Mimesis*, S. 413. Hervorhebung im Original.

²⁴² Vgl. Stéphane Mallarmé: *Divagations*. Hrsg. von Eugène Fasquelle, Paris: Charpentier, 1897, S. 186 f.

²⁴³ Jacques Derrida, *Dissemination*, S. 221. Hervorhebung im Original.

²⁴⁴ Gebauer/Wulff, *Mimesis*, S. 415.

²⁴⁵ Vgl. Jacques Derrida, *Dissemination*, S. 230 f.

²⁴⁶ Ebd.

Philosophie selbst nicht als Wahrheitstext, sondern als Mimetisches, als autarke Selbstschöpfung oder, anders ausgedrückt, als *Theater* zu verstehen. Ins Visier dieses Gedanken gerät Hegel hinsichtlich der Möglichkeit einer Beseitigung der Trennung zwischen Philosophie und Nicht-Philosophie. Wenn diese Bereiche sich als austauschbar entpuppen, wird zugleich ihre Heteronomie durch die Wahrheit obsolet. Ohne metaphysische Stütze sinkt das Philosophische auf die Ebene des Simulacrums zurück. Einen Ansatzpunkt hierfür bietet die für Derrida zweifelhafte Sortierung in Haupt- und Nebentexte Hegels:

Was würde untersagen – denn das ist die Frage –, den Hegelschen *Text* als ein ungeheures Schriftspiel, ein mächtiges und folglich unverwirrbares Simulacrum zu lesen, welches die unentscheidbaren Zeichen seiner Verstellung dem, der sie lesen könnte, nur im Unter-Text, der flottierenden Fabel seiner Vorreden und Anmerkungen gäbe? Hegel in persona hätte sich am Ende, und ohne daß dies etwas am Text geändert hätte, darin selbst ergreifen lassen können. Daher Inversion und Chiasmus [...].²⁴⁷

Das Simulacrum wird mit dem Spiel, dem Subtext der Fabel assoziiert. Dieses sind Bereiche einer ästhetischen Mimesis, deren ontologische Geltung in einem traditionellen platonischen Verständnis keine unmittelbare Gültigkeit für eine außerästhetische *Wirklichkeit* besitzt. Durch die theoretische Auflösung der Untersagungsinstanz im metaphysischen Prinzip als solchem gewinnt für Derrida das Ästhetische diese Geltung zurück, die es konsequent erlaubt, das Simulacrum anstelle der Wahrheit bzw. als *Wahrheit* analysieren zu dürfen.

In gleicher Weise auf eine Subversion der metaphysischen Philosophie zielt, in impliziter Anspielung auf den Kosmos als Buch bei Lukrez und anderen,²⁴⁸ die Verdoppelung der Natur im Buch, das sich ersterer als „Simulacrum hinzufügt“, als einen Text, der, in ähnlicher Weise wie *De rerum natura* selbst, „der Wissenschaft oder der Literatur zuzurechnen ist“.²⁴⁹ Für Derrida fallen damit im Namen des Simulacrums notwendig die Gattungsbeschränkungen zwischen Ästhetischem und Philosophischem. Allgemein gewendet ist „das Simulacrum eine Überschreitung und die Überschreitung ein Simulacrum“²⁵⁰. Das Simulacrum wird zum Sprengstoff der Metaphysik, weil es referenzlose „Kopie einer Kopie“

²⁴⁷ Derrida, *Dissemination*, S. 37.

²⁴⁸ Vgl. dazu Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, S. 36 ff.

²⁴⁹ Vgl. Derrida, *Dissemination*, S. 62.

²⁵⁰ Ebd., S. 232.

ist,²⁵¹ mitgerissen in der Syntax mimetischer Bewegung.²⁵² Die beiden Facetten des Simulacrums bei Derrida, die Verflüchtigung der Präsenz und die Überschreitung des Mimetischen, stehen durchaus in Berührung zueinander; sie treffen sich in der Absage an eine metaphysisch abgesicherte Referenz zugunsten einer Bejahung eines uneingeschränkt zirkulierenden Trugbildes.

In den wesentlichen Punkten treffen sich die Gedanken Gilles Deleuzes zum Simulacrum in der *Logik des Sinns* mit denen Derridas. Allerdings, und das stellt wiederum einen konzeptionellen Bogen zur Gedankenführung dieser Arbeit her, artikuliert Deleuze dabei einen deutlichen Bezug zu Nietzsche.

Bei Deleuze begegnen sich die betont *produktive Potenz* des Simulacrums und deren Loslösung von metaphysischen Koordinaten und deren transzendentalen zeitlichen und logischen Zwängen, welche die mimetische Bewegung referenziell fixieren. Es geht um ein freies Vermögen zur Darstellung. „Das Trugbild ist kein degradiertes Abbild, es birgt eine positive Macht, die *sowohl das Original wie das Abbild, das Modell wie die Reproduktion* verneint.“²⁵³ Anders als Derrida gelangt Deleuze zu dieser begrifflichen Einfassung nicht über die Aufspürung latenter Bedeutungspotenziale klassischer Texte, sondern im Gestus ihrer thetischen Neuinterpretation. Die Produktivität des Simulacrums drückt sich darin aus, dass es sowohl Ähnlichkeit als auch Identität erzeugt. Hierzu werden divergente Serien aufeinander abgestimmt, die sich wie infantiles und postpubertäres Phantasma, wie „die Bedingungen der wirklichen Erfahrung und die Strukturen des Kunstwerks“ zueinander verhalten. Konstitutiv für das Funktionieren des Trugbildes sind die Differenzen zwischen den Serien, die überhaupt erst deren Kommunikation ermöglichen. Deleuze spricht diesbezüglich von „konstitutiver Dissymmetrie“ bzw. „konstitutiver Differenz und Ungleichheit“. Im Zeichen als dem Berührungspunkt der kommunizierenden Serien erscheint „die Gleichartigkeit und sogar die Identität als das Produkt einer Grunddisparität“, die sich nicht bemessen, sondern nur vage als das *Disperse* eruieren lässt. Entscheidend

²⁵¹ Vgl. ebd., S. 245.

²⁵² Vgl. ebd., S. 250.

²⁵³ Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 320. Hervorhebung im Original.

ist für Deleuze, dass im Trugbild die Differenz *verinnerlicht* wird, denn nur so ist sie produktiv.²⁵⁴

Das Simulacrum bringt damit seine eigene Urteils- und Entfaltungsform hervor, der entsprechend die Konstitution des Selben und Ähnlichen *im* Simulacrum eine *simulierte* Geltung besitzt. Dadurch verfällt zugleich die Möglichkeit einer wesentlichen Unterscheidbarkeit von Sein und Schein, womit auch die Kriterien der Abbildung selbst ins Simulacrum gezogen und dadurch außer Kraft gesetzt sind. Dabei entfaltet sich das Simulacrum durch die Verwandlung distinkter mimetischer Instanzen (Abbild, Modell usw.) in miteinander verschmolzene bzw. *verdichtete* Koexistenzen, in „simultane Ereignisse“.²⁵⁵

Zur weiteren philosophischen Verfassung des Simulacrums nutzt Deleuze eine Art freudsche Projektion Nietzsches. „Die Simulation ist das Phantasma selbst, das heißt der Effekt des Funktionierens des Trugbildes als Maschinerie, als dionysische Maschine.“²⁵⁶ Deleuze sieht darin so etwas wie einen anarchischen und gleichsam produktiven Nihilismus wirken. An die Stelle der Wahrheit tritt die „Macht des Falschen“ als Wille zur Verabgründung und zum Zusammenbruch als einem *Zugrundegehen*, dieses aber nicht als Auslöschung verstanden, sondern als Durchbrechung immer weiterer Räume und Schichten zugunsten und im Zuge einer Erschließung der *Infinität* des Scheins.²⁵⁷

Diesen Durchbrechungs-Impetus sieht Deleuze bei Nietzsche auch auf die Lehre von der Ewigen Wiederkunft gerichtet, was allerdings nicht für den manifesten Inhalt gilt, den Deleuze pejorativ als *Gründungsmythos* begreift, der eine metaphysisch geordnete Welt und ein in regelmäßigen Zyklen sich vollziehendes Leben meint, sondern vielmehr dem latenten Inhalt der Lehre, die Bejahung des Wiederkehrenden im Chaos. Das Chaos sorgt für die Vertiefung und Erneuerung der Differenzen, aus denen das Simulacrum erwächst. Es scheidet aus, was nicht wiederkehren darf, nämlich alles, was einheitlich fundierend ist, was die Differenzen zu beseitigen sucht.²⁵⁸ Das Simulacrum steht ein für eine Revision der Moderne als eine Spielart des Nihilismus, ein Zerstören der Modelle und

²⁵⁴ Vgl. ebd., S. 319 f.

²⁵⁵ Vgl. ebd., S. 321.

²⁵⁶ Ebd.

²⁵⁷ Vgl. ebd., S. 321 f.

²⁵⁸ Vgl. ebd., S. 322 f.

Kopien durch schöpferisches Chaos entgegen dem Nihilismus einer aus Künstlichkeit gewonnenen Verewigung der Ordnung.²⁵⁹

2.3 Mythos – Simulacrum, Mythifikation. Ein Zugang

Die im vorangehenden Abschnitt aufgegriffenen Überlegungen Deleuzes bieten eine Möglichkeit, vom Simulacrum zu einem ersten Begriff des Mythos vorzudringen. Dieses Vordringen folgt der konzeptionellen und theoretischen Notwendigkeit, die Entwicklung eines Begriffs des Simulacrum, die Momente der spezifischen bedeutungstheoretischen Struktur einer simulacren Verfassung des sprachlichen Weltumgangs, transparent zu machen, zu öffnen für den mythostheoretischen Diskurs – genauer, den begrifflichen Entwurf des Moments der *Mythifikation*, des *etwas wird zum Mythos*. Offensichtlich erscheint eine einfache Gleichsetzung, das Simulacrum *ist* der Mythos, unzureichend. Damit wird es notwendig, vor dem Hintergrund der bisherigen theoretischen Entwicklung sowohl das simulacre Moment der Mythizität zu entfalten als auch einen Zugang zu deren eigener diskreter Spezifität bzw. Phänomenologie im Umweg über eine bisher ausgeklammerte Philosophie des Mythos. Dementsprechend übernehmen die folgenden Gedanken die Funktion einer Vermittlungsstelle zwischen Simulacrum und Mythifikation, die gewissermaßen versucht, ersteres einer *Sprache* des Mythos zugänglich zu machen.

Um dieses zu realisieren und zugleich der eigenen praktischen, lebensweltlichen Phänomenalität der Mythifikation gerecht zu werden, erscheint es notwendig, sich in gewisser Weise von einem poststrukturalistischen *Gestus* zu lösen, insofern dessen antimetaphysische sprachkritische *Verstellung* eines fortwährend entgleitenden Signifikats selbst zu einer *Instanz* der phänomenalen Legitimität wird, d. h. was sich im Raum des Mythos, der mythischen Bedeutung *festsetzt*, entfaltet seine phänomenale Qualität und praktische Geltung durchaus in gewisser Unabhängigkeit ihrer ontologischen Verfassung.²⁶⁰ Dass daneben auch das Moment des *Festsetzens* selbst immer nur in Abhängigkeit eines vorausge-

²⁵⁹ Vgl. ebd., S. 324.

²⁶⁰ Dieses ist vor allem als eine Konsequenz der *Perspektive* verstanden. Für den Menschen innerhalb Baudrillards *Simulation ist* diese Wirklichkeit und praktische Lebenswelt.

henden *poietischen* Moments funktional (gedacht) werden kann, was zwischen narrativer Theorie und Simulacrum deutlich wird und die weiteren Entwicklungen leitet, verbietet gewissermaßen von zwei Seiten einen einfachen Ausschluss. Diese beiden Seiten bilden auch die Rahmung des nachfolgenden Versuchs, aus dem *genetischen* Verhältnis von Apollinischem und Dionysischem in Nietzsches *Tragödie* unter dem Gedanken der Metaphorizität in der Interpretation de Mans einerseits die Frage der Mythizität zu stellen, andererseits und unmittelbar damit verbunden die der ontologischen Verfassung der Metapher und ihres wörtlichen Untergrunds bzw. der Geltung dieser Verfassung hinsichtlich einer *Wirkung*.

Indem Deleuze den *Gründungsmythos* einer metaphysisch geordneten Welt mit der mythischen Gestalt des Dionysos bzw. dessen Maschine konfrontiert, gewinnen zwei unterschiedliche Auffassungen des Mythos und vielleicht auch Modi des Mythischen Kontur. Zunächst beschreibt Deleuze eine grundsätzliche Opposition. Der *Gründungsmythos* steht für Stabilität, Regel und Erkenntnissicherheit, das Dionysische hingegen für Differenzialität, Chaos und Schein. Daneben darf der Hinweis nicht fehlen, dass Deleuze selbst das Mythische in der *Logik des Sinns* dort identifiziert, wo *etwas eine mythische Form in der Weise einer Erzählung gegeben wird*, also im klassischen Begriffsverständnis des Mythisierens. In der Rede von der „mythischen Verwendung“ und dem „mythische[n] Überleben in einer Ideologie“ der ewigen Wiederkehr als „gebändigte, monozentrierte und zum Kopieren des Ewigen bestimmte“,²⁶¹ aus Schwäche, aus Vergessen, schwingt deutlich der Gedanke der *Verfälschung* mit (nicht zu verwechseln mit dem Falschen). Zugleich vermeidet es Deleuze, das Dionysische seinerseits als mythisch zu charakterisieren. Erklären lässt sich dieses damit, dass Deleuze dem Mythischen an sich ablehnend gegenübersteht. *Mythisch* bedeutet für ihn immer auch: in eine mythische Form gegossen und dabei fremdbestimmt durch metaphysische Prinzipien bzw. Institutionen. Diese äußere Formung widerspricht einem dionysischen Wirken reiner Selbstentfaltung, das sich als solches wesentlich seiner Mythisierung entzieht. In gewisser Weise wiederholt sich damit bei Deleuze ein spezifisch nietzschescher Gestus.

²⁶¹ Vgl. Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 322.

Die Konstellation Deleuzes wiederholt letztlich die bereits aufgegriffene Dualität des Apollinischen bzw. Sokratischen und Dionysischen der *Geburt der Tragödie*. Es soll sich um den einzigen Text von Nietzsche handeln, in dem er überhaupt explizit von *Mythos* spricht.²⁶² Dabei schreibt er das Mythische innerhalb des ästhetischen Konzepts der Tragödie nur der Vermittlung des Dionysischen, nicht diesem selbst zu. Der Mythos erscheint dann als die notwendige *Form* dieser Vermittlung.

Zweierlei Wirkungen pflegt also die dionysische Kunst auf das apollinische Kunstvermögen auszuüben: Die Musik reizt zum *gleichnissartigen Anschauen* der dionysischen Allgemeinheit, die Musik lässt sodann das gleichnissartige Bild *in höchster Bedeutsamkeit* hervortreten. Aus diesen an sich verständlichen und keiner tieferen Beobachtung unzugänglichen Thatsachen erschliesse ich die Befähigung der Musik, *den Mythos*, d. h. das bedeutsamste Exempel zu gebären und gerade den *tragischen Mythos*: den Mythos, der von der dionysischen Erkenntnis in Gleichnissen redet.²⁶³

Diese Passage besitzt eine gewisse Vorwegnahme der weiter oben angesprochenen Kerngedanken des posthum veröffentlichten und kurz nach der Veröffentlichung der *Geburt der Tragödie* entstandenen *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Hier wie dort wird ein perzeptiver Reiz in ein geistiges Bild übertragen und dann zu etwas Non- oder Präverbalem („Laut“) oder zu etwas Sprachlichem oder auch Pseudosprachlichem, insofern die Rede vom Reden „in Gleichnissen“ selbst wiederum sowohl ganz wörtlich als auch metaphorisch sein kann,²⁶⁴ was zugleich die poststrukturalistische Akzentuierung einer Entgrenzung des Figurativen vorwegnimmt, insofern die Rede vom Figurativen selbst figurativ wäre. Aus dieser Perspektive von *Über Wahrheit und Lüge* lässt sich der Mythos in der *Geburt der Tragödie* als wesentlich metaphorisch verstehen. Eine weitere spezifische Differenzierung ist nur insofern impliziert, als Nietzsche an dieser Stelle die Ordnung des *tragischen Mythos* hervorhebt. Somit scheint innerhalb der *Tragödie* eine lose Bestimmung der Metaphorizität als Wesenszug des Mythischen möglich, die jedoch als solche weiterer Überlegungen bedarf.

Wenn das Apollinische als metaphorische *Form* des Dionysischen Mythos ist, kann das Dionysische innerhalb dieser Korrelation nicht ebenfalls Mythos sein. Dagegen spricht ebenfalls die genetische Identifikation

²⁶² Vgl. Jörg Salaquarda, *Mythos bei Nietzsche*, S. 178.

²⁶³ Friedrich Nietzsche, *KSA 1*, S. 107. Hervorhebungen im Original.

²⁶⁴ Vgl. ebd., S. 879.

der Musik als Mutter des Mythos.²⁶⁵ Eine genetische Bezogenheit im Sinne einer poetischen Genese von Dionysischem und Apollinischem gewinnt insbesondere bei de Man weitere Plausibilität sowohl in Bezug auf die Komposition als „narrativer, kontinuierlicher Text“ einer „symbolischen Geschichte“²⁶⁶ als auch auf das Thema der Prinzipien von Kunst, Leben und Erkenntnis, von denen die *Geburt der Tragödie* handelt. Diese Prinzipien werden nach einem Muster von Ursprung und Ableitung gedeutet. In erkenntnistheoretischer, kosmologischer und anthropologischer Hinsicht stellt sich dementsprechend die Frage nach dem *Wahrheitsgehalt* der dionysischen Erfahrung, ist sie im Modus des Ursprünglichen gedacht. Im Hinblick auf das Verhältnis von Rausch und Realität rückt dabei der Komplex von Lust, Tod und Trieb in den Fokus, wobei der Kunst eine Funktion der Vermittlung zukommt. In zeichentheoretischer Hinsicht tritt dabei die Frage der Symbolerzeugung in den Vordergrund, die Frage nach der Verbindung zwischen symbolisierender Kraft und Symbolisiertem. Für erstere führt Nietzsche als Quelle die Musik an.²⁶⁷ Liegt eine *genetische* Dependenz zwischen Dionysischem und Apollinischem vor und ist das Apollinische mythischer Ausdruck des Dionysischen, ist das Dionysische entweder nicht mythisch oder von einer Art untergeordneter Mythizität, vorausgesetzt, dass das provisorisch eingeführte funktionale Kriterium der Metaphorizität überhaupt anwendbar ist. Dementsprechend knüpft sich die Haltbarkeit eines genetischen Schemas, und darin erweist sich ein gewisser konzeptioneller Sinn, an die potenzielle Möglichkeit einer Metaphorizität des Dionysischen wie die eines konkurrierenden Kriteriums der Mythizität.

Bereits innerhalb der *Tragödie* erweist sich die Schematisierung in der Struktur einer genetischen Abhängigkeit des Apollinischen vom Dionysi-

²⁶⁵ Bei Nietzsche findet sich die Metapherik der genetischen Abkunft sowohl in matrilinear (Vgl. Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 41. An dieser Stelle beschwört Nietzsche einen kunsthistorischen Wechsel aus „immer neuen auf einander folgenden Geburten“ von dionysischen und apollinischen Zuständen. Vgl. dazu auch Paul de Man: *Allegorien des Lesens*. Übers. von Werner Hamacher u. Peter Krumme, mit einer Einl. von Werner Hamacher, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 1357), 1988, S. 124.) wie patrilineare Ausprägung (Vgl. ebd., S. 39, wo das Apollinische als Erscheinung „des ewigen Widerspruchs, des Vaters der Dinge“ vorgestellt wird.).

²⁶⁶ Vgl. Paul de Man, *Allegorien des Lesens*, S. 143.

²⁶⁷ Vgl. dazu ebd., S. 142 f.; vgl. auch Philippe Lacoue-Labarthe: *Der Umweg*. In: Werner Hamacher (Hrsg.): *Nietzsche aus Frankreich*. Frankfurt a. M.: Ullstein, 1986, S. 75–104; vgl. auch Rudolf Fietz: *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.

schen als problematisch, da Nietzsche diese als Gegensätze vorstellt, Apollon und Dionysos als „die lebendigen und anschaulichen Repräsentanten zweier in ihrem tiefsten Wesen und ihren höchsten Zielen verschiedenen Kunstwelten“. Der „verklärende Genius des principii individuationis, durch den allein die Erlösung im Scheine wahrhaft zu erlangen ist“, steht in Kontrast zum „mystischen Jubelruf des Dionysos“, unter dem „der Bann der Individuation zersprengt wird und der Weg zu den Müttern des Sein’s, zu dem innersten Kern der Dinge offenbleibt“.²⁶⁸ Dieser Opposition entspricht vielmehr eine Simultaneität und ein korrelatives Begriffsverhältnis, nicht Abkunft (oder sogar ein dialektisches Verhältnis). Diesem entspricht die Beobachtung de Mans, dass weder Dionysos noch Apollon oder Sokrates – stellvertretend für das Psychologische – als Denkfiguren isoliert auftauchen können, sondern immer in *Verhältnissen*.²⁶⁹

Um de Mans Gedanken eines *genetischen Schemas* fruchtbar zu machen, geht es weniger um die Frage seiner Konsistenz innerhalb von Nietzsches Denken, wie angedeutet ist die Relation von Dionysischem und Apollinischem nicht hinreichend darin beschreibbar, als um die spezifische Perspektivierung, die seine theoretischen Funktionalisierung eröffnet. Für diese erweist sich Nietzsches Begriff des Verhältnisses der Größen als „Gegensatz der Erscheinung und des Dinges“ als eine „genetische Version der Polarität Erscheinung/Ding“, insofern eine „Wesenheit [...] durch einen Vermittlungsprozeß eine Erscheinung“ hervorbringt, „dessen Ursprung und Grund sie ist“. Innerhalb des Bereichs der Sprache wiederholt sich dieses Verhältnis der mythologischen Pole des Apollinischen und Dionysischen als eines von metaphorischer und wörtlicher Sprache, der „Beziehung zwischen figuraler und eigentlicher Bedeutung“.²⁷⁰ Aber lässt sich die „Beziehung zwischen metaphorischer und eigentlicher Sprache“ nicht auch jenseits eines genetischen Schemas beschreiben? Dagegen ist einzuwenden, dass die Funktion des Mythos als Metapher eine *eigentliche*, wörtliche Bedeutung voraussetzt, was sich im Verhältnis des Apollinischen und Dionysischen strukturell wiederholt. Was sich im apollinischen Schein fassen lässt, ist eine Schutzfunktion gegenüber

²⁶⁸ Vgl. Friedrich Nietzsche, KSA I, S. 103.

²⁶⁹ Vgl. Paul de Man, *Allegorien des Lesens*, S. 124 f.

²⁷⁰ Vgl. Friedrich Nietzsche, KSA I, S. 139.

der Bedrohung aus dem im Dionysischen manifestierten *Willen*. Das Publikum wagnerscher Musik muss „vor dem ungehemmten Ergüsse des unbewussten Willens“ verwahrt werden, „[d]er Mythos schützt uns vor der Musik“.²⁷¹ Diese notwendige Funktionalisierung zwischen Bedrohung und Schutz wiederholt das logische und zeitliche Verhältnis der metaphorischen Struktur in der Entsprechung des Dionysischen mit dem Eigentlichen des Sinns. Für de Man selbst bestehen allerdings Zweifel an der Schutzfunktion. „Die ‚tödliche Macht‘ der Musik ist ein Mythos“, schreibt er, „der dem Lächerlichen wörtlicher Beschreibung nicht widerstehen kann“.²⁷² De Man will dies nicht gegen Nietzsche gewendet wissen, sondern versteht es als Teil der Dekonstruktion des genetischen Schemas durch Nietzsche selbst, eine Position, die das genetische Schema weder affirmiert noch verwirft, sondern vor allem in Frage stellt.²⁷³ Das genetische Schema lässt sich jedoch nicht nur polemisch, sondern auch argumentativ zurückweisen. Erstens lässt sich die Funktion des Schutzes bestreiten, zweitens kann das genetische Schema ebenso auf den Kopf gestellt werden.²⁷⁴ In einem nachgelassenen Fragment aus der Entstehungszeit der *Geburt der Tragödie* erklärt Nietzsche etwas überraschend, dass die bzw. seine Gegenwart eigentlich mit dem Dionysischen vertrauter sei als mit dem Apollinischen und dessen bedürfe, um dieses zu erklären: „Also völlig umgekehrtes Verhältniß“.²⁷⁵ „Das dionysische Vokabular wird nur gebraucht, um das Apollinische, das es dekonstruiert, einem verblendeten Publikum verständlicher zu machen“.²⁷⁶ Darüber hinaus lässt sich fragen, ob die eigentliche Bedeutung nicht mit der metaphorischen Bedeutung und damit, im Zusammenhang mit diesen Ausführungen, mit dem Mythos koexistieren und selbst Mythos sein kann. De Man führt auf diese Spur, wenn er von „Dionysos und Apollon“ als den „beiden mythologischen Polen“ spricht.²⁷⁷ Für ihn sind beides Mythen bzw. deren personifizierte Allegorie. Zu prüfen bleibt, ob so etwas wie mythische Gleichartigkeit vorliegt. Tatsächlich weist in diese

²⁷¹ Ebd., S. 134 u. 137.

²⁷² Paul de Man, *Allegorien des Lesens*, S. 139.

²⁷³ Vgl. ebd., S. 143.

²⁷⁴ Vgl. ebd., S. 161.

²⁷⁵ Vgl. Friedrich Nietzsche, *KSA 7*, S. 308.

²⁷⁶ Paul de Man, *Allegorien des Lesens*, S. 161.

²⁷⁷ Ebd., S. 131.

Richtung eine Äußerung Nietzsches zur Metapher. „Die Metapher ist für den ächten Dichter nicht eine rhetorische Figur, sondern ein stellvertretendes Bild, das ihm wirklich, anstelle eines Begriffes, vorschwebt.“²⁷⁸ In diesem Verhältnis ist die Metapher wesentlich an ein Moment der Spontaneität gekoppelt. Einerseits ist sie bloß *stellvertretend* und anstelle eines Begriffes, andererseits ist sie *wirklich, als* ein Verweis, in diesem Verweisen.²⁷⁹ Einerseits drückt die Metapher *etwas* aus, dessen Ausdruck ihrer bedarf, andererseits ist sie doch *vollwertig*. Dies aber hat zur Konsequenz, dass sie nicht vollständig aus der wörtlichen Bedeutung abgeleitet werden kann oder diese überformt. In der intensiven Befassung mit der Rhetorik im Anschluss an die *Geburt der Tragödie* bricht sich dieser Gedanke breiter Bahn, wenn Nietzsche die Grenzen zwischen natürlichem und rhetorischem Ausdruck im Namen des Unbewussten einebnet.²⁸⁰ Umgekehrt lässt sich feststellen, dass Nietzsche dem Dionysischen, dem *Wörtlichen*, in einem sehr umfassenden Sinne, den Status des Metaphorischen zuerkennt. Dieser Schritt erfolgt gegen Ende der *Tragödie*, wo Dionysos selbst *als* Wille den „metaphysischen Trost“ vermittelt, „dass unter dem Wirbel der Erscheinungen das ewige Leben unzerstörbar weiterfließt“.²⁸¹ Das Dionysische *trägt* das Metaphorische als Kennzeichen des Mythos.

Hieraus ergibt sich ein sehr differenzierter Begriff des Mythos, der dem nahesteht, was de Man allein für Dionysos formuliert, nämlich eine Gestaltung *zwischen* wörtlicher und metaphorischer Bedeutung, die Bruch und unmögliche Vermittlung zwischen beiden Ebenen verkörpert, oszillierend zwischen dem von „Irrtum und Täuschung“ beherrschten teleologischen Reich des Textes“, wo sie Metapher ist, und der von Notwendigkeit determinierten Natur, wo sie Wesen ist.²⁸² Eben dies ist auch für Apollon bzw. das Apollinische zu ergänzen; aufgrund der Wirklichkeit der Metapher hat diese Anteil am Sein und damit am Dionysischen. In letzter Konsequenz erweist sich der Mythos als ebenso metaphorisch wie

²⁷⁸ Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 60.

²⁷⁹ „Die Metapher *ist* nicht ‚wirklich‘ die Wesenheit, die sie buchstäblich bedeutet, aber sie kann als Verweis auf etwas verstanden werden, in dem Bedeutung und Sein zusammenfallen.“ Paul de Man, *Allegorien des Lesens*, S. 131.

²⁸⁰ Vgl. Phillipe Lacoue-Labarthe, *Der Umweg*, S. 87.

²⁸¹ Friedrich Nietzsche, KSA 1, S. 115.

²⁸² Paul de Man, *Allegorien des Lesens*, S. 142 f.

wörtlich. Diese Korrelation umfasst die funktionale Eigenschaft, etwas zur Darstellung zu bringen, etwas *als mythisch* zu erkennen zu geben, was sich im Begriff der *Mythisierung* fasst, wobei die wörtliche Seite *durch* eine *mythifizierende* schöpferische Kraft der Transformation geprägt ist. Ohne diesen Ausblick auf einen zentralen Gedanken dieser Arbeit hier weiterzuverfolgen, er wird an geeigneterer Stelle und vor allem in der Auseinandersetzung mit Barthes umfänglich entfaltet, ist dieser Umgang mit Nietzsche vor allem hinsichtlich der eingangs geführten Rahmung des Mythosbegriffs aufschlussreich.

In der Fassung des Mythos *als* Metapher, in der die Metaphorizität sich in der schöpferischen Dynamik zwischen Apollinischem und Dionysischem *produziert*, bleibt deren Verschränkung *kontrapunktisch*, im musikalischen Sinn des gleichberechtigten Gleichklangs, und wechselseitig, indem die Metaphorizität beide Bezugs- und Bedeutungsrichtungen qualifiziert. In dieser Weise emanzipiert sich diese Figurierung zirkulierend von der Möglichkeit und Notwendigkeit eines Anfangs bzw. metaphysischen Untergrunds, welche der einfachen Fassung von *Natur* und *Form* noch eigen scheint, und entfaltet sich wesentlich hinsichtlich einer *Wirkung*. Dieses metaphorische Spiel zwischen Neuschöpfung und Verfestigung ist also einerseits Figur der theoretischen und metatheoretischen Beschreibung, andererseits und zugleich aber auch Phänomen lebensweltlicher Geltung als eine *praktische* Wirkung. Anders gesagt, die Dekonstruktion und ontologische Delegitimation des Sinns ist theoretisch konsequent, trifft allerdings auf eine praktische Welt, die unaufhörlich Sinn schöpft und festsetzt als eine Grundlage ihres sozialen und gesellschaftlichen Funktionierens.²⁸³

Um den Gedanken der *Geltung* auch hinsichtlich der Konzeption dieser Arbeit zwischen Theorieentwurf und phänomenaler Interpretation abzu-

²⁸³ Dieses ist keine Wendung gegen die poststrukturalistische Philosophie als solche, wie sie innerhalb dieser Arbeit Eingang findet. In seiner semiologischen Auseinandersetzung mit dem Problem der Interpretation macht Eco in diesem Sinne deutlich, dass diese Momente durchaus voneinander zu trennen sind. Demnach besteht Derridas Fassung der Dekonstruktion im erheblichen philosophischen Nutzen der Enthüllung eines spielerischen, spekulativen Horizonts aus der Ordnung/Unordnung der Textartikulation, was allerdings nicht bedeutet, dass ihre Aneignung im *Derridismus* als Methode literarischer Kritik oder Kriterium der Interpretation klug wäre, die prinzipiell die Möglichkeit überindividueller Eindeutigkeit des *Wörtlichen* unterminiert, was insbesondere innerhalb der praktischen Welt vor allem Dysfunktionen hervorruft. Vgl. Umberto Eco: *Die Grenzen der Interpretation*. Übers. von Günter Memmert, München/Wien: Hanser, 1992, insbes. S. 40 ff. u. 49 ff.

schließen, sei noch in aller Kürze auf Jean Pierre Fayes umfangreiches Hauptwerk *Totalitäre Sprachen* verwiesen, das den Gedanken der *Wirkung* vor dem Problem der Möglichkeit historischer Narration in einer Analytik der ideologischen Bewegungen in der Zeit der Weimarer Republik entfaltet. Dabei entwickelt er den Versuch der Kritik einer narrativen Vernunft, welche „die Bedingungen der Produktion und der Zirkulation der Erzählungen und ihr spezifisches Vermögen freilegt“ als selbst notwendige *kritische Narration*.²⁸⁴ Das Problem liegt darin vor allem in dem selbst narrativen Verhältnis von wahr und falsch sowohl hinsichtlich des historischen Materials als auch der Geschichtsschreibung und verschiebt sich auf damit auf die Frage der *Wirksamkeit*.

Wie ist Geschichte möglich, wenn alle ihre Erzählungen [...] in der Lage sind, auf sie eine Wirkung auszuüben? Wenn jede Erzählung der Geschichte, ob wahr oder unwahr, so aktiv wirken kann, daß sie das ‚Gesicht‘ der Geschichte selbst ‚verändern‘ kann; wenn sogar eine falsche Erzählung die materielle Macht in sich trägt, einen Erzähleffekt auszuüben [...] [.]. Was ist dann die ‚wahre‘ Narration?²⁸⁵

Das *Totalitäre* der Sprachen (hier der konservativen Revolution und des Nazismus) liegt also darin, die Wirksamkeit ihrer Erzählaussage jenseits ihrer *Wahrheit* zu entfalten. Ein zwingendes Beispiel Fayes sind drei Versionen des historischen Ereignisses *Reichstagsbrand*, von der jede die jeweilig anderen ausschließt: von der Lübbe und die Kommunisten, von der Lübbe als Strohmännchen der SA, von der Lübbe als Einzeltäter. Wenn nur eine dieser strukturell gleichwertigen Erzählvariationen derselben Tatsache *wahr* ist, kann eine womöglich *falsche* außerordentlich wirksam und aktiv sein; hier die Naziversion, die Göring herausgibt und die in das Verbot der Kommunistischen Partei und letztlich die Machtergreifung führt.²⁸⁶ Dieser Instituierung der *wahren* Erzählung *durch den Mythos*,²⁸⁷ scheint dabei das Moment des *mythos*, der narrativen Komposition poetischer Referenz, wie des Simulacrums, der Verdopplung und Ersetzung, inhärent. Die Aufgabe des Semiologen besteht für Faye dann im Versuch der Entlarvung der Organisation der politischen ideologischen Sprache,

²⁸⁴ Vgl. Jean Pierre Faye: *Theorie der Erzählung. Einführung in die »totalitären Sprachen«*, Kritik der narrativen Vernunft, Kritik der narrativen Ökonomie, übers. von Jürgen Hoch, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977, S. 9 ff.

²⁸⁵ Ebd., S. 37.

²⁸⁶ Vgl. Jean Pierre Faye: *Totalitäre Sprachen. Kritik der narrativen Vernunft, Kritik der narrativen Ökonomie*, Bd. I und II, Frankfurt a. M., Berlin, Wien: Ullstein, 1977, S. 18 f.

²⁸⁷ Vgl. Jean Pierre Faye, *Theorie der Erzählung*, S. 157.

was weniger eine Frage der Syntax und Wörterbücher ist, sondern der *Prosodie* des Gestaltungsprozesses, der Wechselwirkung zwischen Code und Aussage,²⁸⁸ in der die Erzählweise im Sinne der Performance einen Willen, eine Handlung (hier des Konservativismus zur Revolution) *realisiert*.²⁸⁹ Die Semiologie ist die Kritik der *Funktion* der Erzählung,²⁹⁰ die nicht an der *Wahrheit* historischer Erzählung arbeitet, die wiederum selbst auf der Auslöschung der Variation ursprünglicher Narration basiert, sondern sich auf die *Fiktion* richtet als Teil des Prozesses ursprünglicher Narration, der sich als Ort der *Transformation zur Wirkung* entfaltet.²⁹¹

²⁸⁸ Vgl. ebd., S. 22.

²⁸⁹ Vgl. ebd., S. 86 f.

²⁹⁰ Vgl. ebd., S. 53.

²⁹¹ Vgl. ebd., S. 144 ff. Faye ist sich überaus bewusst, dass die Kritik als selbst *narrativ* nie unschuldig bleibt, einfach, da sie selbst *erzählt* und erzählen muss, und auch die Verschiebung der Perspektive auf die Signifikantenfunktion diese Zirkularität nie vollständig aufhebt. Diese *ethische* Verschiebung, an die sich die Frage des *richtigen* Umgangs anschließt, wird in der Auseinandersetzung mit Roland Barthes erneut dringlich.

3. Einschub: Philosophie des Mythos

Die konzeptionelle Einklammerung einer Philosophie des Mythos im Sinne einer begrifflichen Voreingenommenheit und Bedingtheit gegenüber der Phänomenalität des modernen Mythos heißt nicht, ihr theoretisches Potenzial per se und dem Namen nach zu unterschlagen. Im Gegenteil erweist sich in einem am bisherigen Entwurf angelehnten spezifischen Blick auf Äußerungen des *klassischen* Diskurses der Philosophie über den Mythos ein erhebliches Potenzial der theoretischen Befruchtung im Sinne eines *besseren Verstehens*, auch hinsichtlich der daran anschließenden Entwicklungen. Anknüpfungspunkte bilden vor allem über den kurzen mythostheoretischen Anfang bei Platon die Beiträge von Cassirer und Lévi-Strauss. Sie dürften als zwei der philosophisch einflussreichsten Beiträge zur Mythostheorie des 20. Jahrhunderts gelten und sind mitsamt ihrer aufklärerischen und idealistischen Wurzeln zu bedenken.

Bei ihnen kommt dem Mythos eine eigene oder alternative Rationalität zu, er weist eine innere logische Konsistenz auf. Mit ihm lässt sich – parallel zu einem naturwissenschaftlich und überhaupt *logozentrisch* ausgerichteten Verständnis – die Welt schlüssig nach magischen Gesetzmäßigkeiten verstehen, die selbst systematische Zuverlässigkeit aufweisen.²⁹² Entscheidend ist dabei, dieses *Magische* weniger als strukturellen Gegenbegriff des Kausallogischen zu verstehen als metaphysisches Prinzip eines selbst kausallogischen *primitiven* Bewusstseins, dessen Kausalität wesentlich *magisch* ist. In aller Deutlichkeit zeigt sich diese Komplexität in der Differenzierung von Mythos und Ritus im Finale der *Mythologica* Lévi-Strauss', dernach der Ritus die „senatorische“ magische Funktion erfüllt, aus den diskreten Einheiten jeweiliger Konzeptualisierungen des Realen, die das „irrationale Spiel“ des Mythos hervorbringt, indem es die Welt in Unterscheidungen, Gegensätzen und Kontrasten zergliedert, wiederum ein Kontinuierliches einzuholen und wiederherzustellen.²⁹³ Ebenfalls bei Cassirer findet sich dieser Gedanke der magischen Kontinuität des Diskontinuierlichen in zentraler Stellung wieder, im substanziellen

²⁹² Vgl. dazu auch Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, S. 279.

²⁹³ Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Mythologica* IV. *Der nackte Mensch*, Bd. 2, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975, S. 798 f.

Identitätsdenken des mythischen als einer Vorstufe des kritischen Denkens, negativ ausgezeichnet durch die Unfähigkeit zu ideeller Differenz bzw. zur Kenntnis eines rein Ideellen. Diesem entspricht die *paradoxe* Vorstellung einer unmittelbaren Zeichenfunktion zwischen Wort und *wirklicher* Welt, indem im magischen Zeichen der Gegenstand selbst gegenwärtig ist, das Aussprechen *ist* das Wesen, in der Aufhebung einer zeitlichen und räumlichen Trennung in magischer Identität. Aus einem genealogischen Interesse an der initialen Konstitution des menschlichen Bewusstseins begnügt sich Cassirer nicht mit den positiven Momenten der ideologischen Korrelationen der Identitätspraxis, bei Lévi-Strauss das Widerspiel von Diskontinuität/Mythos und Kontinuität/Ritual, womit sich auch das Verhältnis von Mythos und Ritus an die Grenze des Bewusstseins verschiebt: das Ritual als unmittelbarer Vollzug des realen Sinns praktischer Realität und der Mythos als dessen mittelbare Deutung.²⁹⁴

Bei aller Nähe erweist diese Konzeption darin eine erhebliche Diskrepanz zu der Lévi-Strauss', die zugleich auf eine zentrale Schwierigkeit in Cassirers Symboltheorie deutet. Sind bei Lévi-Strauss die diskreten Einheiten des Mythos an die vorgängige ideelle Transformation der unmittelbaren Naturauffassung gebunden, mit denen das Ritual als intelligible Einheiten operiert, bleibt bei Cassirer undeutlich, in welcher Weise sich das vorgängige Ritual unmittelbar auf eine indifferente Natur zu richten vermag, von welchem der Mythos wiederum mittelbar eine mythische Realität synthetisiert. Die „eigentümliche“²⁹⁵ Indifferenz reflektiert dabei die theoretische Aporizität des Anfangs differenzieller Tätigkeit aus einem absolut Indifferenten bzw. des menschlichen Bewusstseins und der Sprache. Auf diese Schwierigkeiten wird zurückzukommen sein.

Nichtsdestoweniger gibt es eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen Cassirer und Lévi-Strauss, die sich provisorisch als bereits angedeutete Alternativ- oder Parallelitätshypothese über den Mythos festsetzen lässt, die diesem in gewissen Grenzen, auf die noch einzugehen sein wird, das

²⁹⁴ Vgl. Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil, Das mythische Denken, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, Bd. 608), 2010, insbes. S. 47–53.

²⁹⁵ Vgl. Ernst Cassirer, Das mythische Denken, S. 183 ff.

Vermögen einer eigenständigen *mythischen* Welterschließung aufgrund eines in sich konsistenten *systematischen* mythischen Denkens zueignet. Diese Position unterscheidet sich grundsätzlich von der des Platonismus, für den der Mythos allenfalls eine kompensatorische, der Vernunft subsidiäre Funktion besitzt, die sich im Erkenntnisraum an den Grenzen des logischen Vermögens explikativ entfaltet, indem der Mythos über das spekuliert, was sich der kausallogisch-diskursiven Erklärung entzieht.²⁹⁶ Das ist der Fall, „wenn sich der letzte verbindende Sinnhorizont nicht aussagen, sondern nur zeigen läßt“, wobei „dieses Zeigen die zentrale Funktion des Mythischen“ ist und einem aufklärerischen Zweck dient.²⁹⁷ Wiederum provisorisch soll diese intellektuelle Haltung zum Mythos als Kompensationshypothese bezeichnet werden.²⁹⁸ Teilweise handelt es sich um den platonischen oder *philosophischen* Mythos, „also ein[en] vom Philosophen erfundene[en] Mythos, der dessen dialektische Modelle ergänzt und veranschaulichen hilft und dem insofern im Gegensatz zu den mythischen Erzählungen der Ammen und Dichter nicht das Stigma verführerischer und lügnerischer Rede anhaftet“.²⁹⁹ Doch ist umstritten, was überhaupt zu *diesen Mythen* gehört, deren sich Platon zur Veranschaulichung bedient bzw. die er vor allem Sokrates in den Mund legt. Manche erlauben es beispielsweise, das Höhlengleichnis zu den Mythen zu zählen,³⁰⁰ andere bestehen auf der Gattungsbezeichnung des Gleichnisses.³⁰¹ Wieder andere legen nahe, dass „mythisches Denken“ kaum vom „Den-

²⁹⁶ Vgl. dazu in ideengeschichtlicher Perspektive Wilhelm Nestle: Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart: Kröner, 1942, S. 3.

²⁹⁷ Vgl. Hans Poser: Mythos und Vernunft. Zum Mythenverständnis der Aufklärung. In: Ders. (Hrsg.): Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin/New York: De Gruyter, 1979, S. 130–153, hier S. 140.

²⁹⁸ Prinzipiell bietet sich auch Derridas Denkfigur des *Supplements* an. Das Supplement steht für etwas ein und/oder kompensiert einen bestehenden Mangel, weil etwas nicht aus eigenem Vermögen heraus Präsenz besitzt (vgl. Derrida, Grammatologie, S. 250). Allerdings sieht Derrida diese Denkfigur in einem organischen Zusammenhang mit dem Nach-Denken der „Epoche Rousseaus“ als einer der Privilegierung der *Präsenz* (vgl., ebd., S. 173 f. u. 258) und kann deshalb nicht umstandslos isoliert von dieser verwendet werden.

²⁹⁹ Robert Buch: Höhle. In: Ders. u. Daniel Weidner (Hrsg.): Blumenberg lesen. Ein Glossar, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 2103), 2014, S. 115–130, hier S. 115.

³⁰⁰ Vgl. Hans Blumenberg: Höhlenausgänge. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, S. 89.

³⁰¹ Vgl. Theo Kobusch: Die Wiederkehr des Mythos. Zur Funktion des Mythos in Platons Denken und in der Philosophie der Gegenwart. In: Markus Janka (Hrsg.): Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen, Darmstadt: Wiss. Buchges., 2002, S. 44–57, hier S. 48 u. insbes. Fußnote 13.

ken in Bildern und Gleichnissen“ zu trennen ist und entdecken beides in den mathematisch inspirierten Analogisierungen im *Gorgias*.³⁰²

Unbehelligt von Gattungszuschreibungen lässt sich der *Einbruch* des Mythischen in seiner Ergänzung von Dialektik und Diskurs am *Sonnen-gleichnis* der *Politeia* nachvollziehen. Die fundamentale Bedeutung des Sonnenlichts für die Existenz alles Seienden betonend, vergleicht Sokrates dieses mit der Rolle des Guten für das Erkenntnisvermögen der Seele.

Ebenso nun betrachte dasselbe auch an der Seele. Wenn sie sich auf das heftet, woran Wahrheit und das Seiende glänzt: so bemerkt und erkennt sie es, und es zeigt sich, daß sie Vernunft hat. [...] Dieses also, was dem Erkennbaren die Wahrheit mitteilt und dem Erkennenden das Vermögen hergibt, sage, sei die Idee des Guten; aber sofern sie der Erkenntnis und der Wahrheit, und zwar letzterer als erkanntseiender verstanden, Ursache allerdings ist: so wirst du doch, so schön auch diese beiden sind, Erkenntnis und Wahrheit, nur wenn du dir jenes als ein anderes und noch Schöneres als beide denkst, richtig denken.³⁰³

Nachdem Sokrates das Übertreffen des Seins durch das Gute aufgrund seiner Kraft und Würde betont hat, beschwört Glaukon Apollon: „Apoll, das ist ein wunderbares Übertreffen!“³⁰⁴. Das liegt insofern nahe, als Sokrates das Gute mit dessen Abkömmling, der Sonne, analogisiert, und Apollon aufgrund seiner „Lichtnatur“ in der griechischen Mythologie mit dem Sonnengott Helios in Verbindung steht, ohne zugleich mit ihm identifizierbar zu sein.³⁰⁵ Wohl weil Apollon aber eben vor allem der Gott des Scheins ist,³⁰⁶ das Gute jedoch intuitiv dem Schein entgegengesetzt gedacht wird, merkt Platon an, Glaukon habe das „sehr komisch“ gesagt, und Sokrates reagiert, als sei er zu einer Peinlichkeit gedrängt worden.³⁰⁷ Das Gute, von dem man mutmaßen muss, dass es göttlich ist, hat dabei nicht nur erkenntnisfördernde Funktion, sondern auch eine schöpferische, Leben und Welt konstituierende. Obwohl oder vielleicht gerade weil es außerhalb der Prozesse des Werdens steht, ist es verantwortlich für „Werden und Wachstum und Nahrung“³⁰⁸.

³⁰² Bruno Snell: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, 5. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, S. 201 ff.

³⁰³ Platon, *Politeia*, 508 d–e.

³⁰⁴ Ebd., 509 c.

³⁰⁵ Vgl. Christina Schefer: Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos, St. Augustin: Academia, 1996, S. 197 f.

³⁰⁶ Vgl. ebd., S. 190.

³⁰⁷ Vgl. Platon, *Politeia*, 509 c.

³⁰⁸ Ebd., 509 b.

Durch den Bezug auf Apollon wird deutlich gemacht, dass das Gute göttlicher Natur und damit in einer Sphäre der Transzendenz anzusiedeln ist. Doch das Göttliche wird nicht anders als *durch* die Projektionsfigur des Apollon, also gleichsam nur in Form eines entstellenden Abbildes thematisiert. Der Mythos tut seinen Dienst, wo das Göttliche so unaussprechlich wie unbestimmbar sein mag.

Auf die negative Theologie in seiner Philosophie verweist nach Halfwassen „im Herzen des Platonischen Intellektualismus ein mystischer Agnostizismus“. Das Absolute als Essenz der zweiten noch den Ideen übergeordnete Sphäre der Transzendenz, strukturell die des Göttlichen, zeichnet sich dadurch aus, dass es „über alle Denkarbeit hinausgestiegen ist zum Udenkbaren und darum auch Unsagbaren“.³⁰⁹ Nicht jeder Kommentar ist damit zufrieden. Die „Schau des Guten“ als dem grundlegenden Erkenntnisgegenstand“ bleibt für Schubert „reine Mystik“.³¹⁰ Wenn die Idee des Guten so vollkommen ist, dass sie zur Leerformel wird, erscheint sie als eine Zurückweisung jeglicher Erkennbarkeit, die aber zugleich das Ziel der Erkenntnis darstellt. „*Als was sollte die Idee denn erkannt werden?*“³¹¹

An der Kompensation durch den Mythos wird das ontologische Problem des Verhältnisses zwischen sinnlichem Phänomen und Idee ablesbar. Das Gute ist in doppelter Transzendenz vertreten als Idee im Reich der Ideen als reinen Wesenheiten und in einer noch höher gelegenen Sphäre, was die Wahrheit und Erkenntnis von Ideen erst begründet, mutmaßlich auf ein Eines hin, das sich wiederum der Erkennbarkeit ganz oder in gewissem Maße entzieht.³¹² Die Vernunft operiert nicht mit „sinnlich Wahrnehmbarem“, sondern ausschließlich mit „Ideen an und für sich“.³¹³ Unter Zustimmung Glaukons ordnet Sokrates den von ihm skizzierten Sphären verschiedene Erkenntnisstufen zu. Die „Vernunfteinsicht“ [*noesis*] durch eine dialektische Methode im Umgang mit den Ideen kommt demnach einer höheren Form des Intelligiblen zu wie die „Verstandesgewißheit“ [*dianoa*] der Einzelwissenschaften wie Mathematik und Geometrie

³⁰⁹ Vgl. Jens Halfwassen: Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart: Teubner, 1992, S. 224.

³¹⁰ Vgl. Andreas Schubert: Platon: Der Staat. Paderbon u. a.: Schöningh, 1995, S. 105.

³¹¹ Ebd. Hervorhebung im Original.

³¹² Vgl. Jens Halfwassen, Platon, S. 222 ff.

³¹³ Vgl. Platon, Politeia, 511 c.

eines Teilbereichs der Ideen. Im Bereich des Sinnlichen hingegen kann die Beschäftigung mit Gegenständen lediglich einen „Glauben“ erzeugen und die Abbilder auf der untersten Stufe höchstens Vermutungen [*eikasia*].³¹⁴ In aller Kürze lässt sich sagen, dass das Intelligible zu Wissen führt, das Sinnliche zu Meinung.³¹⁵ So gesehen entfernt der Mythos vom ideellen Erkennen. Während das mit Ideen arbeitende „logische Denken“ die Wahrheit zu ergründen sucht, stellen sich die „mythischen Gestalten [...] unmittelbar als sinnvoll und bedeutend dar“ und wollen in dieser Weise nur als sinnliche Gebilde aufgenommen werden.³¹⁶ An den eigenen Maßstäben für die Erforschung der *Wahrheit* gemessen, erscheint es für Platon widersprüchlich, den Mythos als Erkenntnismittel einzusetzen.

Sowohl von einer solchen Perspektive auf das Verhältnis von Rationalität und Mythologie als auch der ontologischen Privilegierung der Idee gegenüber dem sinnlichen Ausdruck im Mythos verabschieden sich die Ansätze Cassirers und Lévi-Strauss'. Sie entdecken im Mythos ein fundamentales allgemeines *Ordnungssystem*, eine *Weise*, eine *Form* des Bewusstseins, die erlaubt, die Welt *als menschliche* in sozialer, ästhetischer und religiöser Hinsicht zu durchdringen und ihre *Wirklichkeit* verfügbar zu machen, und heben ihn damit rehabilitierend von der Stufe eines logisch untergeordneten Diskurses im Sinne einer *fabelhaften* Erzählung auf die eines praktischen Dispositivs. Diese holistische Auffassung des Mythos, die Cassirer und Lévi-Strauss je eigen ist, eröffnet zentrale Berührungspunkte sowohl mit Schelling als auch mit Kant. Innerhalb Cassirers dreibändig verfasster während der 1920er Jahre entstehenden *Philosophie der symbolischen Formen* (1922–1929) besitzt der Mythos als symbolische Form eine theoretische Schlüsselstellung. Cassirers Projekt basiert auf dem Kerngedanken einer wesentlichen symbolischen Verfassung des menschlichen Bewusstseins, des *objektiven Geistes*, in seinem formalen Weltumgang, dementsprechend anhand der *Weise* der symbolischen Vermittlung bzw. ihrer kulturphilosophischen Durchdringung und Klassifizierung das kulturgeschichtlich gewachsene Verhältnis von Erkenntnis und Lebenswelt als eine genealogische kulturanthropolo-

³¹⁴ Vgl. ebd., 511 e–d.

³¹⁵ Vgl. Andreas Schubert, Platon, S. 111.

³¹⁶ Vgl. Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes, S. 203.

gische Stufenfolge zugänglich und beschreibbar wird. Der *Mythos* bildet dabei eine eigenständige *symbolische Form* dieser kulturellen menschlichen Evolution aus, die im mythischen Bewusstsein die „Genesis der Grundformen der geistigen Kultur“ besitzt, d. h. sich die Frage des Genetischen an die der *Struktur* des mythischen Bewusstseins koppelt. Alle symbolischen Formen des Weltumgangs, und das betrifft auch die Sprache, sind für Cassirer nicht selbstständig zu denken und zugleich an das Problem ihres *Anfangs* gebunden, „verkleidet und eingehüllt in irgendeine Gestalt des Mythos“.³¹⁷ Der Mythos bildet für Cassirer insofern das Schlüsselmoment des Symbolischen, als sich in ihm die Differenz zwischen dem absolut Sinnlichen, Konkreten, Gegenständlichen und der abstrakten Zeichenhaftigkeit und Bedeutung instituiert als ursprüngliche Weise der *Gestaltung* der unmittelbaren Einheit von Ding- und Bedeutungsmoment, das unmittelbar Gegebene „konkresziert“ in der *Form* der Gegebenheit.³¹⁸

Diese bildet sich in *Erscheinungen*, Praktiken bzw. kultische Riten, tradierten und tradierenden Erzählungen und Gestaltungs- und Deutungsverfahren sowie Weltanschauungen aus. Damit koppelt sich an den Mythos auch ein bestimmter Modus der Wahrnehmungs- und Handlungsweise, die wesentlich intersubjektiv angelegt ist bezüglich der *Wirksamkeit* des mythischen Bewusstseins wie der *Bedeutung* des sprachlichen Zeichens, wobei für Cassirer die *Praxis* ein zentrales Bindeglied des Mythos hinsichtlich seiner kognitiven Funktion bildet.³¹⁹ Erst in der Praxis des Sprechens des mythischen Weltumgangs kann sich das Wort in seiner ideellen, signifikanten Funktion aus einem *natürlichen* unmittelbaren, magischen Sprachbewusstsein lösen und in der reflexiven Trennung von Signifikat/Signifikant seine eigentliche Zeichenfunktion entfalten. Diese Entfaltung einer Fassung der menschlichen Genese als symbolisches Wesen systematisiert den ideellen Stufengang seiner geistigen Entwicklung

³¹⁷ Vgl. Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil, Das mythische Denken, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, Bd. 608), 2010, S. XI.

³¹⁸ Vgl. Ebd., S. 30 f. Unter anderen Voraussetzungen erscheint der interessante Gedanke eines Zurücktretens des Mythos in die Form seiner Gegebenheit bei Barthes wieder. Vgl. Kap. 4.

³¹⁹ Vgl. dazu auch John Michael Krois: Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer. In: Hans Poser (Hrsg.): Philosophie und Mythos. ein Kolloquium. Berlin/New York: De Gruyter, 1979, S. 199–217, hier S. 202.

in dieser immanenten Bedingtheit aus der fortschreitenden Fähigkeit des reflexiven Zeichengebrauchs und der reflexiven Einsicht des Bewusstseins darin,³²⁰ welche den Übergang zwischen magischer/mythischer und religiöser Weltansicht erfasst, aber letztlich auch das wissenschaftliche Denken als tieferes Verständnis des Symbolgebrauchs.³²¹ Aus dieser Überlegung entwirft Cassirer die Grundzüge seiner Philosophie der symbolischen Formen unter den Regeln des kantischen transzendentalen Gedankens der Notwendigkeit eines spontanen Akts des Bewusstseins für die Beziehung von Vorstellung und Gegenstand, der nur innerhalb der Konstitution dieser synthetischen Einheit besteht. Bedarf jedes mythische, wissenschaftliche, religiöse usw. *Weltbild* der ideologischen Objektivierung (der Eindrücke zu Vorstellungen) einer symbolischen Formung, ändern sich „der Weg und die Mittel des Objektivierungsprozesses“, dessen Erkenntnis wiederum entscheidende Rückschlüsse auf die für Cassirer zentrale Frage der Differenz von mythischem und theoretischem Denken zulässt.³²²

Die Elemente der korrelativ verschränkten Wahrnehmungs- und Handlungsweisen korrespondieren mit und funktionieren über ein bestimmtes *Zeichenverständnis* und die Art des *Zeichengebrauchs*, wobei Cassirer drei Grundarten systematisiert, die wiederum als Objektivierungsstufen funktionale Ebenen der Bewusstseinsentwicklung repräsentieren und die Konzeption der *symbolischen Formen* leiten. Demnach wird bei der sogenannten (mythischen) *Ausdrucksfunktion* des Zeichens entsprechend der vorangegangenen Überlegungen nicht zwischen Signifikant/Signifikat unterschieden und kein Bewusstsein der zeichenhaften Verfasstheit entwickelt,³²³ welches bei der (sprachlichen) *Darstellungsfunktion* besteht, auch wenn diese gleichermaßen einem *natürlichen*

³²⁰ Für Cassirer liegt ein grundsätzliches Problem der Möglichkeit eines vollständigen Verständnisses des Mythos, mit dem die nicht vollständig aufeinander reduzierbare Eigenständigkeit der symbolischen Formen korrespondiert, *von außen* zirkulär in der symbolischen Erschließung seiner Indifferenz selbst. Dem mythischen Bewusstsein ist seine symbolische Verfasstheit einer Indifferenzierung von Ideellem und Realem nicht *bewusst* bzw. nur als *reale Identität* bewusst, in der *magisch* die ideelle Formung das Reale *ist*. Dementsprechend erreicht eine symbolische äußere Interpretation des Mythischen als Chiffre einer Bedeutung nicht ein eigentliches, wesentliches Verständnis bzw. transformiert/deformiert es als Zeichen. Vgl. Ernst Cassirer, *Das mythische Denken*, S. 46 f.

³²¹ Vgl. ebd., S. 31 ff.

³²² Vgl. ebd., S. 35 f.

³²³ Vgl. dazu auch ebd., S. 249 ff.

Weltumgang entspricht. In der *Bedeutungsfunktion* wissenschaftlicher Erkenntnis theoretischen Denkens findet dann eine ideelle Abstraktion des Signifikats statt, die es von einer Anschauung vollständig abkoppelt.³²⁴ Die Bezeichnung erfolgt von der symbolischen Formung ausgehend, die Cassirer etwas rätselhaft als „eine geistige Energie“ auffasst, durch deren Kraft ein konkretes, sinnliches Zeichen mit einem Bedeutungsgehalt verknüpft wird. In der Konzeption der *symbolischen Formen* verschränken sich für Cassirer entsprechend Ausdrucksfunktion und Ausdruck *als* Mythos wie die Sprache mit der Darstellungsfunktion und die Wissenschaft mit der Bedeutungsfunktion.

Der Mythos und die Kunst, die Sprache und die Wissenschaft sind in diesem Sinne Prägungen zum Sein: sie sind nicht einfache Abbilder einer vorhandenen Wirklichkeit, sondern sie stellen die großen Richtlinien der geistigen Bewegung, des ideellen Prozesses dar, in dem sich für uns das Wirkliche als Eines und Vieles konstituiert, – als eine Mannigfaltigkeit von Gestaltungen, die doch zuletzt durch eine Einheit der Bedeutung zusammengehalten werden.³²⁵

Gerade an der *Ausdrucksfunktion* wird eine Intensität des *Erlebens* offenbar, welche die mythische Welt von der wissenschaftlich erfassten unterscheidet. Schon für die griechische Version des Mythos als Lebensform ist es das Moment der *Überwältigung*. Offenbart sich in der symbolischen Formung, im symbolischen Weltumgang die Einheit des menschlichen Geistes, bestätigen die Weisen der symbolischen Form wie das ihrem Bewusstsein immanente Selbstverhältnis und -verständnis in der *Art der Beziehung* als solches ihre irreduzible Differenz.³²⁶ Die Wissenschaft entspringt ihrer Initiative, sich nach ihren Regeln mit der Welt zu befassen und auf diese zuzugehen, „während die Bilder des Mythos und der Gleichnisse sich der Einbildungskraft aufdrängen“.³²⁷ Das unwillkürliche Aussprechen Apollons durch Glaukon in der *Politeia* weist deutlich dieses Moment der *Affektion* auf. Eine Überwältigung als Modus der Begegnung macht Cassirer insgesamt für die mythische Lebensform geltend. Diese differenzielle Art der Welterfassung im Grundgegensatz zwischen der für den Sinn notwendigen Differenzierung und dem indifferenten Sein im Mythos fasst Cassirer als *formale Qualität*, also ohne Bindung an

³²⁴ Vgl. Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil, Phänomenologie der Erkenntnis, 10. unveränd. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994, S. 334.

³²⁵ Vgl. Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil, Die Sprache, 10. unveränd. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994, S. 43.

³²⁶ Vgl. Ernst Cassirer, Das mythische Denken, S. 304 f.

³²⁷ Vgl. Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes, S. 203.

den Inhalt, an die dichotomen Begriffe des *Heiligen* und *Profanen*³²⁸ und verknüpft diese, in gewisser Weise auch als *Weltordnung*, mit der Denkfigur der „radikalen Metapher“.³²⁹ Mit dem Attribut der Radikalität sucht Cassirer dem Umstand gerecht zu werden, dass in der wesentlichen Differenz von *Heiligem* und *Profanem* kein einfacher Übergang möglich sein kann, der sich dementsprechend von beiden Richtungen als wesentlich gebrochen bzw. als nicht gangbar erweist. Deshalb bedarf die mythische *Form* als solche, um als Form/Symbol mythisch sein zu können, der Radikalität einer vollständig *empfundenen* Identität. Symbol und Welt *sind* eins. In letzter Konsequenz heißt das umgekehrt: Es gibt keine Metaphorizität, insofern sie nicht bewusst wird und die Identität nicht als gebrochene erfahren. Der Regentropfen, so das Beispiel Cassirers, wird mit dem Regen gleichgesetzt.³³⁰ Im Übergang kommt es dann zu gattungslogischen Verwerfungen, die sich im Sprachgebrauch niederschlagen: „Ein Sprachgebrauch, der zwischen Inhalt und Umfang nicht zu unterscheiden vermag, kann ein Zeichen als solches nicht identifizieren, und ist insofern seines selbst nicht bewußt.“³³¹ Eben diese Selbst-Bewusstseinslosigkeit erscheint bei Cassirer als Ursprung der Sprache wie des Mythos.³³² Die kulturelle Situation ist die, dass „auf der Stufe des Mythischen Ich und Welt erst auf der Schwelle ihrer gegenseitigen Abgrenzung stehen“.³³³ In Cassirers eigenen Worten: „Die mythische Welt ist [...] insofern ‚konkret‘, [...] daß in ihr die beiden Momente, das Dingmoment und das Bedeutungsmoment, unterschiedslos ineinander aufgehen, daß sie hier in eine unmittelbare Einheit zusammengewachsen, ‚konkresziert‘ sind [...]“.³³⁴

Mit der Rolle, die Cassirer innerhalb seiner *Philosophie der symbolischen Formen* dem Mythos für die Entwicklung des menschlichen Geistes zuerkennt, steht er in der Nachfolge der Aufwertung des Mythos

³²⁸ Vgl. Ernst Cassirer, *Das mythische Denken*, S. 89 f.

³²⁹ Vgl. Ernst Cassirer: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. 8. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994, S. 146.

³³⁰ Vgl. ebd., S. 153.

³³¹ John Michael Krois, *Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer*, S. 205.

³³² Vgl. Enno Rudolph: *Politische Mythen als Kulturphänomene nach Ernst Cassirer*. In: Ders. u. Bernd-Olaf Küppers (Hrsg.): *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*. Hamburg: Meiner, 1995, S. 143–158, hier S. 150.

³³³ Vgl. Markus Tomberg: *Der Begriff von Mythos und Wissenschaft bei Ernst Cassirer und Kurt Hübner*. Münster: Lit, 1996, S. 53.

³³⁴ Ernst Cassirer, *Das mythische Denken*, S. 32.

durch die Romantik und insbesondere Schelling in seiner Konzeption der Tautologie und Sprachpoetik. Zum einen arbeitet Schelling an dem von Herder, Schlegel und Hegel begonnenen Projekt einer *Neuen Mythologie*³³⁵ im Sinne der Möglichkeit des universellen Ausdrucks einer politischen, ästhetischen und ethischen Legitimation menschlicher Gemeinschaft,³³⁶ welches den erheblichen Zweifeln an einer vernünftigen Begründung des sozialen Zusammenhalts erwächst, sei es, weil ihre wissenschaftlich betriebene Analytik praktisch funktionale Kohärenzen zersetzt,³³⁷ sei es, weil sie sich als Zweckrationalität verselbständigt³³⁸ und damit die Aufklärung langfristig untergräbt³³⁹ wie auch die Beförderung einer rein ökonomischen Rationalität seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts in ihrer Ausbreitung auf andere nichtwirtschaftliche Lebensbereiche. Um eine *neue* Mythologie handelt es sich deshalb, da bloß die Form übernommen wird verstanden als „Funktion transzendenter Legitimierung“ der „Idee aller Ideen, der Idee der Freiheit“. Artikulieren soll sich die universelle Sprache des Mythos als Poesie,³⁴⁰ aber nicht im (Buch-)Medium, wie sie die atomistische Leselandschaft der Moderne prägt,³⁴¹ sondern als öffentliches Spektakel der Polis. Die Sprache selbst sollte durch die in ihr abgelagerten Vorstellungsschemata zur Menschheit als Ganzes sprechen und das bereits deutlich spürbare Phänomen der sozialen Entfremdung überwunden werden können, wobei die ideell begründete Wirklichkeit als etwas Absolutes angesehen ist, das lediglich eine sukzessive Annäherung erlaubt.³⁴²

Cassirer hat das nationalsozialistische Unrechts- und Vernichtungsregime nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und im Schatten von Auschwitz als Beleg dafür interpretiert, dass und wie leicht der Mythos als Legitimationserzählung missbraucht und die Obligation zu kosmopolitischen Idealen, wie sie den Romantikern vorgeschwebt haben, missachtet wer-

³³⁵ Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Philosophie der Mythologie. In drei Vorlesungsnachschriften, 1837/1842, hrsg. von Klaus Vieweg u. Christian Danz unter Mitw. von Georgia Apostolopoulou, München: Fink, 1996.

³³⁶ Vgl. dazu Manfred Frank: Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Teil 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982, S. 188 ff.

³³⁷ Vgl. ebd., S. 191.

³³⁸ Vgl. ebd., S. 188. Vgl. dazu Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, S. 44.

³³⁹ Vgl. ebd., S. 17.

³⁴⁰ Vgl. Manfred Frank, Der kommende Gott, S. 189 ff.

³⁴¹ Vgl. Marshall McLuhan: Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters, übers. von Max Nänny, Düsseldorf/ Wien: Econ, 1968, S. 172.

³⁴² Vgl. Manfred Frank, Der kommende Gott, S. 196 ff.

den kann.³⁴³ Verantwortlich macht er dafür die ephemere Wiederbelebung und Wiederbelebarkeit des Glaubens an die Wirkung magischer Rituale, welche entgegen der Logik der sozialen und physischen Welt den kurzfristigen Zwang phantastischer Ideen ermöglicht.³⁴⁴ Unabhängig der moralischen Intention bzw. praktischen Herrschaftsfunktion erweist sich Cassirers *strukturelle* Konzeption des Mythos wesentlich in Schellings Begriff der *Tautegorie* aufgehoben, der das Grundproblem des Mythos als symbolischen Ausdruck expliziert. Cassirer entwirft seine Mythostheorie als eine Kritik des idealistischen, metaphysisch stabilisierten Mythosbegriffs Schellings und dem Versuch, dessen Leistungsfähigkeit, die erheblich durch die prinzipielle Verfassung des transzendentalen Problems in einer Philosophie des Absoluten beschränkt ist, in einer kantischen kritisch-transzendentalen Lösung zu entfalten. Das Problem des Idealismus liegt für Cassirer vorrangig darin, seine Theorie in Abhängigkeit dieses metaphysischen Einheitsbegriffs des Absoluten zu entwerfen, dessen prinzipielle Versicherung eines gemeinsamen Ursprungs zwar die theoretische Konsistenz ermöglicht, zugleich aber das Phänomen selbst in seiner ihm eigenen Vielschichtigkeit wesentlich verstellt.

So kann für Schelling der Mythos zu einer zweiten ‚Natur‘ werden, weil sich ihm zuvor die Natur selbst in eine Art Mythos verwandelt hatte, indem sich ihre rein empirische Bedeutung und Wahrheit in ihre geistige Bedeutung, in ihre Funktion, die Selbstoffenbarung des Absoluten zu sein, aufhob.³⁴⁵

Für Cassirer umgreift der Begriff der *Tautegorie* die mythische Gestaltung als *autonomes* Gebilde des Geistes, das innerhalb einer *teleologischen* Architektur der Bewusstseinsentwicklung eine eigene Weise der Notwendigkeit darstellt, die nur aus dem ihr spezifischen „synthetischen“ Prinzip der Sinn- und Gestaltgebung, ihrer eigentümlichen holistischen mythischen Realität heraus verstehbar ist.³⁴⁶

³⁴³ Vgl. Ernst Cassirer, *Der Mythos des Staates*, S. 242.

³⁴⁴ Vgl. ebd., S. 386 f.

³⁴⁵ Ernst Cassirer, *Das mythische Denken*, S. 11. Dieser unbewusste Transformationsprozess der Natur in einen Mythos *Natur*, dessen ideologische Funktion die empirische, *wirkliche Natürlichkeit* vollkommen überlagert und der sich hier im Raum des Theoretischen vollzieht, besitzt eine große und interessante funktionale Ähnlichkeit, wenn auch unter verkehrten Voraussetzungen, gewissermaßen an anderer Stelle, mit Roland Barthes' mythostheoretischer Konzeption der phänomenalen *Naturalisierung*, der Tendenz des Mythos, sich den Anschein *der* Natur zu geben und darin seine begehrte *Objektivität* und *Wahrheit* zu begründen, während bei Schelling die Begründungsfunktion in der Abhängigkeit und Selbstbezogenheit des Absoluten gedacht ist, die darin das Wesen der Natur verkennt bzw. deren Verhältnis zur *Natur*. Vgl. Kap. 2.2.1 u. 4.

³⁴⁶ Vgl. Ernst Cassirer, *Das mythische Denken*, S. 5.

Tautegorie bedeutet: wirkliche Existenz des Mythos als Symbol, d. h. als Einheit und Zirkel des Besonderen und Allgemeinen, des Inhalts und der Form, des Gegenstandes und des Zeichens, das ihn bedeutet. Der Mythos ist autoreferentiell, selbstverweisend, kann aber als solchermaßen konkrete geistige Gestalt nur in der Einheit eines Geschichtsprozesses bestehen. Die Mythologie bildet dann die Exegese des Mythos als Symbol innerhalb der insgesamt zweckgerichteten Einheit der Bewußtseinsgeschichte.³⁴⁷

Der Mythos besitzt entsprechend seiner explizierten Verfassung als symbolische Form umfängliche Eigenständigkeit und ist doch Station kultureller Evolution. Im Mythos selbst manifestieren sich „menschliche Erfahrungen“, deren Rezeption keiner Legitimierung durch eine allegorische Ausdeutung bedarf. Die Kongruenz (die Identität in Form und Inhalt) des Mythos bedarf allerdings des geschichtlichen Fortschreitens, um *bewusst* und gleichsam zu einem Teil des Wissens werden zu können.³⁴⁸

In diesem Kerngedanken wiederholt sich in aller Deutlichkeit die Schwierigkeit einer Philosophie der symbolischen Formen, die es unternimmt, Autonomie *und* Abhängigkeit zu behaupten. Für Cassirer ist der Mythos Ausdruck der Spontaneität des Geistes, aber ohne die Fähigkeit des mythischen Bewusstseins, den Geist als schöpferisches Prinzip zu erkennen. Ganz kantisch ist damit die selbstständige *äußere* Welt objektives Gegenüber *als* Produkt des Ich, zugleich sind die mythischen Götter sukzessive *Selbstoffenbarung* eines mythischen Bewusstseins, das noch gänzlich in diesem Augenblick gebunden bzw. beherrscht ist – der sinnlichen Gegebenheit der Götter in *dieser* Dimension.³⁴⁹ Auch wenn Cassirer den Impuls der Entwicklung als ideologischen konsistent innerhalb der Bewusstseinsstruktur aufbaut, indem sich das Verständnis des (göttlichen) Wirkens von seinem Objekt auf seinen Ursprung verschiebt,³⁵⁰ bleibt das theoretische Problem der Konstitution eines tautegorischen Anderen aus der Projektion des Eigenen, gewissermaßen unter den gleichen geltenden (kantischen) Erkenntnisregeln, bestehen. Das hat weniger Konsequenzen für Cassirers Entwurf als den Mythosbegriff selbst, der auf eine Grenze drängt und gedrängt wird, die nicht widerspruchsfrei überschritten werden kann. Blumenbergs „[i]mmer schon [...] diesseits

³⁴⁷ Dirk Cürsgen: Letztbegründung der Geschichte. Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung, Berlin: epubli, 2017, S. 58, Fußnote 81.

³⁴⁸ Vgl. ebd., S. 71 ff.

³⁴⁹ Vgl. Ernst Cassirer, Das mythische Denken, S. 255 f.

³⁵⁰ Vgl. Ebd.

des Absolutismus der Wirklichkeit“ ruft sich in Erinnerung³⁵¹ angesichts des theoretischen Unbehagens gegenüber dieser impliziten Konzeption einer Grenze, die bei Cassirer immer wieder in Erscheinung tritt und den Versuch einer *Geschichte* in der notwendigen Inkonsistenz unterminiert, die deren Überschreitung verlangt, sei es in der theoretischen Inkonsistenz des Begriffs der Tautologie, des Mythos, der Geschichte usw.³⁵²

Eine andere sprach- bzw. symboltheoretisch fundierte Konzeption der Einheit des menschlichen Geistes unternimmt Lévi-Strauss. Dessen strukturalistische Grundidee, die erstmals in *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*³⁵³ von 1948 verfasst ist und eine erhebliche ideengeschichtliche Erschütterung entfaltet,³⁵⁴ basiert auf einer Implementation des linguistischen Modells der Phonologie in der Transformation des anthropologischen Gegenstands in elementare signifikante Strukturen der Kommunikation und des geregelten Austauschs. Diese folgt der Suche nach universalen Invarianten und basiert auf der Annahme der sprachlichen Verfasstheit von Bezeichnungssystemen aus dem Verständnis der Sprache als solches par excellence, deren Existenz wesentlich in der Bezeichnungsfunktion gründet. Dieser folgt die ontologische Implikation der Struktur, die ebenfalls zunächst scheinbar nichtsprachliche Bedeutungssysteme wie Kunst oder soziale Organisation einbegreift: „Es gibt keine Existenz, die außerhalb der fundamentalen Forderung seiner Struktur gedacht oder gegeben sein kann, und andererseits ist es das einzige Baumaterial der komplexeren Systeme.“³⁵⁵

Was Lévi-Strauss in der Heiratsregel bzw. dem Inzestverbot identifiziert und was sein Werk immer wieder aufs Neue umkreist, ist die *Demarkati-*

³⁵¹ Vgl. Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, S. 15 f.

³⁵² Diese Inkonsistenz betrifft die Theorie bzw. den theoretischen Begriff. Die Möglichkeit und Fähigkeit zu einer, in Ricœur's Sprache, Konsonanz des Dissonanten, zur performativen, praktischen, narrativen Kompensation des Bruchs ist bei Cassirer durchaus innerhalb der Konzeption der symbolischen Formen Mythos, Sprache, Kunst angelegt, allerdings nicht für sich als Instrument und Mittel des theoretischen Bewusstseins ausgearbeitet, das wesentlich darin bestimmt bleibt, diesen Bruch denken zu müssen.

³⁵³ Claude Lévi-Strauss: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

³⁵⁴ Vgl. dazu François Dosse: *Geschichte des Strukturalismus*. Band 1, *Das Feld des Zeichens, 1945–1966*, übers. von Stefan Barmann, Hamburg: Junius, 1996, S. 43 ff.

³⁵⁵ Claude Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, S. 63.

on³⁵⁶ zwischen Natur und Kultur, der im *primitiven* Denken entgegen der symbolischen Emanzipierung in wirtschaftlichen oder wissenschaftlichen Systemen eine Homologie zwischen natürlichem/biologischem Gegenstand bzw. Gesetz und sozialem/kulturellem Denken bzw. Gesetz entspricht, welche dieses als logische Äquivalenz *herstellt*.³⁵⁷ Die Frage der strukturalistischen Anthropologie nach einem besseren Verständnis des Menschen als kulturelles Wesen richtet sich dementsprechend auf das wissenschaftliche Verständnis seiner Kultur, genauer, die Regeln ihrer logischen Strukturierung. Für Lévi-Strauss koppelt sich dabei die Wissenschaftlichkeit der Methode an das positive Modell der Phonologie, welches darauf basiert, dass die unendliche sprachliche Reproduktion der Wirklichkeit auf eine endliche Zahl distinktiver Einheiten (Lexeme, Morpheme, Phoneme) reduzierbar ist, deren systematische formale Beziehung Bedeutungsinhalte konstituiert und deren Regel Rückschlüsse auf die *Form* des Denkens erlaubt, die nicht mehr vom Problem eines intuitiven Subjekts destabilisiert ist, was den Sprecher sowohl als Objekt wie Subjekt der wissenschaftlichen Beobachtung betrifft.³⁵⁸ Am Beispiel des primitiven Verwandtschaftssystems heißt das, dass ein soziologisches Verständnis einer jeweiligen Gesellschaft von dem der Regel ihrer sozialen Ordnung abhängt, d. h. deren distinktiven logischen Einheiten, deren differenzielle Beziehung alle möglichen Varianten der gesellschaftlichen (Tausch)Praxis umfassen, die in dieser (primitiven) symbolischen Form wiederum mit der *natürlichen* Ordnung und deren Regel korrelieren.³⁵⁹ Auch wenn der Strukturalismus einen Hang zum Formalismus und Szientifismus hegt, bleibt ihm, und das ist für Lévi-Strauss und die hier vorrangige Frage der Transformationsregel wichtig, dieser Gedanke einer anfänglichen *substanziellen* Abhängigkeit inhärent. Die *Form* kultureller Interaktion unterliegt der überphänomenalen strukturellen Gesetzmäßigkeit ihrer Produktion und ihres Zusammenhalts, die wiederum intersystemische Transformationen zulässt. Innerhalb der Saussure folgenden

³⁵⁶ Vgl. Claude Lévi-Strauss u. Didier Eribon: Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen, übers. von Hans-Horst Henschen, Frankfurt a. M.: Fischer, 1989, S. 193 f.

³⁵⁷ Vgl. Claude Lévi-Strauss, Das wilde Denken, S. 111 f. u. 124.

³⁵⁸ Vgl. dazu Émile Benveniste: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, S. 28–37. Vgl. auch Claude Lévi-Strauss, Strukturelle Anthropologie, S. 69 f.

³⁵⁹ Vgl. Ebd., S. 321 f.

strukturalistischen Grundthese (bis hin zu ihrer poststrukturalistischen Ausarbeitung) des differenziellen Systems, in dem binäre Oppositionen Werte erzeugen, das zeigt Eco in aller Deutlichkeit, existiert die Zeichenfunktion wesentlich aus der zirkularen Prämisse eines dialektischen Austauschs heterogener An- und Abwesenheit, innerhalb derer sich die Differenz konstituiert, „[d]ie Anwesenheit des einen Elementes ist notwendig für die Abwesenheit des anderen“³⁶⁰. Diese ist allerdings nicht per se als abstrakte Formalität denkbar, sondern, wie Eco es formuliert, bedarf die Erkennbarkeit als *emische* Einheit einer irgendwie gearteten *etischen* Formulierung und eines Unterbaus geistiger Verbundenheit.

Ohne Menschen, die Laute von sich geben, könnte die Phonologie nicht existieren, aber ohne das System, das die Phonologie aufstellt, könnten die Menschen nicht zwischen Lauten unterscheiden. Typen werden durch ihre Verwirklichung in konkreten *Vorkommnissen* (*token*) erkannt. Man kann nicht von einer (Ausdrucks- oder Inhalts-)Form sprechen, ohne eine Materie vorauszusetzen und ohne sie sofort (weder vorher noch nachher) mit einer Substanz zu verbinden.³⁶¹

Anders als für Barthes, dessen Strukturalismus-Aufsatz in aller Deutlichkeit das künstliche, simulacré, instrumentelle Wesen der Struktur ausarbeitet, bleibt für Lévi-Strauss diese substanzielle Beziehung implizit bestimmend. Dieses lässt sich an Ricœurs Wendung des Strukturalismus Lévi-Strauss' als „Kantianismus ohne transzendentes Subjekt“ ablesen, welcher jener durchaus zustimmt³⁶² und die im Kern auf die *Organisation* eines kategorialen, kombinatorischen Systems eines Unbewussten zielt, das trotz Ausschaltung des denkenden Subjekts funktional bleibt und nicht nur apriorische konstitutive Grundlage aller sozialen Systeme,³⁶³ sondern als solches der Natur homolog gedacht ist, „peut-être même est-il nature“³⁶⁴. Frank findet in diesem unbewussten Geist der symbolischen, grammatischen Strukturen des Strukturalismus das traditi-

³⁶⁰ Umberto Eco, *Semiotik und Philosophie der Sprache*, S. 43.

³⁶¹ Ebd. S. 44.

³⁶² Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 167), 1976, S. 23 ff. und Ders.: *Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge, Gespräche mit Claude Lévi-Strauss*, einm. Sonderausg., übers. von Peter Aschner u. a., hrsg. von Adalbert Reif, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 3323), 1996, S. 79 ff.

³⁶³ Vgl. François Dosse, *Geschichte des Strukturalismus 1*, S. 60.

³⁶⁴ Vgl. Paul Ricœur: *Structure et herméneutique*. In: *Esprit*, November 1963, S. 596–627, hier: S. 600.

onelle metaphysische Unterfangen der theoretischen Verfügbarmachung *der* Natur wieder.³⁶⁵

Für Lévi-Strauss selbst bildet der Mythos innerhalb dieses anthropologischen Projekts die sicherlich wichtigste *Ausdrucksform*.

Diese [die Mythologie, K. H.] hat keine greifbare praktische Funktion: anders als die vorher untersuchten Phänomene [Heiratsregel, Totemismus, K. H.] steht sie nicht in direkter Verbindung mit einer anderen Realität, die mit einer höheren Objektivität begabt wäre als sie und deren Befehle sie dem Geist übermittelte; es scheint ihm vielmehr völlig freizustehen, sich seiner schöpferischen Spontaneität hinzugeben. Folglich, falls es möglich wäre aufzuzeigen, daß auch in diesem Fall der willkürliche Schein, das vorgebliche freie Hervorquellen, ein Erfindungsreichtum, den man für zügellos halten könnte, Gesetze zur Voraussetzung haben, die auf einer tieferen Ebene wirken, so würde die Schlußfolgerung unvermeidlich werden, daß der Geist, der Selbstkonfrontation ausgeliefert und der Pflicht, mit Gegenständen zu operieren, enthoben, in gewisser Weise sich darauf beschränkt sieht, sich selbst als Objekt zu imitieren, und daß er, da die Gesetze dieser Operationen sich dann nicht grundlegend von denen unterschieden, die er in der anderen Funktion zu erkennen gibt, somit seine Ding-Natur unter den Dingen offenbart. Ohne die Folgerung zu weit zu treiben, genügt es uns, die Überzeugung gewonnen zu haben, daß der menschliche Geist, wenn er bis in seine Mythen hinein determiniert erscheint, es *a fortiori* überall sein muß.³⁶⁶

Die Elimination des Subjekts äußert sich bei Lévi-Strauss ganz konkret in der methodischen Beseitigung des (narrativen, semantischen) Inhalts der signifikanten Form des Mythos, die und dessen *Wahrheit* lediglich in der logischen Beziehung seiner signifikanten Elemente (Mythologeme) besteht, deren Regel wiederum Rückschlüsse auf universale transzendente Mechanismen des Denkens zulässt. Insbesondere die Spontaneität der Mythologie, ihre Selbstbezogenheit und der Mangel einer unmittelbaren praktischen Bindung, verweisen auf ihren Wert. Ihr Bezug ist nicht das signifikante Übernatürliche, sondern ihre eigene Funktionsweise, die der des menschlichen Geistes entspricht, der sich innerhalb ihrer Schöpfungen widerspiegelt.³⁶⁷

Demnach handelt es sich beim Mythos zunächst um ein *Ordnungswerkzeug* der Gestaltung und des Verständnisses der Lebenswelt wie des Selbstverstehens. Die strukturalistische Deutung des Mythos betrachtet diesen „als ein *Instrument der Logik*“.³⁶⁸ Lévi-Strauss spricht diesbezüg-

³⁶⁵ Vgl. Manfred Frank, Was ist Neostrukturalismus, S. 36 f. und Ders.: Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 317), 1980, S. 58 f.

³⁶⁶ Claude Lévi-Strauss, Mythologica I, S. 23 f.

³⁶⁷ Vgl. dazu Marcus Dick: Welt, Struktur, Denken. Philosophische Untersuchungen zu Claude Lévi-Strauss, Würzburg: Königshausen & Neumann (Epistema, Bd. 461), 2009, insbes. S. 168–217.

³⁶⁸ Vgl. Kurt Hübner, Die Wahrheit des Mythos, S. 59. Hervorhebung im Original.

lich von „praktisch-theoretischen logischen Systemen, die das Leben und Denken der sogenannten primitiven Gesellschaften beherrschen“ und die „auf der Forderung nach differentiellen Abständen“ aufgebaut sind.³⁶⁹ Solche Systeme entsprechen bei Lévi-Strauss einer intellektuellen Aktivität der *Bastelei* [*bricolage*] aus „Überresten von Ereignissen“, in denen sich die Zeugenschaft von Individuen und Gesellschaften sedimentiert.³⁷⁰ Aus den mythischen Systemen werden für ihre Teilhaber praktische Verhaltensregeln abgeleitet, insbesondere solche der Nahrungsaufnahme, in die claudifizierende Totems involviert sind,³⁷¹ und solche der Verheiratung bzw. Genese von Verwandtschaftsbeziehungen.³⁷² Auf mythostheoretischer Ebene hebt Hübner das Komplementaritätsverhältnis von Transzendentalismus und Strukturalismus hervor. So beruht Cassirers Ansatz auf dem kantischen Apriori der Anschauungsformen von Raum und Zeit und der Kategorien, unter denen Erscheinungen zum Gegenstand der Erkenntnis werden können, durch die also die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis gegeben sind. In Äquivalenz zu dieser Struktur wissenschaftlicher Erkenntnis billigt Cassirer dem mythischen Denken „ein umfassendes und geschlossenes Anschauungs- und Begriffssystem“ zu,³⁷³ welches auch der Strukturalismus wiederfindet, für Hübner eine wichtige Übereinstimmung zwischen den beiden Theorien des Mythos. Darüber hinaus ergänzen sie einander, insofern innerhalb des transzendentalphilosophischen Ansatzes Cassirer die genetische Konstitution, Lévi-Strauss die logischen Beziehungen in den Blick nimmt. Ein wichtiger Unterschied, dem allerdings unter den vorausgegangenen Überlegungen hinsichtlich Lévi-Strauss lediglich eine vereinfachte tendenzielle Differenzierung zukommen kann, besteht darin, dass der Strukturalismus von einer Kontingenz der Mythologie bzw. *Form* der Gesetzmäßigkeiten ausgeht, wie es sich im Begriff der *Bastelei* ausdrückt, wohingegen Cassirer von einer notwendigen Struktur als Grundlage des mythischen *Inhalts*.³⁷⁴

³⁶⁹ Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, S. 92.

³⁷⁰ Vgl. ebd., S. 35.

³⁷¹ Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Das Ende des Totemismus*. Übers. von Hans Naumann, 6. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 128), 1987, S. 41 f.

³⁷² Vgl. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, S. 99 f.

³⁷³ Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, S. 54.

³⁷⁴ Vgl. ebd., S. 60 f. Vgl. dazu Kap. 2.2.1, Fußnote 98, S. 36.

In diesen Basisannahmen stecken ebenfalls implizite Schwächen der beiden Ansätze, die sich in gewisser Weise in der Inkonsistenz bzw. Vereinfachung von Hübners Differenzierung zwischen Strukturalismus und Transzendentalismus widerspiegeln. Die Notwendigkeit *seiner* Struktur ist einerseits Ausweis der Eigenständigkeit des Mythos, andererseits verweist sie aber auf eine Logozentrierung des Fortschritts geistiger Reflexion.³⁷⁵ So besitzt neben der bereits bemerkten selbst transzendentalen Verfassung der strukturalen unbewussten Kategorien Lévi-Strauss' das Axiom einer kontingenten synchronen Strukturverfassung Grenzen. Für Derrida ist Lévi-Strauss nicht in der Lage, diese durchzuhalten, insofern er sich gezwungen sieht, Anfänge wie das Inzestverbot und zentrale Unterscheidungen wie den Gegensatz zwischen Natur und Kultur *zu setzen*, die ebenso unumgänglich wie anfechtbar erscheinen.³⁷⁶ Insbesondere im Gedanken der Mythologie als intellektuelle *bricolage*, welche die Zeichenfunktion selbst in der synthetischen Verknüpfung von Sinneseindrücken bzw. Ereignissen und ihrer ideellen Repräsentation instituiert und die Austauschbarkeit der signifikanten Strukturelemente umfasst, findet Derrida in Nähe zu Eco die theoretische Schwäche der scheiternden Rechtfertigung des eigenen Diskurses wieder, der in reiner (diskursiver) Selbstbezogenheit paradoxerweise keinen *Wert* hervorbringen kann. Eine reine Bastellei ist wertlos und der Wert erst möglich aus der „Theologie“ einer *Welt* der vorfindbaren Gegenstände, die wiederum die *bricolage* in ihrem wesentlichen Gegensatz zum *Ingenieur* einer (diachronen, metaphysischen) Geschichte erst setzt und im gleichen Augenblick diesen Gegensatz unterminiert.³⁷⁷ Erst in Abhängigkeit der *Welt* entfaltet die Mythologie ihren neuen Sinn neu gebastelter Ordnung aus der formalen Entsprechung von Zeichen und Dingen, wobei die Form als Funktion des Inhalts die umfängliche potenzielle Sinnhaftigkeit für das mythische Denken verbürgt.³⁷⁸ Lässt sich Cassirers Begriff des Mythos als der einer

³⁷⁵ Vgl. Markus Tomberg, *Der Begriff von Mythos und Wissenschaft*, S. 54.

³⁷⁶ Vgl. Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*. Übers. von Rodolphe Gasché u. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972, S. 422–442, insbes. S. 432 f.

³⁷⁷ Vgl. Jacques Derrida, *Grammatologie*, S. 241 ff. Wichtig erscheint unter den vorangegangenen Überlegungen die Bemerkung, dass diese „einzige Schwäche“ der theoretischen Figur der *bricolage*, die sich für Derrida auf die Konsequenz ihrer Denkbarkeit richtet, in Lévi-Strauss' „kantianistischer“ Intention durchaus so angelegt ist.

³⁷⁸ Vgl. dazu Marcus Dick, *Welt, Struktur, Denken*, S. 217. u. Jean-Jacques Wunenburger, *Mytho-phorie*.

initiativen Grenze verstehen, tautegorische, autonome Form und zugleich *logischer* Anfang der *Geschichte*,³⁷⁹ ist der Lévi-Strauss' der *einer Form* des menschlichen Bewusstseins. In der folgenden Zuwendung auf Barthes und der Zuspitzung der Konzeption eines in der Sprachkritik und im Simulacrum begonnenen Begriffs der Mythifikation stellt sich die Frage des Mythos erneut als die nach *unserer* Weise des Weltumgangs.

³⁷⁹ In aller Vorsicht ließe sich aus der Perspektive Derridas Cassirers Mythosbegriff auch als eine völlige Umkehrung Lévi-Strauss' lesen, indem er als anfängliche Episode der Geschichte des menschlichen Bewusstseins entworfen theoretisch nicht geeignet scheint, aus sich dessen Progression zu begründen oder zu vollziehen.

4. Barthes und die Mythifikation

Der Ausdruck der *Mythifikation*, der in dieser Arbeit als zentraler Begriff geführt ist, entlehnt sich den *Mythologies* Roland Barthes', der in der nachgestellten theoretischen Abhandlung *Le mythe, aujourd'hui* den Begriff *mythifier* im Kontext der Produktion eines künstlichen Mythos gebraucht.³⁸⁰ Die Entscheidung eines Gebrauchs und Vorzugs der *Mythifikation* gegenüber der in der deutschen Sprache gebräuchlicheren *Mythisierung* folgt der Möglichkeit einer feineren Bedeutungs differenzierung und dem damit verbundenen theoretischen Potenzial. Das transitive Moment der *ficatio*, das Entstehen im Sinne des Herstellens, scheint besonders geeignet, das angelegte poetische Moment des Mythos, seiner (Selbst)Schöpfung, zu verbegrifflichen, ohne dass dabei die Fragwürdigkeit der Mythizität selbst ausgeklammert würde. In einem gewissen Gegensatz dazu steht die Mythisierung als Art und Weise, einen Status des Mythischen zuzuweisen. Als essenziell für diese Differenzierung werden weniger starke Unterschiede als vielmehr Nuancen des Signifikantenspiels, der Bedeutungskonstitution auf Zeichenebene durch Verschiebungen in der Dynamik zwischen Konnotation und Denotation.

Diese Bedeutungsverschiebung zwischen *Mythisierung* und *Mythifikation* lässt sich anhand Roland Barthes' Analyse des Eiffelturms *als* Mythos konstituieren. Der Eiffelturm erscheint einerseits als ein fest im Alltag etablierter *Mythos* in dem Sinne, dass er sich selbst als Mythos schafft, und zwar einschließlich seiner der Klärung harrenden Bedeutung und der kraft seiner insistierenden Präsenz aufgeworfenen Frage danach. Die offene Bedeutung korrespondiert dabei mit einem Modus der Verlebendigung, der sich in der Eigenständigkeit eines Blicks äußert.

[D]er Eiffelturm ist da; so sehr einbezogen in das alltägliche Leben, daß man kein besonderes Attribut mehr für ihn auszudenken wüßte; eigensinnig nur darauf bedacht fortzubestehen, gleich dem Stein oder dem Fluß, ist er unmittelbar, buchstäblich wie ein natürliches Phänomen, nach dessen Bedeutung man endlos fragen,

³⁸⁰ Vgl. Roland Barthes: *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957, S. 209 u. 219. In beiden deutschen Fassungen ist der Ausdruck wörtlich als *mythifizieren* übersetzt. Vgl. Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 285. Vgl. Roland Barthes: *Mythen des Alltags*. Übers. von Helmut Scheffel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 92), 1964, S. 121. Alle nachfolgenden Verweise beziehen sich auf die neuere Ausgabe von 2010 in der Übersetzung von Horst Brühmann.

doch dessen Existenz man nicht bestreiten kann. Kaum ein Pariser, dessen Blick zu irgendeinem Zeitpunkt des Tages nicht von ihm *getroffen* wird.³⁸¹

Andererseits wird der Eiffelturm gerade in diesem Augenblick als Mythos erkennbar gemacht und zwar durch den Autor, der *über* ihn schreibt („[w]ährend ich diese Zeilen schreibe und von ihm zu sprechen beginne“³⁸²) und ihm eine gemeinschaftsstiftende Funktion *zu*-schreibt,³⁸³ was an Schellings Anspruch an und Levi-Strauss' wie von Cassirer aufgewiesene Funktion des Mythos *für* die Gemeinschaft erinnert. Somit steht er nicht nur für sich selbst, sondern eben auch für anderes: eine bestimmte Gemeinschaft, Paris, Frankreich, das Reisen überhaupt und für alle möglichen Phantasmen.³⁸⁴ In diesem Gedanken der *Schöpfung im Blick* überlagert sich der antizipierte Begriff der Mythifikation unmittelbar mit der barthesschen Konzeption des Simulacrums. Der Blick auf das Stadtpanorama von Paris ist nicht bloßes Anschauen, sondern intelligible Vervollständigung eines „präparierten Objekts“, das sich dem Geist darstellt. In diesem Sinne ist für Barthes der Blick, sei er auch bescheiden oder naiv, selbst ein Akt des Entzifferns, das Verstehen ein Akt des *Wiederherstellens* zwischen Empfindung/Wahrnehmung und Erinnerung/Wissen. Was der Geist herstellt, *ist* ein Simulacrum von Paris, dessen Kontinuität sich aus der Dialektik der realen angeschauten Elemente und deren Entfremdung im *Raum* ihrer Darbietung zusammensetzt. Die Kontinuität des *Panoramas* „will entziffert werden, man muß in ihr *Zeichen* finden, eine Vertrautheit, die aus der Geschichte und dem Mythos stammt“.³⁸⁵

Die Eigenschaft, der Dialektik von Subjekt und Objekt des Blicks gewachsen zu sein, sowohl zu sehen (und sei es auch durch die stellvertretenden Augen des Touristen) als auch gesehen zu werden, hält Barthes für „eine seiner mythischen Kräfte“, „weil *was sieht*, mythisch betrachtet, mit dem verbunden ist, was *verborgen* bleibt“.³⁸⁶ Sowohl die aktive wie passive *Funktion* besetzen zu können, führt Barthes u. a. auf die *Wir-*

³⁸¹ Roland Barthes: Der Eiffelturm. Mit zeitgenössischen Abbildungen, übers. von Helmut Scheffel, Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch, Bd. 4632), 2015, S. 9. Hervorhebung im Original.

³⁸² Ebd.

³⁸³ Vgl. ebd., S. 10. „Auch diese ganze Nacht wird er da sein, wird mich über Paris hinweg mit all denen meiner Freunde verbinden, von denen ich weiß, daß sie ihn sehen; mit ihm zusammen bilden wir alle eine bewegliche Figur, deren festes Zentrum er ist: Der Turm ist freundschaftlich.“

³⁸⁴ Vgl. ebd., S. 10 ff.

³⁸⁵ Vgl. ebd., S. 22 f.

³⁸⁶ Vgl. ebd., S. 12. Hervorhebungen im Original.

kungslosigkeit utilitaristischer Gründe zurück, das betrifft den gesamten Bereich der wissenschaftlich-technischen Verwendung, die wiederum selbst vom *Mythos der Wissenschaft* überlagert ist,³⁸⁷ auf seine *utopische* architektonische Symbolik,³⁸⁸ auf die Vogelperspektive von hermeneutischem und imaginativem Wert,³⁸⁹ auf die Paradoxie eines Inneren als Außen,³⁹⁰ auf das Moment der Entmystifizierung *durch* die Entdeckung der Komplexität der Konstruktion eher neben als unter dem Anschein der Simplizität,³⁹¹ auf die Gemeinschaftlichkeit seines Genusses,³⁹² auf die Homo-Faber-Symbolik,³⁹³ auf die Aura der Leichtigkeit.³⁹⁴

Der *Eiffelturm* verführt in der verkörperten Offenheit eines *leeren* Zeichens seine Betrachter dazu, ihn mit Bedeutungen zu erfüllen, „ihrem Wissen, ihren Träumen, ihren Geschichten“. Er wird zu etwas *von ihnen*, das als „Blick, Objekt, Symbol [...] immer viel mehr ist als der Eiffelturm“, er ist universales Symbol und vollständiges Objekt als Zeichen eines Volkes und Ortes. Seine *Form* selbst wird zur Matrize der potenziell unendlichen Chiffre, er ist *unvermeidliches* Zeichen individueller Bedeutung, „Symbol für Paris, für die Modernität, für Kommunikation, für Wissenschaft oder für das 19. Jahrhundert, Rakete, Stengel, Bohrturm, Phallus, Blitzableiter oder Insekt“.³⁹⁵ Im *Begehen*, im touristischen Vordringen in das *Innere*, erweist sich diese zeichenhafte *Leere* als tatsächlich, die materielle Konstruktion des Eiffelturms besitzt keinen Innenraum, und das Begehen selbst wird zu einer parasitären *Aneignung* des Symbols als *Mythos*, seiner anthologischen Form.³⁹⁶

Ein weiteres Verständnis dieses *mythologischen* phänomenologischen Zugangs Barthes' erschließt sich über dessen theoretische Fundierung der ideologiekritischen Analysen von Alltagsphänomenen in den *Mythen des*

³⁸⁷ Vgl. ebd., S. 14 f.

³⁸⁸ Vgl. ebd., S. 15 ff.

³⁸⁹ Vgl. ebd., S. 20 ff.

³⁹⁰ Vgl. ebd., S. 32 ff.

³⁹¹ Vgl. ebd., S. 33 f.

³⁹² Vgl. ebd., S. 36 f.

³⁹³ Vgl. ebd., S. 38 ff. Ergänzend lässt sich hierbei auf Barthes' *Die Sprache der Mode* verweisen, in der die motivierte gesellschaftliche *normative* Angemessenheit der Kleidung sich in einer *Entsprechung* der Kleidung als *Objekt* und ihrer *Funktion* über die Rhetorik der Modesprache vollzieht. „Seither gibt sich die Regel immer den Anschein eines Naturgesetzes: der *homo significans* versteckt sich hinter der Maske des *homo faber*“. Vgl. Roland Barthes, *Die Sprache der Mode*, S. 274.

³⁹⁴ Vgl. ebd., S. 55.

³⁹⁵ Vgl. ebd., S. 10 ff.

³⁹⁶ Vgl. ebd., S. 30 ff.

Alltags, in die er seine kurz zuvor erworbenen Kenntnisse nicht nur Saussures, sondern auch der strukturalen Linguistik, insbesondere die Unterscheidung von Denotation und Konnotation sowie Objektsprache und Metasprache, investiert hat.³⁹⁷ Unabhängig der zunehmenden Skepsis Barthes' gegenüber dem zunächst euphorisch aufgefassten Projekt eines Strukturalismus als positive Wissenschaft,³⁹⁸ bilden die frühen *semiologischen* Arbeiten eine unabdingbare Voraussetzung seines Denkens, dessen begriffliche, theoretische, kritische Grundzüge sie systematisch vorbereiten und festsetzen. Insbesondere der Einfluss Hjelmslevs und die Transformation seiner Begriffe in das theoretische Kapital der Untersuchung von Alltagsmythen erscheint wichtig und soll im Folgenden näher betrachtet werden.

Vor dem Hintergrund des Blicks auf Paris wird deutlich, dass die Frage der Mythifikation vor allem die nach der *Weise der Produktion* des Mythos ist: Etwas wird zum Mythos, also die Veränderung einer Bedeutung, die dann in einem noch unbestimmten Verhältnis zu einer vorgängigen Bedeutung steht. Diesen Zusammenhang erfasst Barthes in seinen *Mythen des Alltags* als Konnotationsfunktion, den Mythos als ein *sekundäres semiologisches System*.³⁹⁹ Barthes Zugang zeichnet sich darin bis heute durch eine außergewöhnliche Wendung des Mythosbegriffs aus, die, wie er selbst bemerkt, den Ausgang des traditionellen Begriffs nahezu vollständig unter der Konzeption des Mythos als Sprache verliert,⁴⁰⁰ d. h. auch aus der *Phänomenalität* des (Sprach)Ereignisses. Die daraus resultierende Unschärfe, die insbesondere die *Mythen des Alltags* betrifft, und Barthes' differierende Bewertung erweisen sich nicht als Nachteil, sondern als systematische Konsequenz bzw. theoretisches Potenzial. Der Mythos als sekundäres semiotisches System greift auf Hjelmslevs linguistisches Modell von Konnotations- und Metasprache zurück, wie sie

³⁹⁷ Vgl. dazu François Dosse, *Geschichte des Strukturalismus* 1, S. 123.

³⁹⁸ Vgl. dazu Ottmar Ette: *Roland Barthes. Eine intellektuelle Biographie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 2077), 1998, S. 21. In seiner späten autobiographischen Schrift skizziert Barthes das Problem des Begriffs der Struktur in seiner zunehmenden Fassung als „unbewegliche Form“, die den Wert des Begriffs selbst unbrauchbar macht, der jedoch rehabilitierbar bleibt in der Fassung der Struktur als dynamische „Strukturierung“, der das *Tun*, das Moment der „Verausgabung“ inhärent ist. Vgl. Roland Barthes: *Über mich selbst*. Übers. von Jürgen Hoch, Berlin: Matthes & Seitz, 2010, S. 71.

³⁹⁹ Vgl. Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 258.

⁴⁰⁰ Vgl. ebd., S. 11 f.

dieser insbesondere in den *Prolegomena zu einer Sprachtheorie*⁴⁰¹ entwickelt, und differenziert zwei „Bewegungen“ der Sprachbedeutung, die allerdings in den *Mythen des Alltags* noch nicht vollständig ausgearbeitet sind.⁴⁰²

Die Differenz zwischen Objektsprache und Metasprache wird in der Linguistik ganz allgemein in der Weise verwendet, dass die Objektsprache die Ebene bezeichnet, auf der ausschließlich *mit* der Sprache gesprochen wird, und im Gegensatz dazu die Metasprache die des Sprechens *über* die (Objekt)Sprache. Der Nutzen liegt in der Möglichkeit der Verständigung über die Bedeutung verwendeter sprachlicher Ausdrücke wie die Bildung neuer Ausdrücke, deutlich etwa in Gestalt fachsprachlicher Termini beispielsweise im Bereich von Technik und Technologie.⁴⁰³ Bei beiden Sprachen handelt es sich um sekundäre Systeme. In der Metasprache stellt die Bedeutung aus einer *Relation* (3) von *Inhalt* (2) und *Ausdruck* (1), also einer dreistufigen Zeichenrelation, einer primären Objektsprache die Inhaltsebene der Metasprache dar. Vereinfacht gesagt, die Innovation liegt hier auf Seiten des Ausdrucks im Sinne einer Rhetorik. Die Wissenschaftssprache ist das wichtigste Beispiel für dieses „etwas anders sagen“. Dem gegenüber gründet die Weise des mythischen Bedeuten zunächst auf einer Form der Konnotation, in der dann die Denotation als primäres System zum Ausdruck einer neuen Bedeutung wird, mit Ricœur gesprochen ein Ort der *semantischen* Innovation⁴⁰⁴.

Dieser Aspekt der metasprachlichen *illusorischen* Setzung einer letzten Konnotation als Denotation, als erster *unschuldiger* Sinngehalt, begründet und beschließt den Mythos des *Wahren*,⁴⁰⁵ der mittelbar die Funktion sprachlicher Systeme als autoritär markiert, deutlich in der begrifflichen

⁴⁰¹ Louis Hjelmslev, *Prolegomena zu einer Sprachtheorie*, insbes. S. 111 f.

⁴⁰² Zu dieser der Darstellung zugrundeliegenden Differenzierung vgl. Roland Barthes: *Elemente der Semiologie*. Übers. Von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Syndikat, 1979, S. 75 ff. Diese ist in den *Mythen des Alltags* noch nicht vollständig entwickelt, dort operiert Barthes ausschließlich mit den Begriffen/Ebenen Meta- und Objektsprache.

⁴⁰³ Vgl. Bernard Imhasly, Bernhard Marfurt u. Paul Portmann: *Konzepte der Linguistik. Eine Einführung*, Wiesbaden: Atenaion (Studienbücher zur Linguistik und Literaturwissenschaft, Bd. 9), 1979, S. 16 f.

⁴⁰⁴ Vgl. Kap. 2.2.4. Vgl. dazu auch Paul Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, S. 59–64 und Ders.: *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*. In: Ders. u. Eberhard Jüngel: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München: Kaiser, 1974, S. 45–70.

⁴⁰⁵ Vgl. Roland Barthes: *S/Z*. Übers. von Jürgen Hoch, 6. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 687), 2012, S. 13 f.

Festsetzung wissenschaftlicher Systeme, die deren ideologische Funktion grundsätzlich verdächtig und problematisch macht.⁴⁰⁶ In den Begriffen Hjelmslevs heißt das, dass die Sprache bzw. Kommunikation unaufhörlich zweite Sinnsysteme entwickelt, in denen die Konnotationssignifikanten (Konnotatoren), die sich notwendig der Zeichen des Denotationssystems bedienen, durch ihren denotierten Inhalt in diesem Sinn *formales* Ideologiefragment sind. „Auf welche Weise die Konnotation die denotierte Mitteilung auch ‚überdeckt‘, sie schöpft sie nicht aus, stets bleibt ‚Denotiertes‘ übrig (denn sonst wäre der Diskurs nicht möglich), und die Konnotatoren sind letztlich immer diskontinuierliche (‚erratische‘) Zeichen, naturalisiert von der denotierten Mitteilung, die sie befördert.“⁴⁰⁷ Innerhalb dieser ideologischen Bedeutungsstruktur ist die mythische Bedeutungsfunktion für Barthes wesentlich daran geknüpft, dass sie als *sekundäres System* eine Form der Metasprache ist, die zugleich darauf zielt, ihr *Wesen* als sekundäres Konnotationssystem zu verschleiern.

Der Mythos *bemächtigt sich* der Sprache bzw. der „ihr gleichgestellten Darstellungsweisen“ als einer *Objektsprache*, „um sein eigenes System zu konstruieren“, wobei er selbst die Rolle der *Metasprache* innehat, insofern „es sich um eine zweite Sprache [*langue*] handelt, *in der* man von der ersten spricht“.⁴⁰⁸ Gegenüber der Objektsprache sind in der Metasprache die semiologischen Relata verschoben. An der Objektsprache bzw. Sprache *an sich* unterscheidet Barthes traditionell zwischen dem *Signifikanten*, dem *Signifikat* und dem *Zeichen*, „das die assoziative Gesamtheit der ersten beiden Terme“ bildet.⁴⁰⁹ Der Mythos wiederum ergreift im Aufbau seiner semiologischen Kettung das Sprachzeichen *als* Signifikant eines sekundären Systems, das in der Konstitution eines neuen Signifikats ein neues Zeichen bildet.⁴¹⁰ Zustande kommt die neue *mythische Bedeutung* durch eine Entleerung bzw. Fraktur des Sinns. Dieser ist in der Objektsprache bereits festgesetzt, wird aber durch den Mythos *als Form*, als Signifikant des Mythos, ausgebeutet und in ihm verborgen.⁴¹¹ Deshalb kann Barthes von einem *parasitären Wesen* des Mythos

⁴⁰⁶ Vgl. Roland Barthes, *Elemente der Semiologie*, S. 26 f.

⁴⁰⁷ Ebd., S. 76 f.

⁴⁰⁸ Vgl. Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 259. Hervorhebung im Original.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., S. 256.

⁴¹⁰ Vgl. ebd., S. 258.

⁴¹¹ Vgl. ebd., S. 262 ff.

sprechen, das sich in der Verwendung als eine „*entwendete* und *zurück-erstattete* Rede“ erweist,⁴¹² wobei prinzipiell keine Primärsprache vor ihrer Aneignung durch den Mythos geschützt ist.⁴¹³ Diese Aneignung, das ist wichtig und erhält im Laufe der Untersuchung weitere Akzentuierung, erfasst ebenfalls die „*Materialien* der mythischen Rede (Sprache [*langue*] im engeren Sinne, Photographie, Malerei, Plakat, Ritus, Objekt usw.)“, die sich im Mythos auf ihre Einheit *als* Sprache formal unabhängig ihrer Materialität reduzieren, auf die reine *Funktion* der Bedeutung.⁴¹⁴ Bei der *Form* handelt es sich für Barthes einerseits um eine unschuldige, andererseits um eine vom Begriff okkupierte Entität.⁴¹⁵ Diesen Gedanken entwickelt Barthes am eindringlichen Beispiel des Bildes eines jungen salutierenden Schwarzen in französischer Militäruniform,⁴¹⁶ das er einer Ausgabe von *Paris-Match* entnimmt und mehrfach heranzieht. Der bildliche/wörtliche *Sinn* des Dargestellten verliert sich in dem, „*was es mir bedeutet*: daß Frankreich ein großes Imperium ist, daß seine Söhne, ungeachtet der Hautfarbe, treu unter seiner Fahne dienen“ usw.⁴¹⁷ Der *Sinn* ist das, was der mythischen *Form* weicht und zugleich notwendig, *worin* sich diese verbirgt.

Die Form des Mythos ist kein Symbol: Der salutierende Neger ist kein Symbol des französischen Imperiums, dafür hat er zuviel Präsenz; er erscheint als ein reiches, gelebtes, spontanes, unschuldiges, *unbestreitbares* Bild. Doch gleichzeitig ist diese Präsenz domestiziert, abgedrängt, gleichsam durchsichtig geworden; sie weicht ein wenig zurück, macht sich zur Komplizin eines Begriffs, der sich in voller Rüstung vor ihr aufbaut, der französischen Imperialität: Sie wird *erborgt*.⁴¹⁸

Der mythische *Begriff*, der das Signifikat vertritt, ist in diesem „Versteckspiel zwischen Sinn und Form“ gekennzeichnet durch eine Offenheit, Vagheit und assoziative Unermesslichkeit bei einer gleichzeitigen Fähigkeit zur *Verdichtung*. Die Bedeutung als Verbindung zwischen dem Begriff und dem Sinn besteht dann in der *Deformation* des letzteren durch ersteren in einer Art Entfremdung von sich selbst.⁴¹⁹ Zugleich ist es jedoch wiederum der Begriff, der Sinn und Form als Stellvertreter von

⁴¹² Vgl. ebd., S. 273 u. 281 f.

⁴¹³ Vgl. ebd., S. 280 ff. Das betrifft ebenfalls scheinbar völlig formalisierte Sprachen wie die der Mathematik.

⁴¹⁴ Vgl. ebd., S. 258.

⁴¹⁵ Vgl. ebd., S. 263 f.

⁴¹⁶ Vgl. Roland Barthes: *Mythologies*. Édition illustrée, établie par Jacqueline Guittard, Paris : Seuil, 2010, S. 248.

⁴¹⁷ Vgl. Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 260.

⁴¹⁸ Ebd., S. 263. Hervorhebungen im Original.

⁴¹⁹ Vgl. ebd., S. 268 f.

Objekt- und Metasprache miteinander verknüpft, wobei sich der Mythos immer auch zugunsten des Sinns verflüchtigen kann. Der Signifikant des Mythos besitzt zwei Seiten, zum einen den Sinn, der die Form *präsent macht*, zum anderen die Form, die den Sinn *entfernt*, auf Distanz hält, was darin begründet ist, dass der Mythos nicht in der *Wahrheit* verankert ist, sondern lediglich einen *formalen Wert* besitzt, Barthes spricht diesbezüglich von einem „permanenten Alibi“.⁴²⁰

Diese Figur des Alibis, woanders zu sein, das sich in der permanenten verweisenden Verschränkung von Form und Sinn, in Entwendung *und* Zurückerstattung, vollzieht, verschärft sich in der Frage der *Motiviertheit*. Im Rückgriff auf den linguistischen Arbitraritätsbegriff⁴²¹ erweist sich für Barthes die mythische Bedeutung als partiell bzw. *fragmentarisch* motiviert, d. h. die Mythizität bedarf notwendig der Motiviertheit einer spielerischen analogischen *Identität* zwischen Sinn und Form.⁴²² Diese selbstgeschöpfte *falsche Natur* bleibt als solche, in ihrer Fragmentarizität, dem Mythos strukturell wesentlich, der als Arbitrarität nicht mehr mythisch wäre.⁴²³ Die *Wirkung* des bzw. als Mythos schlägt sich darin nieder, dass sein Gegenstand nicht mehr geschichtlich-kulturell, als Konnotationssignifikat, *wahrgenommen* ist, sondern *als Natur*. Damit verliert sich in der mythischen Ganzheit von Sinn und Form gleichsam seine Symbolhaftigkeit, sein *Alibi*, die seine Intention verraten, ihn *als* Mythos demaskieren, entmythifizieren, und er erscheint als *eigentliche Präsenz*.⁴²⁴ „Hier sind wir beim eigentlichen Prinzip des Mythos: Er verwandelt Geschichte in Natur. [...] Der Mythos existiert genau von dem Moment an, in dem die französische Imperialität in den Naturzustand übergeht. Der Mythos ist eine *exzessiv* begründete Rede.“⁴²⁵

Die Exzessivität und Impertinenz seiner Aussage schlägt um in exzessive bzw. impertinente Rechtfertigung eines So-Seins, was in Konsequenz auch heißt, dass die mythische Aussage per se *entpolitisiert* ist in der

⁴²⁰ Vgl. ebd., S. 268 ff.

⁴²¹ Vgl. Kap. 2.2.1, S. 35 ff.

⁴²² „Damit die französische Imperialität den salutierenden Neger erfaßt, bedarf es einer Identität zwischen dem Gruß des Negers und dem Gruß des französischen Soldaten.“ Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 273.

⁴²³ Vgl. ebd., S. 275.

⁴²⁴ Vgl. ebd., S. 276 f. „Der salutierende Neger ist weder Beispiel noch Symbol und noch weniger Alibi: Er ist die eigentliche Präsenz der französischen Imperialität.“

⁴²⁵ Ebd., S. 278. Hervorhebungen im Original.

Weise, dass sie das Politische *als* Natur feststellt.⁴²⁶ In diesem Sinne erweist sich der Mythos nach Barthes auch für eine linke Ideologie ungeeignet, da er notwendig deren *revolutionäres* Wesen selbst im Mythos der *Linken* maskiert, was lediglich einem kurzfristigen strategischen Nutzen gleichkommt,⁴²⁷ wogegen er aus dem gleichen Mechanismus heraus für ein rechtes Denken umso nützlicher erscheint, als er der Bourgeoisie ein, wenngleich trügerisches „Sein ohne Scheinen“ verheißt.⁴²⁸ Diese *Funktion* zeigt sich außerdem in den weiteren mythischen Figuren der *Pseudo-Natur* des Wachtraums der Bourgeoisie im Alibi der subversiven Ausnahme, in der Maskierung der Geschichte, in der Verleugnung des Anderen, in der Verflachung durch Tautologie, in der Aufhebung der Alternativen, in der Quantifizierung von Qualität.⁴²⁹ Zielsetzung einer praktischen Funktionalisierung der Mythologie ist dabei wesentlich konservativ, das Festsetzen des Bestehenden.

Die Mythen sind nichts anderes als die unaufhörliche, niemals nachlassende Forderung, das heimtückische und unnachgiebige Verlangen, daß alle Menschen sich in diesem ewigen und doch zeitbedingten Bild wiedererkennen, das man irgendwann einmal von ihnen gemacht hat, als ob es für alle Zeiten so sein müßte. Denn die Natur, in die man sie einsperrt unter dem Vorwand, ihnen Ewigkeit zu verschaffen, ist nur eine Gewohnheit.⁴³⁰

Da der Mythos sich der grundsätzlichen Funktionsweise der diskursiven Sprache bedient und somit jedes Sprechen potenziell mythologisch ist, erweist sich der Widerstand gegen den Mythos und die Parasitität der autoritären, doxologischen Naturierung der Bedeutung als äußerst schwierig. Theoretisch vorstellbar ist dieses in zwei Richtungen, eine Aufhebung der konnotativen Ebene der Bedeutung – ein völlig statisches einfaches oder vor-semiologisches System einer absoluten Denotation, was allerdings notwendig auf eine Aufhebung der differenziellen Sprachfunktion, des Diskurses, ein Verstummen zuläuft, – oder eine unaufhörliche Fortsetzung des Konnotationsprozesses, in deren Konsequenz allerdings die Bedeutungsfunktion selbst bzw. der Sinn im Unverständnis zum Erliegen kommen muss. Barthes selbst spricht von einer „Subversion der Schreibweise“, die durchaus geeignet scheint, den zentralen Antrieb sei-

⁴²⁶ Vgl. ebd., S. 295 f.

⁴²⁷ Vgl. ebd., S. 299 ff.

⁴²⁸ Vgl. ebd., S. 303 ff.

⁴²⁹ Vgl. ebd., S. 305 ff.

⁴³⁰ Ebd., S. 312.

nes Gesamtwerks zu charakterisieren, dem Versuch der schreibenden Subversion der eigenen ideologischen Bedingtheit.⁴³¹ Im fragmentarischen *Über mich selbst* schreibt Barthes:

Die Denotation wäre ein Wissenschaftsmythos: der eines »wahren« Zustandes der Sprache, als ob jeder Satz in sich ein *etymon* (Ursprung und Wahrheit) hätte. *Denotation/Konnotation*: dieser Doppelbegriff hat also nur in dem Feld der Wahrheit Wert. Jedes Mal wenn ich das Bedürfnis habe, eine Mitteilung auf die Probe zu stellen (sie zu demystifizieren [*démystifier*]), unterstelle ich sie einer äußeren Instanz, ich reduziere sie auf eine Art missfallenerregende Schwarte, die ihr wahres Substrat bildet. Die Entgegensetzung kommt also nur in dem Rahmen eines kritischen Vorgehens zur Anwendung, analog zu dem Experiment eines chemischen Versuchs: jedes Mal wenn ich an die Wahrheit glaube, benötige ich die Denotation.⁴³²

Das Verfängnis einer Unhintergebarkeit der ideologischen Bedingtheit des Sprechens besitzt für Barthes insbesondere auch innerhalb der kritischen Tätigkeit eine ethische Implikation, damit umgehen zu müssen. Anders als im naiven, alltäglichen Sprachgebrauch besitzt der Kritiker ein Bewusstsein der Mythizität seiner Sprache bzw. ihres mythifizierenden Moments und damit eine eigene Verantwortung. Das Modell innerhalb der *Mythen des Alltags*, dieser gerecht zu werden, besteht nicht im unmöglichen Versuch einer direkten Demythifizierung, die unweigerlich selbst mythisch würde, sondern in der formalen Implikation eines *auto-poietischen* Moments in der Schaffung eines *künstlichen Mythos*, einer

⁴³¹ Vgl. Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 284 ff. Vgl. dazu auch Claude Haas: *Impfung und Gegengift. Die Toxikologie der Kritik in Roland Barthes' Mythen des Alltags* und Theodor W. Adornos *Minima Moralia*, in: Mona Körte u. Anne-Kathrin Reulecke (Hrsg.): *Mythen des Alltags – Mythologies. Roland Barthes' Klassiker der Kulturwissenschaften*, Berlin: Kadmos, 2014, S. 97–114, hier: S. 104 f. Herausragende und immer wiederkehrende Figuren des theoretischen Interesses und der praktischen Subversion sind innerhalb von Barthes' Werk sicherlich *Fragment* und *Neutrum*. Vgl. dazu Ottmar Ette, *Roland Barthes*, S. 339 f. u. 414 ff. Auch wenn Barthes gewissermaßen immer innerhalb der Sprache operiert, wird doch deutlich, dass beide „Richtungen“ der subversiven Tätigkeit in letzter Konsequenz aus der Sprache führen und im Stillstand der „puren Auflösung des Diskurses“ nicht mehr unterscheidbar sind. Dieses Moment einer nichtsignifikanten „Bedeutung“, um das Adorno im Stillstand im Augenblick der Erschütterung durch das Werk kreist, ist bei Barthes gewissermaßen als Fluchtpunkt antizipiert, gewinnt allerdings erst im Begriff des *punctums* seiner letzten Arbeit *Die helle Kammer* Gestalt, im Zufälligen, dem Begriff ewig Entgleitenden, das ergreifend und erleidend besticht, punktiert, verletzt. Vgl. Roland Barthes: *Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie*, übers. von Dietrich Leube, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch, Bd. 1642), 1989, S. 31–37. Vgl. dazu Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*. Hrsg. von Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann, 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 2), 1989, S. 130 ff. Adorno arbeitet hier mit Benjamins Figur einer „Dialektik im Stillstand“, um das paradoxe Wesen der Kunst bzw. des Kunstwerks einer nichtsprachlichen Signifikanz im augenblicklichen Moment, im Schock der „Explosion“ ihrer *Erscheinung* einzuholen, die zugleich auratisches Erscheinen und Auflösung des Erscheinens als Objektivation ist.

⁴³² Roland Barthes, *Über mich selbst*, S. 77.

wahren *Mythologie*, die dadurch funktioniert, dass sie ihre mythische „Bedeutung als den ersten Term eines zweiten Mythos“ setzt.⁴³³ Dieser Gedanke, den Barthes an Flauberts *Bouvard und Pécuchet* entwirft, greift die Bedeutungsstruktur des Mythos als sekundäres System selbst auf und funktionalisiert sie innerhalb des Werks selbstreflexiv durch die Verdopplung in einem dritten, ebenfalls mythischen System, indem das Werk selbst, der Mythos *Bouvard und Pécuchet*, ganz in der Manier Lévi-Strauss' in seiner Darstellung die Form der begrifflichen Bedeutungsstruktur als Weise der Mythizität offenlegt, indem er wiederum den Mythos innerhalb des Werks denotiert, d. h. die selbst mythische Rhetorik der Bourgeoisie zwischen Bouvard und Pécuchet wird zum *Zeichen* eines zweiten mythischen Systems, in dem sich ersteres als „angeschaute Naivität“ offenbart.⁴³⁴

Die Aufgabe des Intellektuellen/Schriftstellers der *Zersetzung* des bürgerlichen Bewusstseins, die wie bereits angedeutet schon in seinen frühen Schriften zentral ausgebildet ist, bleibt für Barthes ein entscheidendes Element seines Denkens. In *Über mich selbst* fasst er die implizite Schwierigkeit dieses Projekts in der Opposition von *Zersetzung* [*décomposer*] und *Zerstörung* [*détruire*], in der sich das Problem eines nichtmythischen Sprechens weiter verdichtet. Das mythische/bürgerliche Bewusstsein *zerstören* ist nur von einem Außerhalb aus möglich, das sich durch eine permanent fortschreitende Revolution situiert, allerdings ist diese *Situation* nur aporetisch denkbar, als *Ausdruck* völliger Äußerlichkeit und Unbeweglichkeit und damit in Übereinstimmung mit der dogmatischen Sprache oder als *Sprung*. „Um zu zerstören muss man letztlich *springen* können. Doch wohin? In welche Sprache? In welchen Ort des guten Gewissens und der Unehrlichkeit?“ Die *Zersetzung*, das heißt auch Selbstzersetzung, ist letztlich die dem Kritiker/Schriftsteller möglichste Form der Subversion innerhalb der Sprache, „ich gleite ab, halte mich fest und ziehe mit“.⁴³⁵ Diese Tätigkeit des Verschiebens ins Andere richtet sich auf ein Zermürben der kleinbürgerlichen Kultur, für Barthes gewissermaßen zugleich der Begriff des Antipoden und der Abscheu, und

⁴³³ Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 286.

⁴³⁴ Vgl. Ebd., S. 286 ff.

⁴³⁵ Vgl. Roland Barthes, *Über mich selbst*, S. 72.

deren Kern der totalisierenden Illusion einer Ganzheit.⁴³⁶ Bei Sade, Fourier und Loyola findet Barthes Formen dieser Praxis, die, sich der Unmöglichkeit einer neutralen Sprache bewusst, darauf abzielt, sich von den sie haltenden moralischen Diskursen (Böses, Sozialismus, Glaube) abzulösen, indem sie in ihrer Sprache die *Verantwortung* des Textes weg von Autor, Geschichte usw. auf den *Ort des Lesens* verschiebt.⁴³⁷ Der institutionalisierten Verschleierung bzw. Codierung⁴³⁸ der Ideologie einer Ganzheit durch die bürgerliche Gesellschaft und innerhalb dieser, der mythischen Identifikation des Zeichens mit der Natur/Wirklichkeit, begegnet der Mythologe/Kritiker mit dem Reflex der Entmythologisierung, der formalen Entschleierung der Natur als Mythos, in dem Bewusstsein, zugleich selbst ideologisch zu mythifizieren.

Diesen in unterschiedlichen Formen immer wiederkehrenden Gedanken, um den sich sein Werk entfaltet, entwickelt Barthes bereits innerhalb der *Mythen des Alltags* und formuliert ihn explizit im Ausgang des theoretischen Nachtrags. Der Fokus liegt hierbei auf der Doppeldeutigkeit der Aufgabe des Mythologen, die in Folge ihrer (meta)sprachlichen Verfassung und ihrer moralischen Begründung die revolutionäre Aktion nur mittelbar in *prokurativer* Distanzierung vollzieht, die den Mythologen dennoch von der Gesellschaft (und in letzter Konsequenz heißt das, ihrer *Geschichte*, die kein absolutes Gegenteil erlaubt) distanziert, gegen die er seine Tätigkeit entfaltet – die vollständige Distanzierung bleibt allerdings notwendig *utopisch* bzw. als Utopie unzugänglich. Diese Unvollständigkeit betrifft in gleicher Weise den Bereich des *Wirklichen*, das *Sprechen des Objekts*, auf das die entmythifizierende Praxis gewissermaßen abzielt und das sie zugleich als selbst mythologisch, „zur Metasprache verurteilt“, nicht erreichen kann.⁴³⁹

Eine hochinteressante Fortsetzung dieser *Mythologie des Objekts*, die hier lediglich kurz hinsichtlich ihrer für die nachfolgende Untersuchung aufschlussreichen wechselseitigen Begriffe der *Authentizität* und *Serialität* aufgegriffen wird, führt Baudrillard in seiner Frühschrift *Das System*

⁴³⁶ Vgl. Roland Barthes: Die Lust am Text. Übers. und kommentiert von Ottmar Ette, Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp Studienbibliothek, Bd. 19), 2010, S. 51.

⁴³⁷ Vgl. Roland Barthes, Sade Fourier Loyola, S. 14.

⁴³⁸ Vgl. dazu Roland Barthes, Das semiologische Abenteuer, S. 130.

⁴³⁹ Vgl. Roland Barthes, Mythen des Alltags, S. 311 ff.

der Dinge vor.⁴⁴⁰ Diese Arbeit greift Barthes' Gedanken der notwendigen Mythizität auf und fasst ihn im Widersinn von rein technischem Objekt und menschlicher Praxis.⁴⁴¹ In impliziter Vorwegnahme des hier von Baudrillard noch nicht entwickelten Begriffs des Simulacrum basiert die Möglichkeit lebensweltlicher, d. h. sprachlicher Praxis auf der *symbolischen* Kompensation/Konfiguration der ununterbrochenen Interferenz von Praxis und Technik, die auf der Herstellung, dem verdoppelnden Entwurf von intelligiblen Gegenständen als Vollzug einer *Transsubstantiation* der Natur beruht, die diese erst funktional zugänglich macht.⁴⁴² Baudrillard findet im *Mythos der Funktionalität*⁴⁴³ den Schlüssel eines bürgerlichen Bewusstseins, dessen systematische Funktion sich insbesondere in zwei Momenten bzw. transzendentalen Funktionen der Lebenspraxis und deren *Begründung* offenbart. Das eine ist, in großer Nähe zu Barthes, was Baudrillard als „allegorische Konnotation“ bezeichnet, in der die *wirkliche* Funktion zu einem Alibi wird und die Form die *Idee* dieser Funktion bedeutet. Baudrillard nennt hierzu das eindrückliche Beispiel des riesigen Kotflügels amerikanischer Autos dieser Zeit, das zum Symbol der Raumüberwindung wird, eine der unverständlichen realen Kraft des Motors analoge ideelle, imaginäre Kraft der Raumüberwindung. Dieser Konnotation des technischen Objekts in naturhafter Form entspricht das barthessche Einnisten der Idee der Natur in die Formartikulation im Umweg der Konnotation als eine homologe *Verwirklichung*.⁴⁴⁴ Das andere Moment, das eng damit verwoben ist, liegt in der Begründungsfunktion des Mythos. Dieser entspricht das *prinzipielle* Bedürfnis des Menschen, das sich dem modernen Menschen als *Nostalgie für den Ursprung* und *Versessenheit auf das Authentische* analog zu dem grundsätzlichen funktionellen Unverständnis entwickelt. Insbesondere Serienegegenstände industrieller Fertigung (als Inbegriff der modernen kapitalistischen Gesellschaft) widersetzen sich erheblich der Möglichkeit ihrer intuitiven naturhaften Konnotation und bedürfen erst einer ideologi-

⁴⁴⁰ Vgl. Jean Baudrillard: *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*, übers. von Joseph Garzuly, mit einem Nachw. Von Florian Rötzer, Frankfurt a. M. / New York: Campus, 2001.

⁴⁴¹ Vgl. Ebd., S. 16 ff.

⁴⁴² Vgl. Ebd., S. 29.

⁴⁴³ Vgl. ebd., S. 76 f.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., S. 76 ff.

schen Kompensation in der Darstellung bzw. Narration ihres *Modells* in den Illustrierten als realisierbare Welt des Einmaligen.⁴⁴⁵ Für Baudrillard wiederholt dieser Mythos des Ursprungs die begründende Funktion des *alten* mythologischen Objekts als das schon Gewesene gegenüber der Gegebenheit des funktionellen Gegenstands. Diese temporale Anzeige erlaubt die ideelle Involution des Gegenwärtigen zu „seinem“ Ursprung, der systematisch die *Authentizität* des Objekts der funktionellen Umwelt über die Gewissheit (Datierung, Autorenschaft) dieses Ursprungs versichert. Dieses Zeichen des Authentischen bildet funktional in gewisser logischer Paradoxität (*Naturalität* ist darin eigentlich eine Verleugnung der Natur) die notwendige Bedingung in der funktionellen seriellen Umwelt, die per se strukturell ahistorisch ist, *heimisch* werden zu können, indem es als ideelle Möglichkeit den Anfang der Geschichte erst implementiert. Diesem Mechanismus folgen bei Baudrillard Phänomene des *Fetischs* alter Objekte und der *Nostalgie*, die Investition des Menschen in ein Objekt, das er vermisst.⁴⁴⁶

Um damit wieder zu Barthes zurückzukehren und dessen konkrete Mythoskonzeption der *Mythen des Alltags* abzuschließen, weist dessen semiologisches Konzept einem Hinweis von Ette folgend deutliche Ähnlichkeiten mit dem Kunstverständnis des Formalisten Lotman auf.⁴⁴⁷ Es ist die (literarische) Kunst, die für ihn ein „sekundäres modellbildendes System“ bildet, das „sein *eigenes* System von Denotaten“ bildet, „das nicht etwa eine Kopie, sondern ein Modell der Welt der Denotate in all-gemeinsprachlicher Bedeutung“ bietet.⁴⁴⁸ Die von Barthes aufgezeigte Funktionsweise des Kommunikationssystems Mythos stellt gleichsam eine Überblendung der Ebenen von Objektsprache und Metasprache einerseits und Denotation und Konnotation andererseits dar.

Zu den Grundlinien von Barthes' Befassung mit Mythifikationen gehört jedoch nicht nur die Linguistik, sondern auch die Phänomenologie. Während er sich auf erstere ausdrücklich theoretisch bezieht, spielt letztere eine implizite – d. h. im Wortsinn *Phänomenologie*, so wird der Begriff innerhalb dieser Arbeit gebraucht, nicht in ihrer spezifischen

⁴⁴⁵ Vgl. ebd., S. 28 f.

⁴⁴⁶ Vgl. ebd., S. 95–109.

⁴⁴⁷ Vgl. Ottmar Ette, Roland Barthes, S. 123.

⁴⁴⁸ Vgl. Jurij M. Lotman: Die Struktur literarischer Texte. 2. Aufl., übers. von Rolf-Dietrich Keil, München: Fink, 1981, S. 77.

husserlschen Ausprägung als philosophische Disziplin, auch wenn diese einen theoretischen Bezugspunkt in der *hellen Kammer* bildet – wenngleich gewichtige Rolle vor allem in den Spätwerken, in denen für die Mythostheorie relevante Aspekte, die in den Begriffen der strukturalen Semiologie entwickelt sind, unter phänomenologisch-philosophischen Gesichtspunkten weiterbearbeitet werden. Insbesondere rückt dabei im Hinblick auf die Form der mythischen Aussage vor allem die Fotografie ins Zentrum der Aufmerksamkeit, deren Weise des Bedeutens zunächst *als* Sprache hinsichtlich ihrer spezifischen semiologischen Bedeutungsstruktur erfasst wird, dann aber auch hinsichtlich eines Bereichs der phänomenalen Erfahrung, dessen „Bedeutungsgehalt“ der Raum positiver theoretischer Fassung nicht mehr gerecht werden kann; vor dem bereits aufgegriffenen Fragment *Zersetzen/zerstören* ließe sich diesbezüglich gewissermaßen von dem Versuch des *Sprungs* sprechen. Beiden Aspekten unterliegt die unmittelbar an die *Macht* der Fotografie gebundene Frage der (formalen) Möglichkeit einer *reinen* Denotation, die Barthes an die Hypothese des strukturalen wie ethischen Paradoxes einer Mythizität der fotografischen *Objektivität* koppelt: „Wie kann nun die Fotografie zugleich ‚objektiv‘ und ‚besetzt‘ sein, natürlich und kulturell?“⁴⁴⁹ Aus der semiologischen Perspektive stellt sich dieses Problem in der Alleinstellung der Fotografie als „mechanisches Analogon des Wirklichen“, in der Substanz und Botschaft völlig übereinstimmen und damit die Fotografie in ihrer Denotation gewissermaßen vollständig ist.⁴⁵⁰

Bereits in *Die Fotografie als Botschaft* vom Anfang der 1960er Jahre erkennt Barthes in aller Klarheit die Scheidung, die notwendig aus dieser Verfassung erwächst und die Phänomenologie der späten *hellen Kammer* und deren Begriffe des *studium* und *punctum* begründet. Diese beruht auf dem Bruch zwischen der unmittelbaren Erfahrung der Fotografie, einem „Gefühl der ‚Denotation‘“, welche diese vollständig *ist*, und ihrer *Beschreibung*, die nur unter der Hinzufügung einer Sprache und ihrer sprachlichen Konnotationen möglich ist. „Beschreiben heißt also nicht bloß ungenau oder unvollständig sein, sondern die Struktur wechseln,

⁴⁴⁹ Roland Barthes : Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III, übers. von Dieter Hornig, 8. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 1367; Neue Folge, Bd. 367), 2015, S. 15.

⁴⁵⁰ Vgl. ebd., S. 14.

etwas anderes bedeuten als das Gezeigte.“⁴⁵¹ In Konsequenz heißt das, dass die eigentliche Beschreibung einer Fotografie schlicht nicht möglich ist, da es keine Durchlässigkeit zwischen den Bedeutungsebenen gibt, was den Zugang zu den (semiologisch gefassten) signifikanten Einheiten der Denotation verhindert.⁴⁵²

Als semiologisches Problem der möglichen Dechiffrierung stellt sich der gesamte Bereich der ideologischen bzw. ethischen, d. h. mythologischen Konnotation, die Barthes insbesondere in der Rhetorik der Werbefotografie der Massengesellschaft gewissermaßen in einer Fortsetzung der *Mythologien* weiterverfolgt. In der *Rhetorik des Bildes* werden deren Mechanismen anhand der Analyse einer französischen Nudel-Werbung vorgeführt. Hierbei differenziert Barthes das *wirkliche Objekt* der Szene, ein Einkaufsnetz mit Nudeln des Herstellers und typischen italienischen Lebensmitteln, als *buchstäbliche* Botschaft in der aufgezeigten Paradoxie der Codeslosigkeit und der tautologischen Beziehung zwischen Signifikant und Signifikat vom *symbolischen* Bild der Konnotationen des kulturellen Wissens für die funktionale Werbebotschaft: anheimelnde Situation der Rückkehr vom Markt, touristisches Stereotyp der Italianität (Farben, wiederholt in Sprache), Vollständigkeit des Notwendigen, Natürlichkeit der Konserven usw.⁴⁵³ Das vorrangige Verfahren der Begrenzung und Lenkung der Konnotation über beispielsweise die Bildbeschriftung folgt der ideologischen Funktion der Fixierung eines gewünschten Signifikats als Sinn des Objekts, eines *repressiven* Werts.⁴⁵⁴

Diese Funktion steht damit in unmittelbarem Zusammenhang mit der Konzeption der Mythifikation bzw. Mythisierung, Barthes spricht diesbezüglich von einem „Mythos der fotografischen ‚Natürlichkeit‘“,⁴⁵⁵ der sich allerdings aufgrund der Eigenheit des Fotografischen als äußerst perfide und mächtig erweist, was ihn zugleich mythostheoretisch überaus interessant macht. Die manipulative Verankerung des Werbesinns folgt strukturell zunächst dem bekannten mythologischen Prozess der Denotation einer *letzten* Konnotation als ersten Sinngehalt und deren Verschlei-

⁴⁵¹ Ebd.

⁴⁵² Vgl. ebd., S. 14 ff.

⁴⁵³ Vgl. ebd., S. 29 ff.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd., S. 34 ff.

⁴⁵⁵ Ebd., S. 39.

rung als solche.⁴⁵⁶ Im Falle der Fotografie *betrifft* diese Illusion jedoch gerade auch den unmöglichen Übergang zwischen der wörtlichen als nichtsprachlichen und der symbolischen Ebene. Im symbolischen Prozess wird das wirkliche Objekt der analogen Abbildung notwendig zu einem Zeichen verdoppelt bzw. transformiert, welches dann innerhalb der konnotativen Ebene funktional wird. Allerdings besitzt die Fotografie jene Eigenschaft, die Barthes als eine „anthropologische Revolution“ fasst, sie erzeugt ein Bewusstsein des *Dagewesenseins*. Die in der Mechanizität des Einfangens verbürgte Objektivität erweist sich als räumlich unmittelbar, als magische Evidenz des *So war es also* in seiner vollen Bedeutung für *Das bin ich*.⁴⁵⁷ Dass dieses Moment nur im Augenblick der Betrachtung affektiv in Erscheinung tritt und semiologisch nur relational über die utopische Auslöschung der Konnotation erreichbar ist,⁴⁵⁸ ändert nichts an der Wirksamkeit seiner Erfahrung, welche gleichsam das Denotat der konnotativen Ebene affiziert, d. h. in dessen Zeichenhaftigkeit verschleiert als solches der buchstäblichen Ebene und sie damit parasitär besetzt. In diesem Sinne, es lässt sich an Baudrillards *Fetisch des Echten* als ein Begehren des Menschen denken, verschwindet, ganz diesem bereitwillig nachgebend, der „konstruierte[] Sinn unter der Maske des gegebenen“⁴⁵⁹, der nun nicht mehr im *Zeichen* des Natürlichen erscheint, sondern als erfahrene Natur.⁴⁶⁰ Umgekehrt ließe sich sagen, dass im Wesen der Fotografie die Wirklichkeit den Mythos verbürgt.

Was *Die Fotografie als Botschaft* in der Frage nach der Möglichkeit eines Diesseits der Sprache äußert und in der Phänomenologie traumatischer Bilder in Schockfotos als Ausschaltung des Semiologischen ausmacht,⁴⁶¹ die Suspension der Sprache, Blockierung der Bedeutung, Sprachlosigkeit angesichts des Traumas durch die Erfahrung,⁴⁶² bildet den Ausgangspunkt der in Barthes' letztem Lebensjahr verfassten *Die*

⁴⁵⁶ Vgl. auch Roland Barthes, *S/Z*, S. 13 f.

⁴⁵⁷ Vgl. Roland Barthes, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, S. 39.

⁴⁵⁸ Vgl. ebd., S. 37 f.

⁴⁵⁹ Ebd., S. 40.

⁴⁶⁰ Vgl. auch ebd., S. 17 f. Die Wirkung des analogen Prinzips, auf dem die Fotografie beruht, basiert auf der Rezeption als bloße Denotation, was eigentlich eine denotierte-konnotierte Doppelstruktur ist.

⁴⁶¹ Innerhalb der phänomenologischen Differenzierungen der *hellen Kammer* wird das Moment des fotografischen Schocks weniger das der Traumatisierung als das der vollkommenen Überraschung im Enthüllen des unbewusst Verborgenen. Vgl. Roland Barthes, *Die helle Kammer*, S. 41 ff.

⁴⁶² Vgl. Roland Barthes, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, S. 25 f.

helle Kammer, die den Versuch unternimmt, die affektive Ergreifung durch die Fotografie nicht mehr in relationaler Abhängigkeit der Sprache und ihrer Theoretisierung *als* (Nicht)Sprache zu denken, sondern in ihrer eigenständigen Phänomenologie des Sprachlosen. Innerhalb dieser Arbeit ist sie dementsprechend von untergeordnetem Interesse aus der Fassung des Begriffs der Mythifikation in seiner wesentlichen Bindung an das ideologische, konnotative Spiel der Sprache mit dem Nichtsprachlichen, *als* ideologische Konnotation. Allerdings besitzt sie ein Moment der Umkehrung, das sie auch diesbezüglich bemerkenswert macht, denn die wesentlich insignifikante *Bedeutung* der fotografischen Erfahrung entfaltet sich nicht hermetisch, sondern in gewisser Durchlässigkeit für die Sprache; analog der unbewussten parasitären Transformation in den Prozessen des Symbolischen entfaltet sie selbst eine Wirkung innerhalb dieser im Sinne des bisher Erarbeiteten bezüglich der *Erfahrung* der Wirklichkeit des Mythos.

Die helle Kammer, die wie die weiteren Arbeiten der letzten Jahre unter Barthes' Erfahrung des Verlustes der geliebten Mutter verfasst ist,⁴⁶³ greift den Gedanken des *Es-ist-so-gewesen* auf, den die Texte der 60er Jahre vorzeichnen, und findet in ihm das *noema*, Wesen und Sinngehalt, der Fotografie wieder, das intentional auf die fotografische Referenz gerichtet ist, die nicht zu leugnende notwendig reale Sache in der Wahrheit des Bildes.⁴⁶⁴ In dieser *Bestimmtheit* der Bezeugung der gewesenen Wirklichkeit, „das Faktum *ohne Methode*“,⁴⁶⁵ überlagert sich die *Pose* des Augenblicks des unbewegten Realen vor dem Objektiv der Kamera mit seiner *Emanation* als Referent der Fotografie in der technischen Belichtung der Reflexionen des realen Objekts.⁴⁶⁶ Diese Gewissheit des *Dagewesen-seins*, seine melancholische Leibhaftigkeit, die Barthes in der schmerzlichen Suche nach dem Wesentlichen an der berühmten nicht überlieferten Wintergarten-Fotografie seiner Mutter entwirft,⁴⁶⁷ greift auf

⁴⁶³ Vgl. dazu Tiphaine Samoyault: Roland Barthes. Die Biographie, übers. von Marie Hoffmann-Darteville u. Lis Künzli, Berlin: Suhrkamp, 2015, S. 783 ff. u. 828 ff.

⁴⁶⁴ Vgl. Roland Barthes, *Die helle Kammer*, S. 86 ff.

⁴⁶⁵ Vgl. ebd., S. 89 f.

⁴⁶⁶ Vgl. ebd., S. 87 f. u. 90 ff.

⁴⁶⁷ Vgl. ebd., S. 75. Barthes verzichtet ganz bewusst auf die Abbildung, deren *Verletzung* im angeschauten Verlust dieses Wesens, der Seele, Qualität, nicht Gestalt nur für ihn existiert und für jeden anderen lediglich eine Manifestation des absolut beliebigen „Gegenstands überhaupt“ darstellt. Vgl. ebd., S. 83 u. 85.

die zentralen Begriffe von *studium* und *punctum* zurück, die auf der phänomenologischen Ebene die gebrochenen Momente des affektiven, unsprachlichen, unmittelbar subjektiven *Wörtlichen* und Symbolischen wiederholen. Dabei bildet das durchbrechende *punctum* den Versuch, das Zufällige, mich Verletzende, Unbegriffliche und ewig Entgleitende zu *begreifen*,⁴⁶⁸ während das *studium* das Moment des Konventionellen erfasst, das vernünftige *Relais* moralischer und politischer Kultur, das den unmittelbaren Affekt der Wahrnehmung auffängt.⁴⁶⁹

Ohne Barthes' Versuch des (sprachlichen) Habhaftwerdens im Detail weiterzuverfolgen, der selbst eine geregelte Beziehung von *studium* und *punctum* auf phänomenologischer Ebene ausschließt,⁴⁷⁰ erweist sich innerhalb dieser Konzeption eine erhebliche mythostheoretische Relevanz. Erkennt die *Rhetorik* des Bildes in der fotografischen Anschauung ein wörtliches Denotat, das mit der Wirklichkeit des Objekts korrespondiert, dem sie sprachlich nicht habhaft wird, das aber *als solches* noch in seiner symbolischen parasitären Verdopplung als konnotatives Denotat dessen natürliche Wirklichkeit aus der Anschauung selbst begründet, wird im *punctum* deutlich, dass die affektive Ergreifung in der Anschauung des wirklichen Objekts nicht bloß leere, wenn auch mächtige Hülse der ideologischen Begründung des Mythos des Wirklichen ist, sondern selbst unmittelbare Eröffnung eines poetischen Moments, eines initiativen Moments des Narrativen. Das Gefühl der Mythizität, das auch der folgenden Auseinandersetzung mit dem Mythos *Gunter Sachs* durchweg unterliegt, ist nicht ausschließlich die symbolische Arbeit eines *studiums*, das Konnotationen entsprechend einer kulturellen *doxa* identifiziert und herstellt, deren *Wirklichkeit* die angeschaute Objektivität verbürgt, sondern es ist auch Resultat einer unmittelbaren Ergreifung, einer Punktur durch das Angeschaute. Barthes bezeichnet dieses initiative poetische subjektive Moment als im *punctum* ermöglichtes *blindes Feld*, in dem das absolut begrenzte und unbewegliche Bild der Fotografie sich hinsichtlich seines Außerhalb in einer völlig subjektiven Dynamik öffnet, die gewissermaßen selbst aus sich wiederum das symbolische Spiel affi-

⁴⁶⁸ In diesem Sinne auch das Numinose, das nietzschesche Dionysische.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd., S. 31–37.

⁴⁷⁰ Vgl. ebd., S. 52 ff.

ziert. Barthes bezieht sich hierbei auf ein Foto der Königin Viktoria zu Pferd, „was, wenn es plötzlich Kapriolen machte?“⁴⁷¹

In diesem Impuls, zu dem bestimmte Bilder fähig sind, öffnet sich das *punctum* für den Begriff der Mythifikation nicht bloß in der kraftvollen Versicherung des *Es-ist-so-gewesen* als die Begründungsfunktion der mythologischen Form des symbolischen Bewusstseins, sondern indem seine Verletzung selbst *mythisch* ist, indem es berührt und in dieser Berührung den Anschauenden zur Mythifikation drängt, in der die affektive Verletzung nachhallt und sich zunächst nicht vollständig in der Form verlieren kann, *erinnert* bleibt. Deutlich wird dieses in Barthes' Calvino entlehnten Gedanken der *Maskierung*. Ist das Foto als solches kontingent und außerhalb des Sinns, bedarf es der Maske, *es maskiert sich*, um Bedeutung annehmen zu können, „um das zu bezeichnen, was aus einem Gesicht das Produkt einer Gesellschaft und ihrer Geschichte macht“⁴⁷². Die Bloßlegung des Wesens widerspiegelt sich in der Maske eines *unverstellten* Sinns, der als solcher beunruhigt und eine kritische Tätigkeit instituiert, die den zu eindringlichen, zu aufreizenden Sinn subversiert (und damit die Fotografie).⁴⁷³ Es ließe sich also in Barthes' Sinn von einer verdoppelten Mythifikation sprechen, der rationalen, konventionellen Entmythifizierung des beunruhigenden unverstellten Sinns des Wesens, die zugleich dieses wiederum in einer Bewegung des *Nachdenkens* mythifiziert und sich *als* Sinn aneignet.

Von diesem Wechselspiel aus subjektiver Ergreifung und konventioneller Beherrschung im Mythos bzw. seiner Mythifikation lässt sich ein Bogen zurückschlagen zum *Eiffelturm* und dem Panorama von Paris. Die simulacre Tätigkeit des subjektiven Blicks ist nicht bloß eine Mythisierung, eine intelligible symbolische Verdopplung des Wahrgenommenen zum mythischen Simulacrum von Paris, sondern ein komplexes poetisches Wechselspiel aus Ergreifung und Schöpfung, Begründung und Begründen, sie verwandelt und erschafft einen Mythos, *diesen* Mythos, der im engen Sinne Cassirers *magisch*⁴⁷⁴ in der Form des Mythos, der mythischen Geschichte, das wirkliche *Es-ist-so-gewesen* als Wahrheit, *Da ist*

⁴⁷¹ Vgl. ebd., S. 66 f.

⁴⁷² Ebd., S. 44.

⁴⁷³ Vgl. ebd., S. 44 ff.

⁴⁷⁴ Vgl. auch ebd., S. 98 f.

es!,⁴⁷⁵ begründet. Der Akt des Betrachtens wird zu einer Praxis der Mythifikation, welche die *mögliche* natürliche und kulturelle Identität des Wesens hervorbringt wie die darin implizite reflexive Ansicht des Subjekts, seines *Das bin ich*.

In diesen Gedanken werden die Weichen der nachfolgenden Untersuchung gestellt und der Anspruch ihrer theoretischen Ausdifferenzierung. Der simulacren Gemachtheit des Mythos, das schöpferische Hinzukommen, unterliegt, wie die *Mythologien* Barthes' bereits andeuten, einer Verantwortung der *Mythographie*, den Mythos mittelbar zu *schreiben*. In dieser ethischen Wendung des Schreibens/Sprechens, die Barthes innerhalb seines Werks immer wieder aufs Neue umkreist gleichsam auf der Suche nach der Möglichkeit eines *Neutrums*, eines Nullpunkts der Sprache, der nicht nur linguistisch das Paradigma der Sinnerzeugung, die bestimmende Aktualisierung eines Terms im Sprechen, neutralisiert, sondern auch ethisch *unschuldig* ist durch die Außerkraftsetzung der Gewalt, des *Faschismus* dieser Sinnsetzung,⁴⁷⁶ zeigt sich die theoretische und praktische Komplexität des Phänomens der Mythifikation, die sich zwischen *Werk* und *Rezeption* entfaltet.

Im Hinblick auf die Frage der *Mythifikation des Lebens Gunter Sachs'* lassen sich grob drei Ebenen skizzieren, die das Verhältnis zwischen dem *wirklichen* physischen Leben Gunter Sachs' und seinem Mythos *Gunter Sachs* hermeneutisch strukturieren: die Beziehung von a) *wirklichem* Leben und seiner Repräsentation im simulacren Text der Illustrierten, b) von diesem illustrierten Simulacrum und seinem Leser und c) der *Mythographie/-logie* dieser Arbeit, die selbst *Leser* ist und deren Bezug die vorherigen Ebenen darstellen bzw. diese konstituiert, und ihrem Leser. Auf allen diesen Ebenen sind mythifikatorische Prozesse tätig und identi-

⁴⁷⁵ Vgl. ebd., S.124.

⁴⁷⁶ Vgl. Roland Barthes: *Das Neutrum*. Vorlesungen am Collège de France, 1977–1978, hrsg. von Eric Marty, Texterstellung, Anmerkungen und Vorwort von Thomas Clerc, übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 2377), 2005, S. 32 ff. u. 310 f. Barthes erprobt in dieser Vorlesungsreihe die Möglichkeiten einer neutralen Praxis, die zwar selbst als *ideologisches* Neutrum utopisch, „idyllisch“ bleiben muss (vgl. ebd., S. 167 f.), jedoch ihre *écriture* als „Glaube an die Praxis“ gegen die Arroganz des natürlichen, selbstverständlichen Diskurses entfaltet (vgl. ebd., S. 267 ff.). In diesem Sinne lässt sich die Technik der Fragmentierung, die Barthes insbesondere in *Über mich selbst* einsetzt, als ein Versuch der *unschuldigen* Form verstehen, der auf die symbolische Gewalt in einer Brechung der Sprache antwortet, die den Bruch zwischen *Objekt* und Sprache wiederholt in der Identität einer gebrochenen Erzählung.

fizierbar, die sowohl eine symbolische Dimension besitzen, das gesamte Feld der konnotativen Sinnprozesse, der Transformation, Parasität und Naturalisierung, die mythologisch funktional beschreibbar sind in ihrer Konstitution des sprachlichen Mythos als solchem wie in dessen kollektiver Begründungsfunktion, die wiederum auf das *wirkliche* Subjekt bzw. Objekt der Mythifikation zurückwirken, als auch ein an das subjektive Rezeptionsphänomen unmittelbar gekoppeltes Initiationsmoment mythischer *Erfahrung, einer Punktur*, ein schöpferischer affektiver Impuls narrativer Entfaltung *für mich*, in dem abhängig der Weise der *Präsentation* der Leser selbst zum Mythologen *seines* Mythos *Gunter Sachs* wird. In diesem barthesschen Sinne ist die folgende Untersuchung dem vorsichtigen Versuch gewidmet, Elemente dieser Mythifikationsprozesse auf den verschiedenen Ebenen zu identifizieren, in deren Vordergrund der ideologische Prozess der Bedeutung steht, die für den *Mythos Sachs* funktional sind und zugleich ein Bewusstsein dafür zu bewahren, darin selbst zu mythifizieren, Sinn zu produzieren und festzusetzen, der *am* Mythos arbeitet, d. h. im Versuch des Offenlegens der funktionalen Prozesse, das Entbergen eines wirklichen Lebens, immer zugleich dessen erneute mythologische Verbergung bedingt.

5. Der Mythos *Gunter Sachs*

5.1 Mythographische Skizze⁴⁷⁷

Die nachfolgende *mythographische* Skizze ist dazu angelegt, unter Einbezug der vorausgehenden theoretischen Entwicklung und auf der Folie des Lebens Gunter Sachs' die *Mythologeme*, in strukturellem wie narrativem Sinn, als Elemente der Prozesse mythifizierender Praxis im biographischen Raum zu entwerfen. Darin verbindet sie Rückschau und biographische wie mythographische Übersicht mit der Vorbereitung einer spezifischen Auseinandersetzung mit einzelnen exemplarischen, verteilten Elementen, Versatzstücken der Mythifikation des Mythos *Sachs*, die Anfang und zugleich Vorschlag eines Umgangs darstellt.

Gunter Sachs wird 1932 bei Schweinfurt als Sohn des Industriellen Willy Sachs geboren, Inhaber in zweiter Generation von *Fichtel & Sachs*, zunächst Hersteller von Radnarben und Rücktrittsbremsen, später auch von Motoren und Automobilzulieferer. Gunter Sachs wächst nach den ersten drei Lebensjahren im Schloss Mainberg bei Schweinfurt und der Trennung seiner Eltern, deren Ehe nicht unerheblich der Regie deren Väter und dem Gedanken der Begründung einer Industriellen-Dynastie folgt, ab 1935 hauptsächlich in der Schweiz bei seiner Mutter Eleonore von Opel, genannt Elinor, auf, einer Enkelin des Opel-Gründers Adam Opel.

Diese verlässt mit Gunter und seinem älteren Bruder Ernst Wilhelm, der bis dahin im geteilten Sorgerecht wechselnd bei Vater und Mutter lebt, flüchtig das nationalsozialistische Deutschland über Liechtenstein in die Schweiz unter nicht unerheblichen Schwierigkeiten, da Willy Sachs, der als Wehrwirtschaftsführer und Mitglied der SS und NSDAP über hervorragende Kontakte innerhalb der Nazi-Führungsriege verfügt, er ist mit Himmler freundschaftlich verbunden und auch mit Heydrich und Göring bekannt, seinen Einfluss geltend macht, um seine Söhne und insbesonde-

⁴⁷⁷ Dieser Entwurf stützt sich auf folgende Arbeiten: Brigitte Bardot: B. B. Memoiren. Übers. von Eliane Hagedorn u. a., genehmigte Ausg., Köln: H+L, 2000. Andreas Dornheim: Sachs. Mobilität und Motorisierung, Eine Unternehmensgeschichte, Hamburg: Hoffmann und Campe, 2015. Wilfried Rott: Das süße Leben der Playboys. Geschichte einer Kultfigur, Berlin: FAB, 1998. Ders.: Sachs. Unternehmer, Playboys, Millionäre, Eine Geschichte von Vätern und Söhnen, München: Blessing, 2005. Gunter Sachs: Mein Leben. München: Piper, 2005. Daneben die Dokumentarfilme Hanns-Bruno Kammertöns u. Michael Wech: Gunter Sachs. Der Lebenskünstler, D 2013 wie Jens Nicolai u. Kay Siering: Der Gentleman Playboy. D 2013.

re Ernst Wilhelm zurückzubekommen. Auch wenn die Anzeige der Kindesentführung letztlich scheitert, werden Elinor und ihre Söhne zunächst für drei Monate in Chur in Frauenheim und Waisenhaus interniert, später erfolgt sogar ein durch Himmler und Göring initiiertes Entführungsversuch, der allerdings missglückt. Es folgt die Weiterreise über Zuoz im Oberengadin, dessen Internat Gunter später besucht, nach Valbella in der Lenzerheide, welches zum Zuhause der nächsten Jahre wird.

Während die Versuche Willy Sachs', der seit 1938 in zweiter Ehe verheiratet ist, das Sorgerecht Ernst Wilhelms gerichtlich zu erstreiten, Gunter ist nicht weiter Gegenstand des väterlichen Bemühens, von den Behörden der Schweiz zunächst abgelehnt werden, wird die Herausgabe Ernst Wilhelms an seinen Vater im Mai 1940 verfügt. Nach einem Jahr auf Mainberg und einer anschließenden Internatszeit in Thüringen kehrt dieser allerdings 1943 auf Wunsch des Vaters nach Valbella zurück, um dem Krieg zu entgehen. Dort besuchen die Brüder, die zunächst Hausunterricht von ihrer Mutter erhalten, verschiedene vornehme und international ausgerichtete Internate wie auf dem Rosenberg in St. Gallen, das *Lyceum Alpinum* in Zuoz oder *Le Rosey* am Genfer See. Willy Sachs, der einer Vermögensbeschlagnahmung im Zuge der Entnazifizierung als Mitläufer entgeht, wozu ein versöhnliches Schreiben Ernst Wilhelms, auch im Namen der Mutter, beiträgt, bleibt Gunter fremd, der ihn erstmals mit dem Eintritt ins Erwachsenenalter bewusst kennenlernt. In diese Zeit fallen auch autobiographische anekdotische Episoden wie die Ouvertüre sexueller Erfahrungen mit der Nachhilfelehrerin in Latein und eines erwachenden kecken Geschäftssinns im Weiterverkauf über das mütterliche Konto bezogener Südfrüchte auf dem Pausenhof.

Gunter, der sich in seiner Internatszeit als vielseitig begabter Sportler entwickelt, beginnt nach seinem Abitur an der französischsprachigen *Ecole Lémania* in Lausanne, was seinem eigenen Wunsch entspricht, ebenfalls in Lausanne an der EPUL 1951 ein Mathematikstudium, das er allerdings entgegen seiner später nicht zwingend erwiderten Kolportage als studierter Mathematiker in den Illustrierten nach einem Vorbereitungsjahr und zwei weiteren Semestern abbricht. Neben einem Praktikum als Feinmechaniker bei Bosch in Stuttgart auf Wunsch des Vaters und der Einschreibung in Betriebswirtschaft folgt in der Ausbildung noch ein

hierfür notwendiges Praktikum bei der Commerzbank in München wie ein Dolmetscherdiplom in Nantes.

Neben Samir Sibaei, der Zeit seines Lebens einer der engsten Vertrauten Gunters bleibt, lernt dieser in Lausanne auch seine erste Frau Anne-Marie Faure kennen, die er gegen den Wunsch seiner Eltern, die Bedenken bezüglich des noch jungen Alters der beiden hegen, heiratet. Die private Idylle der jungen Familie in Lausanne, Rolf Sachs, Gunters Erstgeborener, kommt 1955 zur Welt, erfährt allerdings schon bald ein tragisches Ende in der Zäsur des Jahres 1958. Anne-Marie, die sich einem Routineeingriff der Korrektur einer Gebärmutter-Verschiebung unterzieht, die Folge eines Autounfalls einige Monate zuvor, stirbt in der Narkose und noch im November des gleichen Jahres erschießt sich Willy Sachs; auch wenn Tod und Ermittlungen gewisse Ungereimtheiten umgeben, wohl aus einer depressiven Phase der Sorge. Während der Selbstmord des Vaters für Gunter aufgrund der emotionalen Fremdheit zwischen ihnen in gewisser Weise distanziert bleibt, ist die unmittelbare Erfahrung des Todes seiner Frau schwerwiegend, als der Verlust des geliebten Menschen und zugleich das Zerschneiden des gemeinsamen Lebensentwurfs.

Dieses absolut tragische Moment der *Lebensgeschichte* entfaltet sich als biographisches Schlüsselmoment und zugleich in nahezu vollständiger inhaltlicher Überlagerung als narratives mythologisches Initiationsmoment des Mythos *Gunter Sachs*, von dem ausgehend eine *Erzählung* und ein *Verständnis* seines Lebens *als* Mythos, *als mythos*, um mit Ricœur zu sprechen, überhaupt erst möglich wird. Während der kleine Rolf zu seiner Großmutter kommt, die einen Großteil seiner Erziehung übernimmt, zieht sich Gunter für einige Zeit zurück, um dann als *Playboy* wiederzukehren, der, wie Rott schreibt, *Verkörperung* der „neu gewonnene[n] Lebenslust, ja Lebensgier der vom Wirtschaftswunder verzauberten Bundesrepublik“⁴⁷⁸.

Es folgt ein episodisches, symbiotisches, geregeltes Spiel zwischen öffentlicher Selbstinszenierung und ihrer Repräsentation in der Journaille des Boulevards. Gunter, der wie sein Bruder Ernst Wilhelm durch das Erbe seines Vaters schlagartig zu erheblichem Vermögen gelangt, be-

⁴⁷⁸ Wilfried Rott, Sachs, S. 293.

ginnt sein verausgabendes, ausschweifendes, rauschhaftes Leben des Playboys zwischen St. Moritz, Paris und Saint-Tropez. Die Schweiz besitzt aufgrund ihrer Neutralität und Stabilität in den Weltkriegsjahren eine ausgesprochene Attraktivität für wohlhabende ausländische Familien, die ihre Kinder dort abseits des Krieges ausbilden lassen. Gunter spricht bezüglich dieser bereits in Schul- und Studienjahren internationalen Vernetzung von den „Kinder[n] vom Genfer See“⁴⁷⁹; insbesondere Genf avanciert nach dem Krieg zu einem der wichtigsten internationalen wirtschaftlichen und politischen Knotenpunkte. St. Moritz, ein traditionell mondänes, exklusives Wintersportziel, entledigt sich in dieser Zeit seines aristokratischen Staubs unter dem Einfluss dieser jungen Generation, für Gunter besitzt es zudem in nächster Nähe zu seinem kindlichen Zuhause heimatliche Qualitäten. Hinsichtlich des *Playboys Sachs* sind hier zwei Aspekte bemerkenswert. Einerseits ist St. Moritz unmittelbare Fläche der *Stilisierung des Sportlers* in seiner Körperlichkeit und seiner Haltung.⁴⁸⁰ Neben Tennisturnieren, Auto- und Skirennen ist es vor allem der Bobsport, der Gunter fasziniert; allerdings nicht nur in seiner domestizierten, disziplinierten Form, er wird Europameister der Junioren im Zweierbob und hält einige Jahre den Bahnrekord in St. Moritz, sondern vor allem auch als Cresta-Rennen, einer Frühform des Skeleton aus dem 19. Jahrhundert, bei welcher der Fahrer, ausschließlich männliche sind zugelassen, sich dem Wagnis und der Schwierigkeit aussetzt, mit dem Kopf voran unter erheblichem Verletzungsrisiko eine Naturschneebahn zu bewältigen.

Neben dieser Demonstration, die den gesamten Konnotationsraum des Mythos von Risiko, Bewältigung, Naturbeherrschung, Männlichkeit usw. rhetorisch an den *Lebensstil* Gunters bindet und zugleich *St. Moritz* zu dessen Zeichen macht, ist es andererseits der *Künstler* und *Kunstmäzen Sachs*, der 1968 das nach einem Brand wiederaufgebaute Turmappartement im *Badrutt's Palace Hotel* in St. Moritz mietet und in einem unvergleichlichen Coup die Avantgarde der Kunst-Szene zu dessen Inneneinrichtung versammelt. Lichtenstein, Warhol, Wesselmann, Pawlok, Farhi, Lalanne, César; auch Dalí erscheint zur abschließenden Schießerei der

⁴⁷⁹ Gunter Sachs, *Mein Leben*, S. 26.

⁴⁸⁰ Vgl. Hannes Betzler: Das süße Leben im Schnee. In: *Bunte*, Nr. 4, Januar 1961, o. S.

Beteiligten auf eine Panzerglastür. Diese Verflechtung in die Kunstwelt als Sammler, Aussteller und Förderer, später selbst als Filmmacher⁴⁸¹ und Fotograf entfaltet sich vornehmlich in Paris, der wichtigsten kulturellen Metropole dieser Zeit, wohin es Gunter nach dem Tod seiner Frau 1959 zieht und wo er bald darauf seine berühmte Wohnung im Gebäude 32 der Avenue Foch erwirbt. In wöchentlichen Treffen seiner selbst benannten Sammlergruppe *Les Musquetaires* und solchen in der Brasserie *Coupole*, einem wichtigen Zentrum der Avantgarde, wie häufigen Besuche bei Iris Clert oder dem Sammler Samy Tarika, der Gunter mit Jean Fautrier zusammenbringt, findet er Anschluss an die Kreise der *Nouveaux Réalistes*, insbesondere der um Arman und César, mit welchem eine lebenslange Freundschaft entsteht, und entwickelt einen feinen Sinn für die Kunst seiner Gegenwart und ihren Markt, der es ihm erlaubt, mit erheblichen Gewinnsteigerungen seine bedeutende Sammlung um Werke von Fautrier, Domergue, Picasso, Victor Brauner und Max Ernst zu entwerfen. Diese Rolle als Sammler und Förderer⁴⁸² trägt er in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre nach Deutschland, wo er über einen Kunstverein mit Ausstellungsräumen in der *Villa Stuck* in München und um Teile seiner Sammlung den Versuch unternimmt, ein *modern art museum munich* in Anlehnung an das New Yorker *MoMA* zu etablieren, was er allerdings nach verschiedenen Ausstellungen internationaler Künstler mit dem Scheitern eines eigenen Baus in München verwirft. Stattdessen eröffnet er 1972 eine Galerie in Hamburg, deren erste europäische Ausstellung des dort noch unbekanntes Warhols maßgeblich zu dessen Wahrnehmung beiträgt; aus Verlegenheit über das anfängliche Desinteresse kauft Sachs ohne Warhols Wissen die Hälfte der ausgestellten Werke. In dieser *Rolle* erfährt er auch die späte Genugtuung seiner Wahrnehmung in den seriösen Feuilletons, die dem *Playboy* zuvor nur in den Gazetten zuteilwird.

⁴⁸¹ Vgl. Peter von Maydell: Die Gunter-Sachs-Story. Große Sprünge nur im Film. In: Bunte Illustrierte, Nr. 47, November 1969, S. 100–111.

⁴⁸² Vgl. Klaus Colberg: Playboy mit Kunstsinn und Takt. In: Heilbronner Stimme, 09.09.1967, o. S.; Hans Strelow: Die andere Seite des Playboys. In: Bergische Morgenpost; Rheinische Post, 11.09.1967, o. S.

Auf die Zeit zwischen 1958 und der Mitte der 1960er Jahre fällt auch Gunter weitere Verschränkung mit dem Mythos des *Playboys*,⁴⁸³ der konnotativen Aufladungen über das Moment der finanziellen, weltlichen, räumlichen, sexuellen, konventionellen *Ungebundenheit*. Ist es der freundschaftliche Umgang mit prototypischen Playboys der ersten Stunde wie Gianni Agnelli oder Porfirio Rubirosa,⁴⁸⁴ die Gunter *als solchen* identifizieren, sind es vor allem die Auftritte mit wechselnden attraktiven prominenten Partnerinnen wie der Wasserski-Weltmeisterin Marina Dorrina oder dem Chanel-Model Paule Rizzo, welche das öffentliche Interesse leiten. Einen ersten Höhepunkt, der ihn 1962 schlagartig in das Rampenlicht des Boulevards befördert, bildet die kurze Liaison mit Soraya, der Exfrau des Schahs von Persien. Als Tochter einer deutschen Mutter und an dessen Seite selbst attraktiver Teil des glamourösen *Jet Sets* ist sie bereits ein Star der internationalen Illustrierten, welche die erhebliche öffentliche Anteilnahme an der tragischen Verstoßung der als deutsch empfundene Kaiserin aufgrund ihrer Kinderlosigkeit befeuern. Entsprechend groß ist das Interesse an ihrem neuen Liebhaber, seiner Implikation *in diese* Geschichte, welche sich allerdings noch im Raunen einer möglichen Eheschließung verläuft. Verhilft sie Gunter auch zu einiger Berühmtheit, ist sie doch nicht vergleichbar mit der Mitte der 1960er Jahre folgenden erregenden *Katastase* der Verbindung mit Brigitte Bardot, die in der Komplexität ihrer narrativen und semiologischen *Verwerfungen* zugleich von erheblichem Interesse ist.

Zusammen mit Françoise Sagan, die 1954 *Bonjour tristesse* veröffentlicht, Juliette Gréco und anderen entdeckt Gunter Mitte der 1950er Jahre Saint-Tropez an der Côte d'Azur als Ort und Symbol eines neuen Denkens einer Generation des *laissez vivre*. Mit Roger Vadims *Et Dieu... créa la femme* von 1956 werden der Drehort und Handlungsraum *Saint-Tropez* wie die Hauptdarstellerin Brigitte Bardot unversehens berühmt, womit es auch mit der idyllischen Abgeschlossenheit Saint-Tropez' vorbei ist.⁴⁸⁵ In diesen Momenten überschlägt sich das mythologische Raster. *Saint-Tropez* wird zum nostalgischen Mythos eines bereits flüchtigen

⁴⁸³ Vgl. o. V.: Ein Playboy, der keiner ist. In: *Star Revue*, Nr. 19, September 1960, S. 6–11; Hartmut Jetter: Sachs-Appeal. In: *Stern*, Nr. 20, Mai 1961, S. 42–49.

⁴⁸⁴ Vgl. Margaret Anderson: Porfirio Rubirosa Death Leaves Playboy Leadership to German Guenter Sachs. In: *The Flint Journal*, D105,422, 14. Juli 1965, o. S.

Lebensgefühls der Jugend, Sorglosigkeit und Ungebundenheit und als solcher *Sehnsuchtsfläche* des touristischen Blicks⁴⁸⁶. Zugleich heftet sich dieser unmittelbar an den weiblichen Mythos *Brigitte Bardot* als seine *Verkörperung*, die Mythifikation im *Sinne* einer korrelativen Befruchtung des Konnotationsraums auf einer narrativen wie semiologischen Ebene, die *Bardot* als verkörpertes Zeichen des Mythos/*mythos Saint-Tropez*. Hierin ist die *Mythologie* gewissermaßen nur über das partizipative Moment der Befruchtung, *Infektion* zugänglich, ohne *Brigitte Bardot* ist *dieser* Mythos *Saint-Tropez* undenkbar.

In diesem symbolischen Raum kommt es 1966 zur Begegnung von Gunter Sachs und *Brigitte Bardot*, die sich vorher nur flüchtig kennen, und der Eroberung der französischen *Ikone* durch den deutschen *Playboy*. Von Anfang an ist diese Beziehung von ihrer öffentlichen Inszenierung verdeckt, die den privaten Raum, der durchaus in akribischer Abschirmung existiert, nahezu vollständig überblendet. Dabei folgt die mediale Repräsentation weniger der Dynamik der journalistischen Redaktion als dem Arrangement der Inszenierung Sachs', der sich der eigenen Mythizität überaus bewusst ist, deren Regie er nicht anderen überlässt, und das symbolische Bedeutungsspiel nur zu gut beherrscht und bereitwillig spielt, anders als *Bardot*, die ihre Öffentlichkeit nur schwer erträgt und nicht zuletzt deshalb früh ihre Schauspielkarriere beendet. Der *Eroberung* des „Kulturguts der Grand Nation“⁴⁸⁷ in einem Regen aus Rosen, abgeworfen aus einem Hubschrauber über ihrem Anwesen *La Mandrague* in Saint-Tropez, folgt die heimliche Hochzeit am 14. Juli 1966, dem französischen Nationalfeiertag, der Ehering in den Farben der Tricolore, in Las Vegas, die nachträglich für die illustrierte mediale Repräsentation noch einmal wiederholt wird. Die großen Fotoreportagen in *Stern*⁴⁸⁸, *Bunte*⁴⁸⁹ und *Paris Match*⁴⁹⁰ dieser Zeit führen eindrucksvoll die

⁴⁸⁶ Vgl. dazu auch die Ansätze bei Peter Sarter: *Venedigbilder. Der Venedigmythos und die zeitgenössischen Venedigbilder in der Literatur*, Frankfurt a. M.: Materialis, 1992.

⁴⁸⁷ Wilfried Rott, Sachs, S. 316.

⁴⁸⁸ Vgl. o. V.: Ich bete ihn an, in: *Stern*, Nr. 31, Juli 1966, S. 26–30; o. V.: So ist das mit *Brigitte Bardot*, in: *Stern*, Nr. 35, August 1966, S. 30–40.

⁴⁸⁹ Vgl. Albert Houppertz: Hochzeitsreise ins Paradies, in: *Bunte Österreich*, Nr. 35, August 1966, S. 34–43.; Erich W. Wolf: Die *Playboy*-Zeiten sind vorbei, in: *Bunte*, Nr. 31, Juli 1967, S. 28–49.

⁴⁹⁰ Vgl. Gilbert Graziani: La nouvelle *Brigitte*, in: *Paris Match*, Nr. 901, Juli 1966, o. S.; Bernard Giquel: Monsieur et madame Sachs. Les seules photos du mariage de *Brigitte Bardot*, in: *Paris Match*, Heft Nr. 902, Juli 1966, o. S.

Auserzählung eines delegierten und detailliert konzipierten, in seiner Künstlichkeit zutiefst *übernatürlichen* Wunsch- bzw. Konnotationsraums von Schönheit, Liebe, Körperlichkeit, Exotik usw. vor, der kaum Abweichungen zulässt, außer leichten Verschiebungen hinsichtlich der erzählerischen Perspektivierung. Während das einheitliche Bildmaterial die Protagonisten nahezu gleichwertig arrangiert, ist auffällig, wie die deutschsprachigen Illustrierten aus der Richtung Sachs' erzählen, die französischsprachigen aus der Bardots. Auch die anschließende Hochzeitsreise nach Tahiti, Bora-Bora und Tubuai, in die *Südsee*, dem Inbegriff exotischer Verheißung, und schließlich nach Acapulco, das in der damaligen Zeit erst beginnt, dem Massentourismus zugänglich zu werden, verbirgt ihre Realität der Beschwerlichkeiten, von Mücken und schlechter Planung in der überauthentischen *Wirklichkeit* ihrer angeschauten Zeichenhaftigkeit, ihrem *das ist*.

Eindringlich beschreibt Gunter Sachs selbst dieses Moment der mythisch affizierten Erfahrung in seiner Entdeckung Sylts Ende der 1960er Jahre, welche die Entdeckung Saint-Tropez', „das Juwel am Mittelmeer in frühester Jugend“, in seiner vollständigen, *erinnerten* Mythizität *wiederholt* als *eigene* Weise der „Lebensfreude“. ⁴⁹¹ In dieser Zeit lebt er bereits getrennt von *BB*, die Scheidung folgt 1969 und gewissermaßen markiert dieses Jahr auch das Ende des *Playboys* Sachs. Ist die Ehe mit Bardot dessen exaltierter Ausdruck, Begehren, Eroberung, Trennungen, Affären, Entfremdungen, folgt mit Mirja Larsson, die er als Model geschäftlich kennenlernt und im Herbst 1969 auf der Rechenau in Oberbayern heiratet, dem traditionellen Familiensitz, den Gunters Großvater Ernst Sachs bereits 1912 als Jagdgut erwirbt, die Anknüpfung an jenen Lebensentwurf, der im frühen Tod seiner ersten Frau scheitert. Mit Mirja hat er zwei weitere Söhne und lebt mit ihr bis zu seinem Tod im Jahr 2011.

Was im Mythos des *Playboys* funktional überdeckt bleibt zwischen der völligen Ablösung von bürgerlichen Abhängigkeiten und der Natürlichkeit eines vorhandenen Vermögens, macht leicht vergessen, dass Gunter Sachs alles andere als, wie es gerne heißt, untätig mit dem Geld seines

⁴⁹¹ Vgl. Gunter Sachs, *Mein Leben*, S. 260 f.

Vaters das Leben genießt,⁴⁹² sondern nicht nur als Sammler, sondern als *Unternehmer* äußerst ambitioniert und erfolgreich ist. Unmittelbar nach dem Tod des Vaters folgt Gunter seinem Bruder Ernst-Wilhelm in die Unternehmensführung von *Fichtel & Sachs* und konzentriert sich dort auf den Bereich der Auslandsgeschäfte, wobei er, anders als sein Bruder, der aus der Geschäftsführung der *Sachs Holding* Mitte der 1960er Jahre den Vorstandsvorsitz von *Fichtel & Sachs* übernimmt, sich ohne innere Bindung an das Familienunternehmen zurückhaltender integriert. Neben dieser Tätigkeit, Gunter wechselt wie sein Bruder später in den Aufsichtsrat von *Fichtel & Sachs*, wo er strategische und personelle Entscheidungen trägt, gründet er 1959 in der Schweiz *SAXOLIT*, die Bauelemente für Wohn- und Bürohäuser herstellt. Aus beiden Unternehmen errechnet der *Spiegel* 1962 ein sagenhaftes Jahreseinkommen von 600 000 DM, das Hundertfache des Bundesdurchschnitts.⁴⁹³ Die Trennung vom ungeliebten väterlichen Erbe vollzieht sich gegen dessen testamentarischen Wunsch ab 1975 in der schrittweisen Veräußerung der *Sachs Holding* durch Gunter und Ernst Wilhelm, der nach internen Machtkämpfen und Verlusten im Geschäftsjahr 1966/67 die Unternehmensführung abgibt. Der geplante Verkauf von knapp 75% der Geschäftsanteile an den britischen Konzern *GKN* für 330 Mio. DM scheidet zunächst an den deutschen Kartellbehörden und erfolgt dann teil- und schrittweise bis 1986. Gunter behält lediglich 2,51 % des Unternehmens, wobei er durch die Verzögerung letztlich geschätzte 70 Mio. DM gegenüber dem ursprünglichen Deal gewinnt, 37,5 % verbleiben bei den Erben Ernst Wilhelms, der im April 1977 bei einer Skiabfahrt in einer Lawine ums Leben kommt. Neben seiner Tätigkeit im Familienunternehmen gründet Gunter in München Anfang der 1960er Jahre eine Modeboutique und nach deren Erfolg eine weitere in Berlin. Es folgt 1964 der Modesaalon *micmac* in Saint-Tropez und daraufhin der äußerst erfolgreiche Aufbau der Modemarke *micmac st. tropez* in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre bis zur Veräußerung 1981.⁴⁹⁴

⁴⁹² Vgl. o. V.: Die Playboy-Masche. Sie arbeiten nichts und tanzen mit Soraya. In: Vital, Bern, August 1967, S. 14–19.

⁴⁹³ Vgl. o. V.: Gunter Sachs. Die beste Partie. In: Spiegel, Nr. 39, September 1962, S. 48–57, hier S. 52.

⁴⁹⁴ Vgl. o. V.: Gunter Sachs: Ich ziehe alle schicken jungen Frauen an. In: Constanze, Nr. 49, November 1966, S. 16–21.

Neben dem *Unternehmer Sachs*, dessen Geschäftssinn und unternehmerische Vision ein erhebliches Vermögen schöpfen, ist es vor allem der *Künstler Sachs*, der von sich reden macht. In den 1960er Jahren verfolgt er filmische Projekte, konzentriert sich vor allem auf dokumentarische Kurzfilme, tritt aber auch als Produzent in Erscheinung, so von *Batouk*, zu dessen Screening im Vorprogramm von Cannes er 1967 auf dem Höhepunkt seiner Bekanntheit mit Brigitte Bardot erscheint, was eine ausgeprägte Massenhysterie zur Folge hat.⁴⁹⁵ In den 1970er Jahren beginnt dann die Konzentration auf die Fotografie und dem ersten Aufsehen mit Aktaufnahmen in der französischen *Vogue* folgen einige international beachtete Bildbände und Ausstellungen bis in die 2000er Jahre. 1987 wird mit deren Erlös die *Mirja-Sachs-Stiftung* gegründet, die bis heute in der internationalen Kinderhilfe engagiert ist.

In diesen späten Lebensabschnitt fällt auch Gunters erneute Verflechtung in die Wissenschaft, die sich als eine Variation an den *Künstler/Kunstförderer* anschließt. Da ist einerseits der *Wissenschaftler*, der das mit dem Mathematikstudium Abgebrochene, die naturwissenschaftliche Ambition, gegen den naiven Ruf des *Playboys* zu Ende bringt. Einer aufwendigen zweijährigen Unternehmung über die Datensammlung durch ein eigenes Institut und dessen Auswertung an der Ludwig-Maximilian-Universität in München folgt 1997 die Publikation der *Akte Astrologie*⁴⁹⁶, die den statistischen Nachweis einer lebenspraktischen Relevanz der Astrologie versucht und einen erheblichen Publikumserfolg darstellt. Daneben wird Gunter in den 1980er Jahren ein Förderer des renommierten *Salk Institute for Biological Studies* in Kalifornien und Mitglied dessen internationalen Beirats sowie 2005 Mitglied im Kuratorium des *Max-Planck-Instituts*. Er schätzt spürbar die Anerkennung der

⁴⁹⁵ Die filmischen Aufzeichnungen der Berichterstattung des ORTF dieses Auftritts vermitteln einen eindringlichen Eindruck der Wirkung, die Sachs und Bardot in dieser Zeit in der Öffentlichkeit hervorrufen. Vgl. ORTF (Collection: Panorama): La révolution Brigitte Bardot. 12.05.1967, <https://fresques.ina.fr/festival-de-cannes-fr/fiche-media/Cannes00114/la-revolution-brigitte-bardot.html>, abgerufen am 26.04.2019.

⁴⁹⁶ Gunter Sachs: Die Akte Astrologie. Wissenschaftlicher Nachweis eines Zusammenhangs zwischen den Sternzeichen und dem menschlichen Verhalten, München: Goldmann, 1997.

von ihm hochgeachteten Wissenschaftswelt und vermittelt, wie er es selbst sagt, „die offenbare Sympathie zwischen den beiden Welten“⁴⁹⁷.

In einer bestimmenden Konsistenz seines *Charakters*, einem letzten konsequenten tragischen Akt des Selbstbewusstseins, der absoluten Selbstbestimmung und Freiheit nimmt sich Gunter Sachs im Mai 2011 das Leben, um der fundamentalen Verneinung dessen, *für was er steht, was er ist*, im drohenden Verlust dieses Selbstbewusstseins durch eine sich ankündigende Alzheimererkrankung zuvorzukommen.

5.2 Aufgabenstellung und Rückblick

Wer ist also dieser Gunter Sachs? Ist Gunter Sachs (1932–2011), Millionenerbe, Unternehmer, Lebemann und Playboy, Mäzen, Künstler und Mitglied des Jetsets der Reichen und Schönen insbesondere der 1960er Jahre, ein Mythos bzw. in welcher *Weise* trägt sein Leben die Züge einer Mythifikation? Die öffentliche Meinung scheint eher geneigt, einer seiner Gattinnen, der Filmschauspielerin, Tierschützerin und heute Anhängerin des rechten Front National Brigitte Bardot, die sich bereits 1958 ihre Initialen *BB* als Markennamen hat sichern lassen, den Begriff des Mythos zuzuerkennen.⁴⁹⁸ Demgegenüber sagt die ICON-Chefredakteurin Inga Griese in ihrem Nachruf auf Gunter Sachs beim Abfahren der Côte d’Azur nur vage: „Hier begann der Mythos“.⁴⁹⁹

Was die bisherige Untersuchung deutlich gemacht hat, ist, dass ein solches Dekretieren des Mythos, seine Denomination keine entscheidende begriffliche Funktion gegenüber dem Phänomen der Mythifikation besitzt, die in diesem Sinne nur von der rezeptiven Seite des Phänomens zu denken und völlig unabhängig von ihrer Benennung *als* „Mythos“ lediglich als funktionaler Aspekt hinsichtlich des Verweisens zu verstehen ist

⁴⁹⁷ Gunter Sachs, *Mein Leben*, S. 344 f.

⁴⁹⁸ Vgl. exempl. Katja Nicodemus: *Mein Mythos, was ist das?* *Die Zeit*, 09.02.2006, Nr. 7, online unter https://www.zeit.de/2006/07/Brigitte_Bardot (Abruf: 07.04.2019); Siegfried Forster: *Weiterstricken am Mythos einer Diva*. Online veröffentlicht unter https://www.deutschlandfunkkultur.de/weiterstricken-am-mythos-einer-diva.1013.de.html?dram:article_id=169594 (Abruf: 07.04.2019); vgl. Brigitte u. Hans-Jürgen Tast: *Brigitte Bardot. Filme 1953–1961, Anfänge des Mythos B. B.*, Hildesheim: Kulleraugen (Kulleraugen-Materialsammlung, Bd. 9), 1982.

⁴⁹⁹ Vgl. Inga Griese: *Gunter Sachs – Millionenerbe, Fotograf und Lebemann*, online unter <https://www.welt.de/vermischtes/article13360034/Gunter-Sachs-Millionenerbe-Fotograf-und-Lebemann.html> (Abruf: 07.04.2019).

(sei es aus dem Versuch der Benennung einer eigenen Erfahrung, der strategischen Manipulation phänomenalen Begreifens oder der Reproduktion eines naiven Begriffs), der den Sprachraum für den Leser als *mythischen* markiert und als solchen überantwortet.

Die vorangegangenen Überlegungen zur Mythifikation dienen nun als Grundlage einer doppelten Lektüre. Einerseits wird an ihnen die These geprüft, inwiefern das Leben Gunter Sachs' als Mythos aufgefasst werden kann, andererseits wird umgekehrt der Versuch unternommen, die Relevanz der ermittelten Kennzeichen des Mythos innerhalb der *Mythologeme* der illustrierten Repräsentation des biographischen Lebens Gunter Sachs' phänomenologisch und hermeneutisch nachzuvollziehen, die selbst gewissermaßen keine empirische Qualität besitzen und mythologisch narrative Elemente darstellen. In welcher Form *erweisen* sich diese Kennzeichen der Intuitionen und Erfahrungen in der Begegnung mit dem Leben Gunter Sachs', wie es die Publikumsmedien widerspiegeln, als Elemente mythischer Qualität? Es gilt, sich in der Rolle des Rezipienten für eine gewisse *auratische* Qualität zu öffnen und darin vom Mythos getroffen zu werden wie der Tourist im Erblicken und vom Blick des Eiffelturms.

Die Identifikation der Mittel der Mythifikation lässt sich im Rückblick auf den funktionalen Aufbau dieser Arbeit ebenfalls auf Nietzsche und vor allem drei Aspekte innerhalb seines Denkens zurückbeziehen: die Unterscheidung zwischen dem Mythos des Individuums und des Kollektivs, die zwischen dionysischer Erzeugungsfunktion und apollinischer Repräsentationsfunktion und die Verstellung jeder Referenzialisierung, deren Krise, wie es die narrative Theorie Ricœurs in ihrer mimetischen Konzeption vorführt, *durch* die Erzählung aufgefangen wird. Im Zeichen des Simulacrums bietet sie bei Klossowski den Freiraum der triebhaften Produktivität und ist für Baudrillard Anlass zum Hinweis auf das kulturelle und ökonomische Verfallensein an die referenzlose kodierte Simulation als eine vorläufige Endstufe der Entwicklung des Simulacrums. Diese Gedankengänge finden sich wieder bei Deleuze, bei dem der produktive Mythos unausgewiesen als simulacre, differenzgetriebene „dionysische Maschine“ erscheint. Eine Synthese, mehr noch, eine Oszillation aus Repräsentations- und Erzeugungsfunktion mit einem Übergewicht im

Problem der Sinnschöpfung bietet Barthes' semiologisches Modell des Mythos. Der sprachliche Sinn, der als Basis des Mythos dient, wird vom unbegrenzten und zugleich verdichteten mythischen Begriff verformt; der Mythos bemächtigt sich der Form des Sinns in einer neuen Bedeutung, in der die Denotation, die Natur, das *wirkliche* Objekt der mythischen Konnotation unterworfen ist. Mithin besitzt der Mythos eine schöpferische Potenz, durch die er sich verwirklicht. Der Mythos kann nicht als dekretiert gelten. Der Akt der Mythisierung *ist* ein Akt der Mythifikation.

5.3 Methodologische Vorbemerkungen

Um das Leben von Gunter Sachs anhand der strukturellen Kennzeichen des Mythos zu lesen und umgekehrt diese *durch* Sachs' Leben kritisch zu beleuchten, wird ein Analyseweg eingeschlagen, der in seiner programmatischen Orientierung den theoretischen Entwürfen dieser Arbeit zwischen Poststrukturalismus und Hermeneutik folgt. Die sprachtheoretisch geprägte strukturelle Analyse basiert vorrangig auf dem semiologischen Modell Barthes' und widmet sich dem ideologischen Komplex der Konnotationen, den Elementen und deren Konfiguration, welche auf eine bestimmte Weise Mythizität herstellen. Ausgangspunkt dafür sind selbst als mythisch konnotierte Begriffe, die bei der Beschreibung von Sachs' Leben Verwendung finden können bzw. ihn als Person bzw. Persona für die massenmediale Wahrnehmung beschreiben. Sie knüpfen teilweise an eine Soziologie des Lebensstils, insofern sie als Mythologeme zugleich Sozialfiguren bzw. soziale Rollen wie *den reichen Erben*, *den Playboy*, *den Mäzen* und *den Künstler* repräsentieren, mit denen sich wiederum weitere relevante Begriffe wie Kreativität, Verausgabung usw. verbinden lassen. Entscheidend ist dabei, dass diese Begriffe nicht per se mythisch sind, sondern sie die von Barthes als wesentlich erkannte Funktion des Mythos *realisieren*, Menschen und Dinge zu *eternisieren*, indem sie sie in einem Atemzug naturalisieren und enthistorisieren, aus ihrer individuellen wie der kollektiven Geschichte herauslösen. Das Bestehende wird stabilisiert. Auf der Seite der rechten Ideologie lassen sich mit Barthes diverse bereits angesprochene Maßnahmen identifizieren wie die Feststellung oder die Tautologie. Als Materialien werden Berichterstattungen

herangezogen, die Momentaufnahmen mit einem solchen Verewigungskarakter darstellen. Ebenfalls bleiben notwendig auch rezeptionsphänomenologische Intuition und Sensibilität in der Begegnung mit den mutmaßlichen Mythostexten funktional. Vorbild hierfür ist die Empfänglichkeit und *poietische Verantwortung*, die Barthes insbesondere in *Die helle Kammer* für die Objekte seiner Betrachtung entwirft, die ihn gleichsam *treffen* und darin *selbst* einen Aspekt der Mythizität entfalten.⁵⁰⁰

An diesen Punkt heftet sich die Hoffnung, der schöpferischen Kraft des Mythos aus einem und durch ein Chaos der Differenzen gerecht zu werden, die Deleuze als latenten Inhalt von Nietzsches Lehre der Ewigen Wiederkehr interpretiert und als Produktion der „dionysischen Maschine“⁵⁰¹ fasst. Aus dem diskursiven Spiel von Sinn und Nichtsinn werden Simulacren hervorgebracht, die bei Deleuze nicht mit der Wahrheit verwechselt, sondern als „Macht des Falschen“ akzeptiert werden, weil sie ihren Abstand zur *Wahrheit*, ihre Differenz zu einem Absoluten der Wahrheit, in sich tragen und daraus ihre Energie beziehen. Die damit verbundene Motivation zielt auf eine potenziell unendliche Versetzung des *Falschen*. Der Mythos besitzt diese formale symbolische Eigenschaft des Simulacrum, Trugbild zu sein, was auch Barthes ausdrückt, wenn er dem Mythos nur einen *Wert*, aber keine *Wahrheit* zuspricht. Doch ist damit noch nicht entschieden, ob die Kraft des Mythos in ihrer ideologischen Funktion der *falschen* Begründung, der kollektiven Verblendung, hinreichend beschrieben ist oder ihm nicht selbst hinsichtlich einer individuellen Produktivität aus einem mythischen, narrativen Initiationsmoment eine schöpferische als subversive *und* begründende Kraft inne-

⁵⁰⁰ Als gewisse Ergänzung erweist sich Jauß' rezeptionsästhetische Programmatik *ästhetischer Erfahrung*. Ästhetische Erfahrung besteht nach Jauß im Genuss als eines Verhaltens zum ästhetischen Gegenstand, der dessen ideell-imaginierten Existenz interesselose Kontemplation im Sinne Kants wie auch gestaltende Teilhabe entgegenbringt, vgl. Hans Robert Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, S. 83. Gerade aufgrund der letzteren Komponente erhält dabei das Subjekt, herausgelöst aus realen Bezügen, die Möglichkeit „der Erfahrung seiner selbst in der Erfahrung des andern“, nämlich des ästhetischen Gegenstands, zu begegnen, vgl. ebd., S. 85. Die „Grundkategorien“ dieser ästhetischen Erfahrung bilden die aristotelischen Begriffe der *Poiesis* des „produzierenden Bewußtsein[s] im Hervorbringen von Welt als seinem eigenen Werk“, der *Aisthesis* des „rezipierenden Bewußtsein[s] im Ergreifen der Möglichkeit, seine Wahrnehmung der äußeren wie der inneren Wirklichkeit zu erneuern“ und der *Katharsis* in „der Beipflichtung zu einem vom Werk geforderten Urteil oder [...] der Identifikation mit vorgezeichneten und weiterzubestimmenden Normen des Handelns“. Ebd., S. 87 ff.

⁵⁰¹ Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 140

wohnt, das der Mythifikation initiale Moment einer *Wirkung*. Mit anderen Worten: Gibt es neben dem reaktionären auch den progressiven Mythos in einer *kreativen* Hinsicht?

Die Reversibilität des *Blicks* im Aufsatz über den *Eiffelturm* mag eine Antwort enthalten. In der Wechselbeziehung des Blicks begegnen sich Schöpfung und Mythos: Der Mythos wird geschöpft, an ihm wird (weiter)gearbeitet, der Betrachter wird selbst im Akt des Betrachtens zu einem *Autor*, zum Mythologen. Aber der Mythos ist in diesem Augenblick nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt, er behauptet seine Präsenz aus eigener, wenngleich ihm Moment der Anschauung verliehener Kraft. Zwischen Schöpfer und Geschöpf verläuft somit eine sozusagen in sich substituierende Differenz, in der die Rollen von Subjekt und Objekt changieren, sei sie nun zwischen Autor und *seinem* Gegenstand oder im Gegenstand selbst. Damit werden an der Befassung mit dem Mythos und am Getroffensein durch diesen der Mythos und sein Anderes kenntlich, und sei dieses Andere auch ein Teil seines Selbst. Der Mythos erscheint als sich selbst different noch da, wo er sich selbst produziert. Steckt darin das subversive Potenzial des schöpferischen Werdens des Mythos? Liegt darin in einem barthesschen Sinn die Chance für eine vom naturalisierenden Mythos befreiende künstliche Mythologie? Liefert das Leben von Gunter Sachs einen Ansatzpunkt hierfür, *als* Mythos? Mit anderen Worten: Kann es die Theoriebildung im Versuch der Mythologie fortführen oder revidieren helfen? Im Rahmen einer vorsichtigen Hypothese wird die letzte Frage bejaht.

Die zweite Analyse basiert auf dem Kern des modernen Mythosverständnisses, auf dem Mythos als Erzählung. Dies begründet sich mit der Aufgabenstellung, der Mythizität als der Mythifikation eines Lebens nachzuspüren, nämlich in dem von Gunter Sachs. Es erscheint unvermeidlich, sich dem Erzählen und der Erzählung zuzuwenden, besteht doch eine wichtige – vielleicht die wichtigste – Eigenschaft, ein Alleinstellungsmerkmal des Menschen darin, von sich (und anderem) erzählen zu können. Darüber hinaus ist am medialen Erzählen mit seinen Texten und Bildern zu untersuchen, ob und wie es Mythizität erzeugt. Zwar stellen sich solche Fragen auch auf der Ebene der synchronen Betrachtung des *Bedeutens*, aber das Augenmerk liegt nun auf der narrativen Sequenziali-

tät in zweierlei Hinsicht, in vertikaler und horizontaler Dimension. In der vertikalen Dimension, unter einem Rückgriff auf die dreischichtige Schematisierung Ricœurs, konstituiert sich der Mythos als *mythos* durch die Genese zur Erzählung. Auf der Stufe von Mimesis I werden menschliche Handlungen und Äußerungen im weitesten Sinne mental präfiguriert. Auf der Stufe der konfigurativen Mimesis II werden diese fiktional nachgeahmt oder nach Regeln der Geschichtsschreibung niedergelegt. Auf der Stufe Mimesis III wird das Erzählte durch den Leser mental (*wieder*)belebt und *verstanden*. Die *lebendige Metapher* bildet das Prinzip der Passage der Ebenen.

Bei der folgenden Untersuchung steht vor allem der Aspekt der Konfiguration der Erzählung im Mittelpunkt, jedoch immer zu denken als solcher der hermeneutischen Gebundenheit an sein Vor- und Nachher, seinen Untergrund und seine Refiguration, der narrative Entwurf des Lebens. Die Quick-Fortsetzungsstory *Was ist schon dran an mir* über Sachs sowie seine Autobiographie werden auf Kennzeichen der Mythisierung als Mythifikation gelesen. Bei der Quick-Story etwa bildet der Ansatzpunkt die Dramaturgie der in erlebter Rede vorgetragenen Abstoßung im *Lebenswandel* des *Playboys Sachs* von tragischen Lebensereignissen. Der Tod seiner ersten Frau bei einer fehlerhaften Narkose und der ungeklärte Tod seines Vaters durch eine Jagdwaffe werden als zäsiierende Elemente begriffen, auf die der Entwurf des *Playboys* folgt. Die öffentliche Inszenierung der Verheiratung mit der persischen Prinzessin Soraya bildet eine weitere Zäsur, die hingehend der Beschließung der Lebemann-Epoche entworfen ist oder sie zumindest schließen könnte, einfach weil, wie es das moderne mythische Klischee will, *der Mann wieder in festen Händen ist*. Insofern wirken die nach einem einheitlichen *ikonographischen* Schema aufgenommenen anderen Kandidatinnen für *die große Liebe* wie Retardierungen und zugleich Antizipationen eines erwünschten Endes. Es fällt überdies nicht schwer, angesichts des tragischen Verlustes und des darauf folgenden rauschhaften Lebens und seiner Regeneration in Sachs den mythischen Helden wiederzuentdecken.

Entsprechend der Fassung der narrativen Theorie Ricœurs besitzt diese *Mythologie* das Moment einer *narrativen* Identität. Der zentrale Gedanke der narrativen Identität, die am Ende von *Zeit und Erzählung* zunächst im

Kontext der Refiguration der menschlichen Zeiterfahrung entworfen ist als der „gesuchte Ort dieses Chiasmus zwischen Geschichte und Fiktion“⁵⁰² in der Überkreuzung ihrer Referenzintentionen, also unter der Frage- richtung der Konstitution menschlicher Zeit – was der mimetische Zirkel refiguriert, *ist* die menschliche Zeiterfahrung –, besitzt bereits dort und insbesondere dann in Ricœurs weiterer Beschäftigung den Kern einer narrativen Theorie des *Selbst*, die, entsprechend der spezifischen Aneignung der Konzeptionen der *lebendigen Metapher* und von *Zeit und Erzählung* innerhalb dieser Arbeit, die Perspektive der Zeitlichkeit zugunsten einer hermeneutischen Theoretisierung der Funktion zurücknimmt.⁵⁰³ Diese basiert in einem unmittelbaren Anschluss an die narrative Theorie zwischen Bedeuten und Verstehen auf der Annahme einer Narrativierung innerhalb der mimetischen, schöpferischen Dynamik der Figurationsprozesse des ansonsten erstarrten und verdeckten *Charakters* wie der damit verbundenen Wiederherstellbarkeit einer *Lesbarkeit* des *wahren Lebens*,⁵⁰⁴ welche innerhalb der folgenden Überlegungen gewissermaßen aus einer barthesschen Perspektive entwickelt sind. Die Erzählung selbst bildet dabei die Antwort auf die Frage nach dem *wer* der Handlung⁵⁰⁵ und fasst damit die narrative Identität als Kernfigur des hermeneutischen Projekts der narrativen Theorie eines „[m]ehr erklären, um besser zu verstehen“⁵⁰⁶. „Mit einem Wort, die narrative Identität ist die poetische Lösung des hermeneutischen Zirkels.“⁵⁰⁷ Was dabei von besonderem Interesse ist und eine theoretische Nähe zu dem mit Barthes entworfenen Begriff der Mythifikation offenbart, ist Ricœurs mythostheoretische Verflechtung des mimetischen Zirkels in die kollektive Begründungsfunktion. Erst in der Erzählung gelangt der *Charakter* einer Gesellschaft zum Ausdruck, der sie zugleich erst begründet, d. h. deren Identität als solche *schöpft* sich aus der Rezeption der eigenen Geschichten.⁵⁰⁸

Das Moment einer narrativen Identität entfaltet sich sowohl hinsichtlich der Leserwelt, im konstitutiven Moment eines begründenden Verstehens,

⁵⁰² Paul Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer*, S. 142.

⁵⁰³ Vgl. ebd.

⁵⁰⁴ Vgl. ebd., S. 203.

⁵⁰⁵ Vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, S. 395.

⁵⁰⁶ Paul Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, S. 44 f.

⁵⁰⁷ Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, S. 398.

⁵⁰⁸ Vgl. ebd., S. 397 f.

was mit Barthes insofern korreliert, dass in der subjektiven, auratischen Rezeptionserfahrung das reflexive Moment der Erkenntnis eines *Das bin ich* enthalten ist, welches sich wiederum in der gemeinschaftlichen Begründungsfunktion widerspiegelt und dem für Barthes der Impuls seiner *schreibenden* gebrochenen Erzählung seiner Identität inhärent ist, als auch hinsichtlich eines narrativen *Verstehens*, das sich im Prozess der Mythifikation auf das *wirkliche Leben* kehrt, dessen *wirkliche* Identifikation notwendig im ideologischen Verstehens- als Konstitutionsprozess mit der *mythischen* Identität zusammenläuft und damit über die verschränkende, changierende Spielstruktur zwischen Subjekt und Objekt im Reflex des *wirklichen Objekts* und dessen Identität als *mythische Objektivität* an die Frage des *Wer bin ich?* bzw. *Wer sind wir?* die Frage anschließt: *Wer ist Gunter Sachs?*

5.4 Analyse – Mythos und Bedeutung

Der Mythos in seiner symbolischen, ideologischen Verfassung strebt nach einer konservativen Verfestigung des Bestehenden. Zwar kann der Mythos mit einer *alternativen* Geschichte aufgeladen sein, doch zunächst einmal entfernt er sich von derjenigen, welcher der primäre Sinn verpflichtet ist. Diese Funktion erfüllt ein halbes Dutzend printjournalistischer Features, d. h. Artikel mit Handlungsbezug, argumentativen Versatzstücken und sprachlichem wie fotografischem Bildmaterial, welche die unterschiedliche Aspekte des Lebens von Gunter Sachs beleuchten, und zwar solche, die mit dem *Playboy* assoziiert werden können, was jedoch nicht heißen soll, dass die in Frage stehende Mythizität auf die soziale Rolle des Playboys reduziert werden könnte.

Was aber ist eigentlich ein Playboy? Das Fremdwörterlexikon bezeichnet diesen Typus als „jüngere[n] Mann, der aufgrund seiner wirtschaftlichen Unabhängigkeit vor allem seinem Vergnügen lebt“⁵⁰⁹. Die Auffassungen der Soziologie sind facettenreich. Für Opaschowski stellt sich das Bindungsverhalten dieser Spezies als pathologisch dar, er spricht vom „Playboy-Komplex“, welcher der Unverbindlichkeit huldigt aus „Furcht

⁵⁰⁹ Der Duden: Das Fremdwörterbuch. 10., aktualisierte Aufl., Mannheim /Zürich: Dudenverlag (Der Duden in 12 Bänden, Bd. 5), 2010, S. 816.

vor der Sexualität als menschlicher Beziehung und mitmenschlicher Begegnung, die Angst vor der gegenseitigen Selbstpreisgabe“⁵¹⁰. Ein umfassenderes Raster bietet dagegen die Habitus- und Kapitalientheorie der Soziologie Pierre Bourdieus. Der Begriff des *Habitus* ist darin als die verinnerlichte Gesellschaft eines Individuums charakterisiert und äußert sich als Prinzip sozialer Praxisformen und deren Beurteilung.⁵¹¹ Handeln und Urteilen entspringt dem Habitus als den vom Akteur verinnerlichten Möglichkeiten und Beschränkungen seines Urteilens und Handelns. Der Habitus ist strukturiert und strukturierend: Jede Handlung und jedes Urteil hat in ihm seine Quelle und wirkt auf ihn zurück.⁵¹² Eine weitere Ebene der Soziologie sind Zugang zu und Verfügung über Ressourcen im sozialen Raum. In diesem sind den Individuen durch eigene, aber auch durch fremde Aktivität soziale Positionen zugewiesen, von denen in bestimmtem Grade ihre Lebensstile abhängen, je nachdem, über welches ökonomische, kulturelle und soziale Kapital sie verfügen. Aufgrund bestimmter Ähnlichkeiten untereinander bilden (strukturelle) Akteure Klassen, die sich durch Distinktionsmerkmale vor allem in Form des ästhetischen Geschmacks voneinander absetzen. Dadurch wird unter bestimmten Umständen symbolische Macht und Gewalt ausgeübt.⁵¹³

Es liegt nahe, den Begriff des *Playboys* an diesen Parametern der „Varianten des herrschenden Geschmacks“ bei Bourdieu auszurichten,⁵¹⁴ indem die Klassenspezifität des *Vergnügens*, dem der Typus nachgeht, allgemein und in Bezug auf Sachs genauer bestimmbar wird. Der Playboy, wie ihn die oben genannte Definition präsentiert, profiliert sich vordergründig durch den materiellen Konsum von Luxusgegenständen, der mit symbolischem einhergehen kann, aber nicht muss.⁵¹⁵ Der Playboy kann eine ästhetische Einstellung haben, die ihn zum ästhetischen Urteil befähigt,⁵¹⁶ dürfte aber schon aufgrund des Vermögens, in vollem Wortsinn,

⁵¹⁰ Horst W. Opaschowski: *Psychologie und Soziologie der Freizeit*. Opladen: Leske u. Budrich, 1988, S. 66.

⁵¹¹ Vgl. Pierre Bourdieu: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, 3. Aufl., übers. von Bernd Schwibs u. Achim Russer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 658), 1989, S.175 ff.

⁵¹² Vgl. ebd., S. 281.

⁵¹³ Vgl. ebd., S. 196.

⁵¹⁴ Vgl. ebd. S. 442 ff. Der Begriff des *Playboys* kommt in den *feinen Unterschieden* Bourdieus nicht vor.

⁵¹⁵ Vgl. ebd., S. 427.

⁵¹⁶ Vgl. ebd., S. 59.

vor allem über die Vornehmheit einer Distanz zur Notwendigkeit verfügen.⁵¹⁷ Der Playboy zeichnet sich neben der libidinösen Bindungslosigkeit aufgrund seiner Klassenlage durch einen „Sinn für Luxus“ aus,⁵¹⁸ der sich „in den schicken Sportarten und Spielen, auf Empfängen, Cocktailpartys und anderen gesellschaftlichen Treffpunkten“⁵¹⁹ ausleben lässt, wobei sich Gelegenheiten ergeben, durch neue Beziehungen das soziale Kapital zu erhöhen.⁵²⁰

Die in Gesellschaftsmagazinen erschienenen Artikel, um die es nun geht, widmen sich dem Umgang von Sachs mit Luxusgegenständen und – in einem geradezu ausdrücklichen Plural – mit Frauen. Der erste hier zu besprechende Artikel in einer Ausgabe der *Quick* von 1962 zeigt ihn als Souverän eines Luxusreichs in *splendid isolation*.



Abbildung 1: Lieber reich, aber glücklich. Sachs' Pariser Appartement⁵²¹

Mythifiziert wird der materielle Reichtum von Gunter Sachs. Der Titel *Lieber reich, aber glücklich* stammt von einem Schwank, zu dem Walter Kollo, Vater des Sängers René Kollo, die musikalischen Einlagen ver-

⁵¹⁷ Vgl. ebd., S. 100 ff.

⁵¹⁸ Ebd., S. 447, Hervorhebung im Original.

⁵¹⁹ Ebd., S. 448.

⁵²⁰ Vgl. ebd.

⁵²¹ o. V.: Lieber Reich, aber glücklich. In: *Quick*, Nr. 40, Oktober 1962, S.16–25, hier S. 16 f.

fasst hat.⁵²² Zum einen ein Zynismus gegenüber Sprichwörtern wie *Geld allein macht nicht glücklich*, zum anderen dementiert er, nicht weniger zynisch, die Möglichkeit oder Notwendigkeit der Wahl zwischen Lebensentwürfen in der Festsetzung der Parität von Reichtum und Glück und bedient damit eine der rhetorischen reaktionären Funktionen des Mythos, wobei der Bildtext darauf angelegt ist, die Fotografie *in dieser Weise* zu sehen, was der weitere nebengestellte Text wiederholt. Die Qualität des von innen gezeigten luxuriösen 10-Zimmer-Appartements in der Avenue Foch wird quantifiziert durch den sagenhaften Wert von einer Million D-Mark. Die partikulare Subversion des eigenen Reichtums dadurch, dass Sachs eine *Ente* fährt, wird als Ausnahme der Regel weg-erklärt. Rhetorisch und im Ratschlagcharakter des Inhalts versucht sich der Text an einem Identifikationsmoment mit Sachs. Die Attribution „hauptsächlich“ und „nebensächlich“ in der Aufzählung der Wohnsitze imitiert jenes lässige Verhältnis zum eigenen Besitz, das die Vornehmheit als Distanz zur Notwendigkeit ausmacht. Zudem wird in einem Konditional gefasst, dass das *Wohnen wie Sachs* – dieser Wunsch des Publikums wird unterstellt in einer Art Enthymem, einem prämissenlosen verkürzten Syllogismus⁵²³ – eine exakte Kopie seiner Einrichtung, also weiße Täfelung und flankierende Legionärsfiguren aus Ebenholz verlangt. Die Bedeutungsstruktur diese *Szene* macht deutlich, in welcher Weise der Bildtext die Aussage des Bildes vereinnahmt. „So lebt Gunter Sachs“ macht *Sachs* zum Zeichen der *Verkörperung* der konnotativen Signifikate von *Vornehmheit* und *Reichtum*, die deren fotografische Darstellung in der Anschauung als *natürliches Objekt* sinnhaft denotiert. Der Leser *erblickt* den Mythos dieser Vornehmheit und dieses Reichtums als das *das ist Gunter Sachs*’.

Diese Darstellungslinie wird auf der nächsten Seite fortgesetzt, die Sachs in der Rolle des Akteurs inszeniert, der die Gegenstände als Symbole des Reichtums, die in Baudrillards Sinn *aus* ihrer Datierung ihre Authentizität, Einzigartigkeit, Objektivität begründen, in ihrer kataloghaften Präsentation als seine Alltagsgegenstände benutzt.

⁵²² Vgl. Frithjof Trapp (Hrsg.) u. a.: Handbuch des deutschsprachigen Exiltheaters 1933–1945, Biographisches Lexikon der Theaterkünstler, Teilband 1, A–K. München: Saur, 1999, S. 27 f.

⁵²³ Vgl. Roland Barthes, *Das semiologische Abenteuer*, S. 65 f.



Abbildung 2: Lieber reich, aber glücklich. Fortsetzung⁵²⁴

„Wer wohnen will wie Gunter Sachs“ wird zur Konnotationsanapher der Bildbeschreibungen, auf deren Aposiopese die fotografische Abbildung *antwortet*, den narrativen Bruch füllt mit dem angeschauten Sinn, den die Konnotation anlegt, zu dem sie zwingt. Exklusive Sammlerstücke werden vorgestellt, „kostbare Zinnsoldaten“, eine „chinesische Liebesgöttin“, ein Vogelbauer aus dem 18. Jahrhundert mit einem Automaten darin und schließlich „ein Picasso für 250.000 Mark“. Diese Bildbeschreibun-

⁵²⁴ o. V., Lieber Reich, aber glücklich, S. 18.

gen besitzen neben ihrer Informationsfunktion⁵²⁵ eine Appellfunktion⁵²⁶, deren Aufforderungscharakter die Konnotation anleitet und festsetzt: „Wer wohnen will wie Gunter Sachs, der nehme ferner“ usw. Bezeichnenderweise beschränkt sich die gezeigte *Handlung* auf den materiellen Konsum der Luxusgegenstände. Beim größten Foto von Sachs' Bücher-schrank besitzt diese Form der Beschreibung zudem eine interessante selbstreflexive Ebene bezüglich der Erzählung und ihrer Verfahren, indem der Bezug der *Lektüre* von den abgebildeten Klassikern der Literatur metonymisch auf die Fortsetzungsstory in der *Quick* selbst verschoben wird. „Wer wohnen will wie Gunter Sachs, der sollte auch lesen, was er in *Quick* erzählt: ‚Was ist schon dran an mir?‘“ Das Begehren des *wie Gunter Sachs* bindet für den Leser im Akt des Lesens (der *Quick*) die Form seiner zugleich erzählerischen Konstitution. Es ist in dieser Funktion nicht verwunderlich, dass in der Inhaltsübersicht Sachs selbst als *Leser* fotografisch inszeniert ist, wenn auch in einer recht künstlichen, etwas derangiert-ungeübten Attitüde, wobei gerade aus dieser *Störung* heraus diese Inszenierung sowohl auf den narrativen Typus des gebildeten *Lesers* verweist als auch auf das narrative Kompositionsmoment der Erzählung des *Was ist schon dran an mir?* im Akt des Lesens.



Abbildung 3: Ankündigungsfoto Lieber reich, aber glücklich⁵²⁷

In dieser Weise schwimmt das Moment des materiellen Konsums mit dem des symbolischen, indem die bildliche Handlung selbst ihre Künstlichkeit, ihre Zeichenhaftigkeit offenbart.

⁵²⁵ Vgl. Klaus Brinker: *Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*, bearb. von Sandra Ausborn-Brinker, 7. Aufl., Berlin: Erich Schmidt (Grundlagen der Germanistik, Bd. 29), 2010, S. 98 ff.

⁵²⁶ Vgl. ebd., S. 101 ff.

⁵²⁷ Vgl. *Quick*, Nr. 40, Oktober 1962, o. S.

Mit diesem Gedanken lässt sich noch einmal zur Homestory selbst zurückkommen. Im Hinblick auf den eigentlichen Mittelpunkt des Interesses – Gunter Sachs nämlich, ohne den es keinen *Sinn* hätte, im bartheschen Begriff, die teure Wohnung zu zeigen – fallen die Fotos durch eine bemerkenswerte Ambivalenz auf. Der Hauptakteur zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er sich zu entziehen droht. Am Tisch, Wein trinkend, wirkt er geradezu verloren in der Pracht des Zimmers, das ihn umgibt. Auf den Bildern der folgenden Seite verschwindet er tendenziell zugunsten der Objekte, die er besitzt, findet sich hinter ihnen oder am Rand wieder, bei dem der chinesischen Liebesgöttin fehlt er ganz. Auf den Punkt gebracht wird diese ganz räumlich-dispositivisch zu verstehende *Einstellung* Sachs' zu den Fotos in jenem, in dem er am Bücherschrank vorbeieilt. Zum einen kehrt er dem Betrachter den Rücken zu, was ebenso eine verachtende wie verabschiedende Distanzierung bedeuten kann, zum anderen umgibt seine Gestalt eine gewisse Unschärfe, die von Unwirklichkeit, aber eben auch Flüchtigkeit zeugt.

Damit offenbart sich eine charakteristische Weise der Bedeutungsstruktur. So bezieht sich die textuelle Verankerung auf die der sichtbaren Objekte und nicht unbedingt auf Gunter Sachs selbst, der als *Person* entückt scheint, es ist von einer erstmaligen Bereitschaft, sich in seinem Pariser Wohnsitz fotografieren zu lassen, zu lesen, die eine Erklärung zwischen Koketterie und Widerspenstigkeit zulässt. An die Inszenierung des *sichtbaren* Gunter Sachs koppeln sich ebenfalls die wesentlichen Momente des mythifikatorischen Prozesses. Er ist Akteur und Agens der dargestellten Handlung, er führt herum, zeigt, führt vor, instituiert die *Funktion* und ermöglicht so die narrative Strukturierung *als* Handlung und deren Lesbarkeit und symbolische Verfügung. Zugleich *ist* er Zeichen der Mythifikation und besitzt als solches in seiner *Unschärfe* eine gewisse Offenheit der Bedeutung und Charakterisierung, die seine Aneignung im verstehenden, selbst narrativen Rezeptionsakt *sein wollen wie* ermöglicht, er *belebt* die angeschaute Objektivität. In der *Figur* Gunter Sachs wird somit das Begehren des materiellen Konsums von Luxusgütern in seiner symbolischen Transformation als symbolisches Begehren erst zugänglich, wenn auch *materiell* empfunden, wie die Anschauung

ohne *wirkliches* Interesse am *Menschen* Gunter Sachs sich im symbolischen Begehren mit dem Habitus der *natürlichen* Person überlagert. Dazu passt, wie sich bei der Sichtung des Materials erweist, dass der Mäzen und Foto-Künstler Sachs seltener Gegenstand der Regenbogenpresse ist. Berichte über diese Komponenten seines Lebens sind weitgehend den Qualitätszeitungen überlassen. Nichtsdestoweniger fällt es ihnen schwer, den Mäzen und Kunstkenner mit dem *Playboy* in Übereinstimmung zu bringen. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht die Berichterstattung über die Ausstellung von Teilen der Kunstsammlung Gunter Sachs' im von ihm wesentlich finanzierten *modern art museum munich* im September 1967. *Der Spiegel* nennt die dargebotene Kollektion zwar „exzellent“, schlägt aber mit dem mundartlichen Zusatz „Bisserl was Fesches“⁵²⁸ schon im Titel einen eher despektierlichen Ton an, der auch den thematischen Schwerpunkt kennzeichnet. Dieser liegt eben nicht in der von Sachs zur Verfügung gestellten Kunst, sondern in den ridikülisiert als Posse dargestellten Schwierigkeiten ästhetischer Ausrichtung und nachhaltiger Finanzierung der ausstellenden Institution, ergänzt um künstlerische Ahnungslosigkeit, Geltungsdrang und bildungsbürgerliche Heuchelei.⁵²⁹ Bourdieu spricht das Problem an, dass bisweilen bei der Erfüllung ästhetischer Genüsse entweder die Kompetenz oder die Mittel nicht reichen;⁵³⁰ dem *Spiegel* zufolge gebricht es dem Münchner Kunstmuseum an beidem. Andere Redaktionen stellen zwar die Kunst in den Mittelpunkt, indem sie sowohl das Happening im Rahmen der Eröffnung als auch das interaktive Konzept der Kunstwerke hervorheben, bleiben aber meist kurz und nüchtern, etwa der von der Agentur *Action Press* übernommene Text im *Solinger Tagblatt*⁵³¹ oder die *Westfälische Rundschau* in ihrer Dortmunder Ausgabe, die kaum mehr als den Geber, die Gabe und ihre Herkunft erwähnt.⁵³² Eine intensivere Auseinandersetzung mit dem ästhetischen Gehalt der Ausstellung, die zu einem großen Lob führt, findet in einem Bericht von Hans Strelow für die *Bergische Morgenpost* und die *Rheinische Post* statt, der die vertretenen avantgardistischen

⁵²⁸ o. V.: „Bisserl was Fesches.“ In: *Der Spiegel*, Heft Nr. 38, September 1967, S. 173 f.

⁵²⁹ Vgl. ebd., S. 174.

⁵³⁰ Vgl. Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, S. 449.

⁵³¹ Vgl.: o. V.: Sachs-Kunstaussstellung mit Happening. In: *Solinger Tagblatt* (AP), 08.09.1967.

⁵³² Vgl. o. V.: Kunstmäzen. In: *Westfälische Rundschau* Dortmund, 8.09.1967.

Kunstströmungen benennt und das „hohe Qualitätsniveau“ auf die Beratung durch den „führenden Pariser Kritiker“ zurückführt, dessen Auswahl wiederum „Sachs als einen Kenner der Kunstszene“ ausweist.⁵³³

Allerdings muss auch dieser Artikel dem vorherrschenden Image Sachs' Tribut zollen. Als „Die andere Seite des Playboys“ ist der Artikel betitelt und kann nicht umhin, im ersten Absatz auf das Erscheinen der Bardot bei der Ausstellungseröffnung einzugehen. Dabei notiert der Autor in seltsamer Antiquiertheit ihre Aufmachung, auf die zurückzukommen sein wird: „Sie trägt ein schwarzes Hosenkleid, das 20 Zentimeter über dem Knie endet. Die schwarzen Strümpfe und Schuhe, die langen blonden Haare erinnern an die Kunst-Damen der 50er Jahre, die noch den Existenzialismus als Kleidervorschrift sahen.“⁵³⁴ Dabei spricht Strelow von einer „Playboysage“, die sich um Sachs rankt.⁵³⁵ Demgegenüber sind bei Carl Schmidt-Polez die Gewichte zur Gesellschaftsberichterstattung allgemein und zu Bardot im Besonderen verschoben und zudem ein Hinweis auf eine Ehekrise von Sachs und Bardot eingestreut.⁵³⁶ Weitere Berichte aus jenen Tagen im September 1967 erwähnen die Kunstausstellung, wenn überhaupt, nur am Rande und stellen Bardots bei ihrem Besuch in München geäußerten angeblichen, und von Schmidt-Poletz als dementiert bezeichneten, Wunsch, deutsche Staatsbürgerin zu werden, ins Zentrum.⁵³⁷

Insofern die mythologische Bedeutung des *Playboys* um das *Vergnügen* kreist, wird mit ihm der promiskuitive Umgang mit einer Vielzahl von Frauen assoziiert, ein Umgang, der, im Rückgriff auf das Muster Opa-schowskis, lediglich auf Beziehungen beschränkt bleibt, die sich auf sexuelle Bedürfnisse ausrichten und persönlich-seelische Nähe ausklammern. Eine Reportage von Hartmut Jetter im *Stern* vom Mai 1961 *identifiziert* das Playboy-Dasein mit den flüchtigen Beziehungen zu Frauen und charakterisiert dieses spöttisch als *Beruf* von Gunter Sachs in St.

⁵³³ Vgl. Hans Strelow, Die andere Seite des Playbos, 11.09.1967.

⁵³⁴ Ebd.

⁵³⁵ Vgl. ebd.

⁵³⁶ Vgl. Carl Schmikdt-Poletz: Himbeerfarbenes Happening mit Gunter Sachs und BB. In: Oberbayerisches Volksblatt, Penzberger Merkur, Tegernsee-Zeitung, Tölzer Kurier, 11.09.1967.

⁵³⁷ Vgl. o. V.: Brigitte Bardot möchte Deutsche werden. In: Abendzeitung München; vgl. o. V.: BB will Deutsche werden. In: Wetzlarer Neue Zeitung, beide 09.09.1967.

Moritz und Saint-Tropez.⁵³⁸ Dabei spielt er dramaturgisch mit der Unentschiedenheit, ob Sachs zur „Nr. 1 auf der Weltrangliste der Playboys“ aufsteigen oder der „Anfechtung einer Eheschließung“ erliegen könnte.⁵³⁹ Das Playboy-Dasein wird von seinem prospektiven Ende her aufgezeichnet und die Reihe der bisher daran beteiligten Frauen wiederum in der Gattung des Features mit Fotomaterial abgeschritten: Mannequin und Amateurmalerin Paule Rizzo, die aktuelle Begleiterin zum Zeitpunkt der Reportage, die österreichische Schauspielerin Mara Lane und Architektentochter Anka Hahn, Wasserski-Weltmeisterin Marina Doria und Ex-Reeders-Gattin Tina Onassis. Der verstorbenen Ehefrau Anne-Marie wird in Form des Portraits gedacht.



Abbildung 4: Sachs-Appeal. Gunter Sachs mit Paule Rizzo, Mara Lana u. Tina Onassis.⁵⁴⁰

Nur mit Paule Rizzo gibt es Anzeichen von Intimität, eng an ihn gerückt am Strand. Ihre Gesichter sind parallel, seine Augenlider gesenkt, wie um

⁵³⁸ Vgl. Hartmut Jetter, Sachs-Appeal, S. 46 ff.

⁵³⁹ Vgl. ebd., S. 46.

⁵⁴⁰ Ebd., S. 42, 44 u. 48.

den gemeinsamen Blick in dieselbe Richtung zu unterlaufen. Mara Lane ist das Objekt der Begierde, „fast entkleidet“ lasziv das Bild vereinnahmend, während Sachs sie distanziert aus dem Hintergrund beobachtet. Tina Onassis, die sich lächelnd in „reiner Freundschaft“ von ihm abwendet.⁵⁴¹ Diese narrative Situation der Einzelbilder erzeugt eine komplexe Bedeutungsüberlagerung. Während ihre Gesamtheit den *Text wiederholt* und in einer *sinnlichen* Anschauung des *Playboys* im Konnotationsraum des *vielzähligen Vergnügens* entfaltet, bleibt den Einzelbildern in der Folge *Zuwendung – Distanzierung – Abwendung* das Moment einer Dekomposition inne.

Das fotografische denotative *das ist* des *Playboys Gunter Sachs* gerät in seiner narrativen Konnotation selbst in den Verdacht des Betrachters, *Mythos* zu sein. Diese Konstellation ist in zweierlei Hinsicht interessant. Einerseits impliziert dieser Begriff eine Art Verkehrung des barthesschen Mythos, eine Art naive Entmythisierung in der Identifikation *als* „Mythos“. Barthes' *formaler* Begriff der Mythizität koppelt sich wesentlich an die Funktion der *verschleierte Natur*, deren Auflösung hinsichtlich des kritischen *Mythologen* nur in der Totalität des Verlustes des Moments der Verschleierung möglich ist, hinsichtlich des unkritischen in der Erkenntnis dieses Moments als solches, als *Künstlichkeit*. In diesem Sinne verbleibt der Mythosverdacht der *falschen Geschichte*, den die Fotofolge suggeriert, auf einer anderen, *inhaltlichen* Ebene festgesetzt und lediglich eine unkritische Verschiebung der Konnotationssignifikate, die allerdings, ohne Bewusstsein der Mythizität, notwendig am Mythos bzw. an der Mythifikation des *Playboys arbeitet*. Andererseits und damit unmittelbar verbunden offenbart in einer Wiederholung der strukturellen Geltung des *Habitus* diese spöttische Intention, welche die von außen redigierte Berichterstattung des Boulevards in Deutschland gegenüber Sachs häufig kennzeichnet, einen bezeichnenden und in seiner Dynamik selbst *wirksamen* bürgerlichen Antagonismus zwischen dem Begehren *Sachs'* in seiner Verheißungen des (bürgerlichen) Mythos von Reichtum, Erfolg, Freiheit usw. und der zugleich (bürgerlichen) Ablehnung des nichtbürgerlichen *Werts* und dessen naive Entmythisierung.

⁵⁴¹ Vgl. ebd., S. 44 ff.

Fotostrecken aus den 1960er Jahren, von denen angenommen werden kann, dass ihre Entstehung weitgehend unter der Kontrolle von Gunter Sachs gestanden hat, verstärken diesen Eindruck. Ihre Inszenierung deutet auf ein ausgeprägtes Verständnis Sachs' gegenüber der mythologischen Funktion und weist in die Richtung einer bewussten Ironisierung des Mythos des *Playboys* bis hin zur Konstitution eines Gegen-Mythos oder *künstlichen* Mythos. Noch deutlicher als in der Homestory über den Pariser Wohnsitz kokettiert Sachs mit dem *Entzug* seiner *Präsenz*. Im Frühjahr 1966, einige Monate bevor Gunter Sachs Brigitte Bardot heiratet, erscheint im *Stern* der Artikel „Die blonden Giraffen des Gunter Sachs“. Der Frühjahrskollektion der *micmac*-Modelinie Gunter Sachs' gewidmet hat das Feature mit seinen werblichen Textelementen die Anmutung eines Advertorials, einer redaktionellen Anzeige.⁵⁴²



Abbildung 5: Mode-Feature "Die blonden Giraffen des Gunter Sachs"⁵⁴³

Vier junge Damen bewegen sich ausgelassen auf einer Pier, die das Textelement in den Yachthafen von Saint-Tropez verortet. In einigem Abstand folgt ihnen Gunter Sachs.

Die Szene ist mit weit ausgespannten Elementen *kultureller Verfügbarkeit* konnotiert.⁵⁴⁴ Insbesondere lassen sich Anspielungen auf die franzö-

⁵⁴² Vgl. Florentine Pabst u. Werner Bockelmann: Die blonden Giraffen des Gunter Sachs. In: *Stern*, Nr. 24, Juni 1966, S. 34–39, hier S. 37.

⁵⁴³ Ebd., S. 34 f.

⁵⁴⁴ In *Semiotik und Philosophie der Sprache* entwickelt Eco den Gedanken einer kulturellen Bindung des Zeichens, der das strukturelle System der Werterzeugung durch eine differenzielle Binarität als (post)strukturalistischer Kerngedanke mit dem Hintergrund

sische Literatur und den französischen Film bemerken. Zu nennen ist vor allem die Begegnung des Helden und Ich-Erzählers im zweiten Band von Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* mit der „kleinen Schar“ junger Mädchen. Dort heißt es über deren Auftreten auf einer Strandpromenade:

Inmitten all dieser Leute [...] schritten die Mädchen, die ich bemerkt hatte, mit der Beherrschung aller Gesten, die ein vollkommen durchtrainierter Körper und aufrichtige Mißachtung gegenüber der übrigen Menschheit verleihen, unbeirrt und locker geradeaus, wobei sie genau die Bewegungen ausführten, die sie ausführen wollten, in voller Unabhängigkeit aller ihrer Glieder [...]. Das Podium der Musiker bildete über seinem Kopf [dem eines alten Mannes] ein natürliches, verlockendes Sprungbrett, auf dem ohne zu zögern die Älteste der Schar ihren Anlauf nahm; dann sprang sie über den erschrockenen Alten hinweg, wobei sie seine Strandmütze mit ihren gewandten Füßen berührte.⁵⁴⁵

Eine vergleichbare Ungezwungenheit exaltierter Bewegung zeigen auch die jungen Frauen auf dem Foto. Die Frau links schwingt sich in Richtung des Betrachters in Pose, die neben ihr wiegt sich in den Hüften, den Blick auf den Körper einer Partnerin gerichtet, die zu ihrer Rechten, den Mund verzückt, die Handflächen ihrer erhobenen Arme in Vorfreude öffnet, wobei Blick und Körper leicht am Betrachter vorbeizuführen scheinen, während die Frau rechts ihre Augen niederschlägt und die Lippen zu einem Pfeifen spitzt. Prousts Erzähler/Held beobachtet die Mädchen von schräg vorn.⁵⁴⁶ Der Betrachter des Fotos befindet sich unmittelbar vor der Szene, wird aber von den abgebildeten Frauen nicht anvisiert,

des Lebens konfrontiert. Vgl. Umberto Eco, *Semiotik und Philosophie der Sprache*, S. 42 ff. Eco verschränkt dabei die gesellschaftlich bestimmte Bedingung der Notwendigkeit des Zeichens (vgl. ebd., S. 65) an die wesentliche Möglichkeit der Interpretation (vgl. ebd., S. 77). Diese basiert darauf, dass die semantische Konsistenz des *Wörterbuchs* keine Bedeutung besitzt für den Nichtvertrauten der mit ihm korrespondierenden Welt (vgl. ebd., S. 90 ff.). Eine verfügbare Bedeutung bedarf dagegen des Augenblicks einer *Enzyklopädie* unendlich fortschreitender Semiose, als Universum menschlicher Kultur, semantischer und kultureller Kompetenz (vgl. ebd., S. 107 f.), die sich aus dem Urakt des Benennens als ununterbrochene Kette von Diskursen, Beschreibungen, Geschichten in der Zeit entfaltet (vgl. ebd., S. 116). Diese Skizze verdeutlicht die Bedingungen des früher beispielsweise in *Apokalyptiker und Integrierte* entwickelten Gedanken des Kultur-Niveaus als Möglichkeit und Bedingung kulturellen Verstehens und Konsums. Jede Gesellschaft verfügt in jedem Augenblick über einen konsentierenden Raum möglichen Verstehens, in dem sich jeder Rezeptionsakt entfaltet, einerseits als dessen potenzielle Erweiterung, insbesondere hinsichtlich der Interpretation *offener* poetischer Bedeutung, andererseits immer unter den Bedingungen der Konvention und kulturellen Bildung des Einzelnen, welche die *Soziologie* zwischen Text und Leser bestimmt. Vgl. Umberto Eco, *Apokalyptiker und Integrierte*, insbes. S. 15–58, 72–85. Vgl. dazu auch Umberto Eco, *Die Rolle des Lesers*, S. 198 f. Zum Begriff vgl. auch Umberto Eco: *Einführung in die Semiotik*. Bearb. von Jürgen Trabant, 8. unveränd. Auflage, München: Fink, 1994, S. 108.

⁵⁴⁵ Marcel Proust: *Im Schatten junger Mädchenblüte. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd 2, übers. von Eva Rechel-Mertens, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch, Bd. 3642), 2004, S. 523 ff.

⁵⁴⁶ Vgl. ebd., S. 521.

deren Bewegung ihn gleichsam nur streifen wird. Sachs, der die Szene im Mittelgrund des Bildes und in leichter Distanzierung beherrscht, richtet seinen Blick dagegen direkt in die Kamera und auf den Betrachter, den er *mit* der Szene herauszufordern scheint, die Verantwortung der Handlung überantwortet. Sein Gesichtsausdruck ist ernst und selbstbewusst, ja fast düster. Mit der Form des Scheitels, seiner Modellhaftigkeit und Düsterei erinnert er an den französischen Filmschauspieler Jean-Pierre Léaud, der eine Hauptrolle in dem am 22. März 1966 in Frankreich in den Kinos gestarteten Film von Jean-Luc Godard *Masculin, féminin: 15 faits précis*⁵⁴⁷ spielt.⁵⁴⁸



Abbildung 6: Standbild. Jean-Pierre Léaud 1966 mit Chantal Goya in *Masculin, féminin: 15 faits précis*.⁵⁴⁹

Die Ausrichtung und Überantwortung der Szene auf den Betrachter setzt sich auf einem weiteren Foto des Artikels fort:

⁵⁴⁷ Jean-Luc Godard: *Masculin, féminin: 15 faits précis*. F 1966.

⁵⁴⁸ Vgl. Dazu Antoine de Baecque: *Godard. Biographie*. Paris: Grasset, 2010, S. 312 ff.

⁵⁴⁹ Jean-Luc Godard, *Masculin, féminin*, TC 13:08.



Abbildung 7: Motorboot-Foto in *Die blonden Giraffen* des Gunter Sachs⁵⁵⁰

Von links nach rechts gesehen, in unmittelbarer Nähe und nur distanziert durch die bereits vereinnahmte Windschutzscheibe des Bootes, schwächen zwei der abgebildeten jungen Frauen in Bademode den Betrachter verheißungsvoll an. Eine dritte, zentriert im Mittelpunkt und hinter der Szene, übernimmt die Rolle des visuellen *Ansprechens* des Betrachters im Sinne eines ästhetischen *Kommunikators*. Was sie diesem offeriert, ist die Szene, im Rollentausch mit dem *Playboy* in seinem ganzen visualisierten Konnotationsraum (mit jungen schönen Frauen am Steuer eines Motorbootes im exklusiven Yachthafen von Saint-Tropez). Gunter Sachs steht am Steuer, den Blick an den Mädchen vorbeigerichtet. Die vierte Frau umschlingt ihn mit dem rechten Arm auf Bauchhöhe, die Finger gespreizt; die andere Hand auf seine linke Schulter gelegt, während ihr Blick, mit halb geschlossenen Lidern, dem seinen diametral entgegengesetzt ist. Mann und Frau(en) schauen einander nicht an. Die *Haltung* selbst signalisiert, dass sich die Hoffnung auf Wunscherfüllung auf die Mediatisierung des Wunsches durch das Medium projiziert. Dabei ist das Bild durch diesen konservativen männlichen Blick der Geschlechterrollen unvollständig, wenn sich auch deren Klischee nicht gänzlich auflöst. Erscheint die Inszenierung des *Playboys* selbst bereits scharf überzeichnet, sind es die weiblichen Figuren, in ihrer sexuellen Konnotation, wel-

⁵⁵⁰ Pabst/Bockelmann, *Die blonden Giraffen* des Gunter Sachs, S. 36 f.

che die *Handlung* an sich reißen. In der Folge der beiden Bilder *wird* der *Playboy* selbst zum Gespielen einer selbstbewussten Weiblichkeit.

Die Geschlechter-Bildsprache, die sich in dieser Komposition niederschlägt, ähnelt derjenigen der *Nouvelle Vague*. *Masculin, féminin* handelt nicht zuletzt von einer zunehmenden eigenständigen Lust an der (modischen) Selbstdarstellung, Konsumfreude und Verwiesenheit junger Mädchen aufeinander. Den Beziehungen zu Jungen stehen sie zögerlich und skeptisch gegenüber.⁵⁵¹ Ihr Blick gibt sich dem anderen Geschlecht nicht hin, sosehr dieses auch danach verlangen mag. Es liegt die Folgerung nahe, dass *Die Giraffen des Gunter Sachs* einen Zeitgeist reflektiert, in dem sich die Intimität oder zumindest Zugewandtheit zwischen Mann und Frau nicht mehr einfach abbilden lässt und das Geschlechterverhältnis überhaupt im Umbruch begriffen ist. Die Entsprechung zum Verhalten der jungen Mädchen in Godards Film bilden im Feature die Darstellung der Mode auf der Folie eines fiktional stilisierten Alltags eines gesellschaftlichen Lebens in Saint-Tropez aus der Sicht junger Mädchen.⁵⁵² Die *Mode* selbst, nicht nur in ihrem vestimentären Sinn, besitzt darin das wesentliche Moment gegenwärtiger Gültigkeit. Mit dieser setzt der Text des Artikels Sachs' *micmac*-Mode gleich und erklärt sie zum Element eines ganzen Syntagmas von Verhaltensweisen, die zusammen mit den Textilien neu eingeführt werden. Die *micmac*-Boutique von Sachs wird, obwohl sie im Hafen von Saint-Tropez zu finden ist, mit revolutionärem Prä-68er Zungenschlag als „avantgardistischste Boutique Deutschlands“⁵⁵³ angepriesen, in der ein egalitäres Konsumversprechen gegeben wird, Haute Couture für alle.⁵⁵⁴ Zu der gehören aus dem Hause Sachs Seidenpyjamas und Pumphosen, aber auch neue Drinks, der „Carga“ als neuer Tanz, ein Sachs-Moped als Fortbewegungsmittel.⁵⁵⁵ Erkennbar wird durchaus die Tendenz einer *Naturalisierung* in der *modischen* Vereinnahmung der Gegenwart. Barthes beschreibt das radikale und zugleich exkludierende Moment dieser Vereinnahmung in der *Sprache der Mode*.

Wenn sich die Tyrannei der Mode in ihrem Sein erschöpft, ist dieses Sein letztlich nur eine bestimmte Zeiterfahrung. Sobald das Signifikat *Mode* auf einen Signifi-

⁵⁵¹ Vgl. dazu Antoine de Baecque, Godard, S. 305 f.

⁵⁵² Vgl. Pabst/Bockelmann, Die blonden Giraffen des Gunter Sachs, S. 37 ff.

⁵⁵³ Ebd., S. 37.

⁵⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵⁵ Ebd., S. 38 f.

kanten (irgendein Kleidungsstück) trifft, wird dieses Zeichen zur Mode des Jahres. Aber eben damit stemmt sie sich auch dogmatisch der Mode des letzten Jahres entgegen, das heißt: ihrer eigenen Vergangenheit. Jede neue Mode schlägt eine Erbschaft aus und untergräbt den Zwang der vorherigen. Die Mode erlebt sich selbst als ein Recht, als das Naturrecht der Gegenwart über die Vergangenheit. Obgleich aber Untreue ihr eigenstes Wesen ist, lebt sie dennoch in einer Welt, die sie allzu gern für unveränderlich halten möchte und mit der sie sich ganz und gar einig fühlt.⁵⁵⁶

Diese Radikalität ist in der modejournalistischen Sprache der *Giraffen* nur latent wahrnehmbar. Es wird aufgezählt und gegenübergestellt, welche Paradigmen neuen weichen müssen, sei es in der Bekleidung oder in anderen Bereichen des *Lebensstils*: „Carga“ ersetzt „Shake“, der Badestrand „Tahiti“ ist durch „Moorea“ verdrängt worden, das Fahrrad durch das Moped usw.⁵⁵⁷ Die Illusion vom egalitären Konsum erscheint in seiner Vermittlung begrenzt, in der indirekten *textuellen* Partizipation an der hautnah erlebenden Überwältigung durch den *neuen Mythos*. Diese massenmediale Vermittlung ist es, die einerseits die Repräsentationsfunktion des Mythos konstituiert, die *Mode macht*, und andererseits gleichermaßen unterminiert, wenn sie, selbst in zeitlicher und räumlicher Distanzierung, auf sein Vorher verweist und so Zeitlichkeit in die absolute Gegenwart einbricht. Die Funktionsweise des Mythos selbst wird in jedem seiner Ausdrücke reflexiv sichtbar, im barthesschen Sinn als Moment der Mythizität selbst, zugleich als solches seiner Auflösung in deren Anschauung. Und ist das nicht sein Ende? Der Mythos bedarf der Sprache, der *Überhöhung* durch und *in* Sprache, die gerade im fotografischen Bild eine erhebliche *Wirkung* entfaltet. Die Sprache des Artikels von Pabst und Bockelmann dient dazu, die zwei Momente zu bedienen, die für Baudrillard die mythische Qualität der Dinge ausmachen. So wird die Boutique von Sachs zu einem Ort konnotiert, an dem sich erhebliche Distanzen im sozialen Raum überwinden lassen. „Jede Frau kann sich die Genugtuung verschaffen, mit Prinzessin Ira zu Fürstenberg oder Ford-Tochter Charlotte Niarchos im selben Laden preiswert von der Stange zu kaufen.“⁵⁵⁸ Würde das Realität, würde sich die Distinktionsspirale wahrscheinlich rasch weiterdrehen und die Privilegierten zu neuen Statussymbolen Zuflucht nehmen. Die *Wahrheit* und *Wirkung* des Mythos erscheinen erheblich an seine Nichtrealisierung gebunden bzw. seine *utopische*

⁵⁵⁶ Roland Barthes, *Die Sprache der Mode*, S. 278 f.

⁵⁵⁷ Vgl. Pabst/Bockelmann, *Die blonden Giraffen* des Gunter Sachs, S. 38 f.

⁵⁵⁸ Vgl. ebd., S. 38.

Realisierung *als* Mythos, er bedarf der imaginativen Distanz. Ein zweites Moment der Authentizität und Ursprünglichkeit wird durch den „höhlenartigen“ Bau des Ladens⁵⁵⁹ wie durch den Hinweis *realisiert*, dass sich unter den Models zwei *einfache* „Kunststudentinnen“⁵⁶⁰ befinden, die durch die Mode, die sie tragen dürfen, in die Sphäre der Upperclass entrückt sind.

In einen solchen gesellschaftlichen *Sinnhorizont* schreibt sich der *Playboy* entsprechend mühevoll ein bzw. stellt sich selbst in Frage und unterstellt sich einer subtilen Fragmentierung. Gunter Sachs befindet sich beziehungslos unter vier Frauen. Die Umschlingung ist eine sinnliche Berührung, die als solche dadurch gebrochen ist, dass der Sinn, den der Blick konnotiert, sich *anderswo* verliert. Dieses autopoietische und zugleich subversive Moment lässt sich mit Eco als ideologische Konnotation verstehen, insofern sich eine *andere* Weltanschauung *ausspricht*.⁵⁶¹ Wenn Gunter Sachs eine Verkörperung des *Playboy*-Mythos ist, so ist er dies in den *Giraffen des Gunter Sachs* bereits im Modus des *Entschwindens* oder der *Entleerung*. Der *Playboy* offenbart sich selbstsubversiv in seiner Zeichenhaftigkeit, *als* Simulacrum, nämlich in seiner formalen Trugbildhaftigkeit, als Spur im Sinne der Anwesenheit einer Abwesenheit und Beliebigkeit sowie der Entwurzelung. Er offenbart und dekonstruiert seine Mythizität, indem die Anschauung *etwas anderes* ist, mit der *Natur* der Konnotation bricht, indem sich ihre *Form* dieser widersetzt. In diesem kritischen Bedeutungsspiel überlässt Sachs sich ironisch einer codierten Simulation des prototypischen *Playboys* in der *äußerlichen* Entsprechung der naiven, bürgerlichen Erwartung, das tief aufgeknöpfte Hemd und die behaarte Brust, eine triebhafte Männlichkeit, die gleichwohl nach Konventionen funktioniert, wie das darüberliegende Kreuz zu verstehen gibt, um diese zugleich wieder zu unterwandern. Übrig bleiben Rudimente des *Playboys* in Form eines *ikonischen* Zeichens, d. h. durch Selektion „derjenigen Stimuli, die es [...] erlauben [...], eine Wahrnehmungsstruktur aufzubauen, welche – auf Grund der Codes der erworbenen Erfahrung – dieselbe ‚Bedeutung‘ wie die vom ikonischen

⁵⁵⁹ Ebd., S. 39.

⁵⁶⁰ Ebd., S. 36.

⁵⁶¹ Vgl. Umberto Eco, Einführung in die Semiotik, S. 168.

Zeichen denotierte wirkliche Erfahrung besitzt“⁵⁶². Diese Zeichenhaftigkeit erstreckt sich auch auf das *Motorboot*, dessen Funktion/Bedienung gleichsam depersonalisiert ist. Indem Sachs sich dem Blick des Betrachters verweigert, gibt er sich nicht als Fahrer des Motorboots zu erkennen, stellt sich nicht in einen übergeordneten Funktionszusammenhang.

Selbstverständlich ist eine solche Analyse und Interpretation in hohem Maße funktionalisiert und es bleibt auch die Zweckrationalität des Artikels und der fotografischen wie textuellen Inszenierung zu berücksichtigen, die zunächst als *Werbung* intendiert ist. Dementsprechend eröffnet die *Präsenz Gunter Sachs'* den ganzen Konnotationsraum des bürgerlichen Mythos des *Playboys, Saint-Tropez'* usw. für einen Mythos der *Mode*. Die Verheißung liegt darin, dass der *Playboy, St.Tropez* usw. in der *Mode konsumierbar* werden. Die *Sprache der Mode* fasst diesen dort auf die Schriftsprache konzentrierten Gedanken, der sich allerdings ohne weiteres auf die Narration der fotografischen Inszenierung übertragen lässt, in der rhetorischen narrativen Komposition einer *realen Utopie*, in der sich die *Mode* zur Welt öffnet. Im Fabulieren entdeckt die Rhetorik eine *Realität der Welt* in „eine[r] merkwürdige[n] Überkreuzung von Realem und Imaginärem, Möglichem und Utopischem“. Was sich hinsichtlich der realen Welt, in der die *Mode* keinen *Inhalt* besitzt, als logisch fragmentiert und bereits transitorisch bzw. illusorisch erweist, besitzt auf der ideologischen Ebene „als unmittelbares Produkt einer realen Geschichte“ eine größere, konsistentere *Realität*, die tiefe Wahrheit „einer totalen, imaginären und zugleich wahren Situation“⁵⁶³. Diese *Wahrheit* der narrativen Situation besitzt in der denotativen Wirksamkeit der Fotografie noch eine erhebliche Steigerung, ihre *Realität* wird sinnlich anschaulich.

Dabei deutet sich hinsichtlich der mythifikatorischen Praxis das Moment eines differenziellen Niveaus und, damit verwoben, das einer semiologischen *Agentur* der Mythizität im Sinne der *Infektion* an. Im Ausstreichen Gunter Sachs' und der Erkennbarkeit des Hafens als der *Saint-Tropez'* aus der fotografischen *Situation* bleiben die vier Frauen. Als Projektion einer rhetorischen Modekonnotation ließe sich entsprechend der *Sprache*

⁵⁶² Ebd., S. 202.

⁵⁶³ Vgl. Roland Barthes, *Die Sprache der Mode*, S. 290 f.

der Mode beispielsweise „ein weißer Bikini auf der Riviera-Bootsfahrt mit Freundinnen“ formulieren. Durchaus vollziehen sich damit die Bedeutungsmomente einer mythifikatorischen Praxis, Barthes selbst tendiert in diesen frühen Arbeiten zu einer gewissen Verallgemeinerung als prinzipielles Moment ideologischer Praxis,⁵⁶⁴ was die formale Struktur des Simulacrums wiederholt, allerdings wird dabei auch deutlich, angesichts der vollständigen Abbildung, in welchem Maße der Mythos *Gunter Sachs* die narrative Situation der *realen Utopie* bestimmt.

Diese *Infektion* ist funktional und strukturell beidseitig, aber zugleich im narrativen *Horizont* des Mythos *Sachs* gefangen; die Frauen *bereichern* diesen um das signifikante Moment der Modeaussage bzw. vollziehen diese als *in dessen Kontext*. Der Mythos als Agens der narrativen *Situation* offenbart damit im rezeptiven Augenblick der Betrachtung das poetische Moment der Mythifikation auf zwei korrelativen Ebenen dieser *Präsenz Sachs*’, in der strukturellen und funktionalen Schöpfung eines *mythos* und zugleich dessen narrativer *Dichte*. Verdeutlichen lässt sich dieser Gedanke im nochmaligen Rückgriff auf Barthes’ Überlegungen zum Eiffelturm. Im *Blick* transformiert dieser sich zum Zeichen und enthüllt seine ideologische simulacre Schöpfung, zugleich *bindet* die Präsenz seiner Erscheinung, das Antlitz seiner gewaltigen Materialität und einzigartigen Form. Er ist nicht *ein* leeres Zeichen, sondern in ihm, in seiner angeschauten Präsenz kulminieren die narrative Entfaltung des einzelnen aneignenden Blicks mit dessen erwideter ganzer angeschauter *Geschichte*, der Geschichte Paris’, Frankreichs usw., das bedeutet hinsichtlich des individuellen kulturellen Wissens des Anschauenden wie damit verknüpft als Geschichte einer Gemeinschaft.

Auf der Ebene eines advertorialen Zwecks erscheint das Motiv des entwindenden *Playboys* also zweifach funktional. Einerseits bindet seine Anwesenheit die Möglichkeit der Identifikation des konnotativen Raums und überantwortet diesen der Verheißung der *Mode*, andererseits und im gleichen Moment überlässt er die *Situation* den weiblichen Figuren, dekonstruiert spielerisch den überkommenen Mythos des *Playboys* in der Modifikation der Geschlechterrollen, die zugleich der historischen Ver-

⁵⁶⁴ Vgl. dazu auch Stephan Grätzel: Die Masken des Dionysos. Vorlesungen zu „Philosophie und Mythologie“, hrsg. von Joachim Heil, Astrid Schollenberger u. Bastian Zimmermann, London: Turnshare, 2005, S. 102 ff.

änderung sozioökonomischer Anforderungen gerecht wird. Hierin lässt sich durchaus ein subtiles Moment der Entmythifizierung ausmachen, indem Überstilisierung und narrative Brechung auf eine *Künstlichkeit* verweisen. Der *Playboy* gibt sich selbst zu erkennen als Fremdkörper und Überbleibsel in der bestehenden sozioökonomischen Landschaft. Der Mythos schreibt sich nicht mehr als solcher in Umgebung und Betrachter ein, sondern übergibt sich dem Fragmentarischen, das wiederum erneuter Transformation, narrativer Konsistenz und Identität bedarf.

Dieses Motiv der Notwendigkeit erneuter Mythifikation, der erneuten Herstellung mythologischer Persistenz innerhalb der öffentlichen Bedeutung in Abhängigkeit gesellschaftlicher Veränderungen, lässt sich durchaus funktional in einen Zusammenhang mit der wenige Monate später erfolgenden Eheschließung mit Brigitte Bardot integrieren, was wiederum Rückschlüsse auf das mythifikatorische Moment der Transformation bzw. Anpassung zulässt. Untersucht man die *Art* der medialen Präsenz, die mit dieser verbunden ist, bietet sich Barthes' Modell der *Parasität*, der Aneignung der nichtmythischen Sprache durch die mythische, erweiterungsfähig in der angeklungenen *Infektion*. Diese erscheint allerdings nicht mehr wie die barthessche Mythifikation oder Konzeption eines künstlichen Mythos als paradigmatische im Sinne der vertikalen Überführung in eine höhere Sprachebene,⁵⁶⁵ auch wenn diese notwendig Teil der strukturellen Funktion bleibt, sondern als vertikale *Integration* gleichwertiger mythologischer Systeme. Zu beobachten ist eine Partizipation des einen Mythos durch einen anderen. Dieses *Einschreiben* in den anderen Mythos besitzt keine strukturelle Hierarchie, das hat sich bereits bezüglich der Bootszene erwiesen, allerdings zeigt sich neben der Perspektivierung, die Berichterstattung nähert sich, häufig in nationaler Abhängigkeit, dem Mythos der *Bardot durch* den Mythos *Sachs* und umgekehrt, ein gewisses Ungleichgewicht aus der schieren Bekanntheit Bri-

⁵⁶⁵ Vgl. dazu auch Roland Barthes, *Das semiologische Abenteuer*, S. 102 ff. u. 229 f. In diesen Passagen von 1966 bzw. 1971 beschreibt Barthes die semiologische Verfassung des narrativen Sinns, der sich durchaus in einer syntagmatischen/horizontalen Korrelation entfalten kann, insbesondere im vormodernen Modell der Erzählung, die den Sinn *linear* entfaltet (wenn auch linguistisch in der je höheren kombinatorischen Ebene Phömen, Lexem, Syntax), allerdings aus jeder formalen „dystaxischen“, polysemischen usw. Brechung der syntagmatischen Funktion auf die aktive paradigmatische/vertikale Integration in eine höhere narrativen Ebene angewiesen ist, die den Sinn in der Handlung bzw. in der Narration selbst in eigener zeitlicher Logik neu entfaltet und so in der Weise einer metaphorischen *Sinnisotopie* den Bruch der Funktion kompensiert.

gitte Bardots als internationaler Filmstar auf dem Höhepunkt ihres Erfolgs. Doch auch in dieser Konstellation ist es vornehmlich Gunter Sachs, der mit erheblicher Finesse auf der Folie der romantischen Beziehung ein mythologisches Spiel initiiert und entfaltet, in dem er sich selbst in den Mythos der Bardot *einschreibt*, deren cineastische Ikonographie als Leinwand-Persona in ihrer gesellschaftlichen Wirkkraft Gérard Legrand folgendermaßen umfasst.

Ihr weltweiter Ruf veränderte grundlegend den damals üblichen Kanon der Verführung. Ihre Unabhängigkeit fügt ihr eine nicht intendierte Aura der Verruchtheit hinzu. [...] Sie bietet die neue Idealfigur einer jungen Frau, die sich der Luft und der Sonne hingibt, Trägerin einer unschuldigen Erotik in ihrer Provokation [...]. Diese Befreiung des Bildes kündigte die Befreiung der Moral an, auch wenn sich die nachfolgenden Generationen darin nicht wiederfanden.⁵⁶⁶ (Übers. d. Verf.)

Indem sich Sachs der Bardot zuwendet, vollzieht er den gesellschaftlichen *Umbruch*, der in *Die blonden Giraffen* visuell und sprachlich vorweggenommen ist. Er bindet sich an eine Frau, die im Namen erotischer Eigenständigkeit und weiblichen Selbstbewusstseins für die Infragestellung männlich beherrschter Konventionen der Verführung steht. Zugleich steht Brigitte Bardot jedoch nicht für die radikale Neuschreibung des Sittlichen, wie sie die *Nouvelle Vague* beispielsweise in *Masculin, féminin* in der Alltagskultur beschwört. Auch besitzt die *Einschreibung* ein deutliches narratives Moment der *Eroberung*. Das lässt offenbar Raum für die Wiederbelebung einer Kavaliere- und Intimitäts-Romantik. Die Heirat mit Brigitte Bardot ist somit ein erster Schritt zurück in der lebensgeschichtlichen *Wieder-Anknüpfung* an das romantische Paradigma und der *Wieder-Holung* des Ehestandes (nach dem Tode seiner Frau acht Jahre zuvor) sowie ein Schritt nach vorn in die erotische Gleichstellung von Frau und Mann und die Öffentlichkeit von Intimität (die sich in *Die Giraffen* im Begehren auf den Betrachter ausrichtet), eine völlig neue Seite in der Darstellung des öffentlichen *Charakters* Sachs’.

⁵⁶⁶ Gérard Legrand: Brigitte Bardot. In: Jean-Loup Passek: Dictionnaire du cinéma. Paris: Larousse, 1995, S. 164–165, hier S. 164. „Sa renommée mondiale bouleverse les canons reçus à l’époque en matière de séduction. Son indépendance de comportement y ajoute une aura de perversité qu’elle n’a pas cherchée. [...] Elle a proposé une nouvelle silhouette de la jeune femme vouée à l’air et au soleil, porteuse d’un érotisme candide dans sa provocation [...]. Cette libération de l’image a annoncé la libération des mœurs, même si les générations suivantes ne s’y sont pas reconnues.“

Die *mythologische* Begegnung der „*femme enfant*“⁵⁶⁷ und Gunter Sachs lässt sich strukturell als simulacrale Synthese differenzieller Serien beschreiben: *die Französin* und *der Deutsche*, *die schönste Frau der Welt* und *der Playboy par excellence*, *der Film* und *die Industrie*, *der Witwer* und *die zweimal Geschiedene*, *Sexidol* und *Märchenprinz*, *Eva* und *Adam*. In dieser Serialität der *Mythologeme* konstituiert sich der Mythos der *universellen Liebe*, der sich auf narrativer Ebene wiederholt. Die *Zeichen* hierfür sind dem Reservoir populärer Romantik entlehnt, die *Codes* der Konsumgesellschaft.



Abbildung 8: Hochzeit in Las Vegas⁵⁶⁸

Die Liebenden zeigen ihre Verbundenheit: Nach Ringetausch und Kuss geht man händchenhaltend über die Gehsteige von Las Vegas,⁵⁶⁹ küsst sich in der Bucht von Acapulco,⁵⁷⁰ ist auf einer Hollywood-Schaukel aneinandergeschult,⁵⁷¹ die Bardot liegt in Rom, wo beide gemeinsam

⁵⁶⁷ Vgl. ebd.

⁵⁶⁸ Bernard Giquel: *Monsieur et madame Sachs*, o. S.

⁵⁶⁹ Vgl. auch o. V.: *Ich bete ihn an*, S. 29.

⁵⁷⁰ Vgl. Albert Houppertz, *Hochzeitsreise ins Paradies*, S. 40 f.

⁵⁷¹ Vgl. o. V.: *Brigitte et Gunther: Un couple heureux*. In: *Jours de France*, Nr. 615, August 1966, o. S.

wohnen, in Sachs' Armen.⁵⁷² Einen narrativen Höhepunkt markiert der Flitterwochen-Aufenthalt auf der exotischen Südseeinsel Tahiti. Bereits die Reise dorthin unterstreicht die *Universalität* und integriert das Moment der *Raumüberwindung*, sollen sie dafür doch mehr als 20 000 Kilometer zurückgelegt haben.⁵⁷³ „Wie Adam und Eva lebten BB und Gunther auf der zauberhaft schönen Insel Tahiti“, schwärmt Reporter Huppertz. Die zwanglose Zweisamkeit wird fotografisch kolportiert:



Abbildung 9: Brigitte Bardot und Gunter Sachs auf Tahiti⁵⁷⁵

Nun ist auch die Kleidung aufeinander abgestimmt, ihr Oberteil mit seiner Hose. Der Betrachter erblickt in dieser Intimität, die erheblich sexuell konnotiert ist, einen Augenblick der völligen *Entspannung*. Was sich im Mythos des *Jet Set* festsetzt, ist die Konnotation der *mühelosen Raumüberwindung*, die sich den bürgerlichen Gesellschaftsschichten erst im Phänomen des Massentourismus und der damit verbunden Erschließung einer zugänglichen Infrastruktur gewissermaßen eröffnet und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch eine äußerst exklusive Angelegenheit ist. *Tahiti, die Südsee* – Orte abstrakter exotischer Verheißung sind in der Fotografie angeschaut als ein völliger Stillstand. Es gibt keine sichtbaren Elemente der Beschwerlichkeit, des tatsächlichen Reisens, der

⁵⁷² Vgl. o. V.: Le new-look romaine de Brigitte. In : *Marie Claire*, Juli 1967, o. S.

⁵⁷³ Vgl. Albert Huppertz, Hochzeitsreise ins Paradies, S. 36.

⁵⁷⁴ Ebd.

⁵⁷⁵ Ebd., S. 38 f.

Bewegung, der Aneignung, kein Zeichen einer Anstrengung. Das unerreichbar Distanzierte *ist da, im* Mythos, als der angeschaute *Zustand* der für *Bardot* und *Sachs* natürlichen Selbstverständlichkeit. Dieser räumliche und zeitliche Stillstand, der als solcher als wesentliches Moment des bürgerlichen *Urlaubs* erscheint, als der ausnahmsweise erlaubten *Entfernung* aus der alltäglichen Routine, wird in der fotografischen Szene zu einer auf Dauer gestellten Regel, zur *Natur* des Liebespaars.

Nichtsdestoweniger läuft die „dionysische Maschine“ nicht rund, sie gerät ins Stottern, ist von Ungleichgewichten belastet. Yves Salgues befürchtet in *Jours de France*, Brigitte Bardot könnte für Gunter Sachs zu viel aufgeben, sich in Naivität seiner Lebensweise zu sehr angepasst haben.⁵⁷⁶ Aus ihrer Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft wird jedenfalls nichts. Zugleich ist es offensichtlich, dass es, in einem größeren Maßstab betrachtet, Sachs ist, der in Bardots klimatischen Mikrokosmos eintritt. Im Ausmaß der Öffentlichkeit, die er mit der *Eroberung* der *Bardot* erreicht, die er bewusst sucht, entgleitet ihm letztlich die mythologische und *stilistische* Hoheit der Selbstinszenierung. Was im abgetrennten Raum der Hochzeitsreise funktioniert, verliert sich im öffentlichen Raum der Beherrschbarkeit. In ihren Memoiren beschreibt Bardot das deutliche Unbehagen Sachs' angesichts der hysterischen Massen in Cannes 1967, das die Filmaufnahmen widerspiegeln.⁵⁷⁷ Dieses Unbehagen der tatsächlichen körperlichen Aussetzung, das in dieser Situation durch die reale körperliche Bedrohung noch verstärkt ist, erscheint als Symptom dieses Verlustes. Sachs beschreibt in seinem autobiographischen *Mein Leben* die Erfahrung des eindringenden Äußeren in den Raum der Privatheit in der Gestalt eines Paparazzo 1968 in Rom.⁵⁷⁸ Neben der Körperlichkeit der Bedrohung, Sachs bedient in seiner Beschreibung die Symbolik der *Jagd*, erweist sie sich als eine der Mythizität selbst, deren *Wirklichkeit* sie fotografisch anschaulich destabilisiert. Diese interessante strukturelle und narrative Überlagerung wie das Moment ihrer mythologischen Kompensation wiederholt sich sinnbildlich in der Fotografie, die Sachs innerhalb seiner Autobiographie funktional integriert.

⁵⁷⁶ Vgl. Yves Salgues: Brigitte et Gunther. L'amour au pas de course, in: *Jours de France*, Nr. 611, Juli 1966, S. 30–33.

⁵⁷⁷ Vgl. Brigitte Bardot, *B. B.*, S. 641 f.

⁵⁷⁸ Vgl. Gunter Sachs, *Mein Leben*, S. 229 f.



Abbildung 10: Jagdszene in Rom⁵⁷⁹

Zunächst ist es die *reale* Situation des in seiner Intimität überraschten Prominenten, der noch nur halb bekleidet zur zornigen Verfolgung ansetzt. Zugleich ist es aber die *mythologische* Szene einer *Jagd*, in welcher der Gejagte zum Jäger wird und die dynamische Präsenz des *Athleten* in seiner ganzen Körperlichkeit keine Zweifel über den Ausgang lässt. Darüber impliziert sich in der zirkulären Verweisung dieser Ebenen das reflexive Moment der Motivierung auf einer weiteren Ebene der *Handlung*, auf der sich der Erfolg der Jagd selbst als mythologisch existenziell erweist, insofern deren *Wirklichkeit* im Filmmaterial des Flihenden bedroht ist.

So wenig das mythologische Spiel in diesem Auftreten äußerer destabilisierender Faktoren kontrollierbar ist, so wenig ist Sachs zu diesem Zeitpunkt bereit, *seinen* Mythos aufzugeben, den *Playboy*, den er *beherrscht*, der Teil seiner *Identität* und *Geschichte* ist und der im notwendigen Begriff ist, der *ewigen Liebe* zu weichen; denn es deutet sich an, dass einem Stattgeben unweigerlich die Konsequenz der fortschreitenden Entleerung im Sinne einer Entmythisierung folgt. Bereits im biblischen Mythos von *Adam und Eva*, den die illustrierte Hochzeitsreise zitiert, erweist sich der Aufenthalt im Paradies in Harmonie und Quasi-Unschuld eben nicht als

⁵⁷⁹ Vgl. ebd., S. 229.

zeitlos, sondern als vom Einbruch der Zeitlichkeit heimgesucht,⁵⁸⁰ die als logische Konsequenz des angerissenen Narrativs des Bunte-Journalisten erscheint; die Bürde *dieses* Mythos scheint zu groß für Sterbliche.

Folgt man dem eher kritischen Gesellschaftsjournalismus, vollzieht sich die Eheschließung zwischen Sachs und Bardot vor allem im Raum des *Ästhetischen*.⁵⁸¹ Es handelt sich um die *lukrative* Inszenierung der genußreichen Phantasie des *Playboys*, welcher strukturell die Stelle des *Verführers* innehat. Anton Huber von der *Zeit* vermutet einen „Streich“, mit dem sich Sachs zum „*Playboy* Nummer Eins“ gemacht habe. Dem Kanon der verschiedenen Eheformen habe er eine neue hinzugefügt, „die *Publicity-Heirat*“. Im Rahmen einer von ihm entwickelten und kontrollierten weltweiten Vermarktungsstrategie stelle Sachs, so der Tenor des Artikels von Huber, sich selbst dar in einer Romanze mit BB „mit den Mitteln der Massenmedien [...] für den „genußsüchtig gewordenen Kleinkonsumenten der Industrie-Gesellschaft“.⁵⁸² *Fiktion* scheint *Wirklichkeit* zu werden in dem Sinne, in dem Huber schreibt: „Der Film liefert den Traum vom schönen Leben, der *Playboy* lebt ihn vor.“⁵⁸³

In dieser Konstellation, was bereits den Raum des *Verstehens* eröffnet, erweist sich die *Wirklichkeit* des Mythos in unmittelbarer Abhängigkeit des Lesers bzw. Rezeptionsakts und verweist strukturell auf das Moment der *Redundanz*, wie es Eco als Möglichkeit des *Ausruhens* innerhalb der modernen Informationsgesellschaft entwirft, in der die unaufhörliche strukturelle, kulturelle und moralische Instabilität, durchaus im *simulativen* Sinne Baudrillards denkbar, zu einer ständigen Neuanpassung zwingt. Eco entwickelt diesen Gedanken an Fortsetzungsromanen, deren Serialität *topische* Gesten und Personen *festsetzt*.⁵⁸⁴ Dieser Begriff der Redundanz als Festsetzung *in der* Wiederholung veranschaulicht sich strukturell in Barthes Semiotik der *Person* in *S/Z*, die sich im Raum der potenziell unendlichen Konnotation erst als ein *Produkt* der Kombination wiederholter Durchquerung des *Eigennamens* durch identische Seme als

⁵⁸⁰ Vgl. Stephen Greenblatt: Die Geschichte von Adam und Eva. Der mächtigste Mythos der Menschheit, übers. von Klaus Binder, München: Siedler, 2018, S. 250 ff.

⁵⁸¹ Dieser Gedanke lässt sich unmittelbar an Kierkegaard anschließen, der die

⁵⁸² Vgl. Anton Huber: Der teutonische Playboy. In: Die Zeit, 22.07.1966. Hervorhebungen im Original.

⁵⁸³ Ebd.

⁵⁸⁴ Vgl. Umberto Eco, Apokalyptiker und Integrierte, S. 211 f.

relative fortschreitende Stabilität konstituiert, wobei die *Persönlichkeit* in Abhängigkeit der Komplexität der Kombinatorik steht.⁵⁸⁵ Der Reiz des *Vorhersehbaren*, der für Eco den Reiz des Kriminalromans wesentlich bestimmt, korreliert mit einer Erfahrung von Stabilität, von „feststehenden Verhaltensweisen“.⁵⁸⁶ Diese Figur der Redundanz, des unaufhörlich zirkulierenden signifikanten Festsetzens, antizipiert und versteht semio-logisch, was der *circulus vitiosus* auf der Ebene des Subjekts bzw. der *narrativen* Identität vorbereitet. Bei Klossowski wie in der späteren hermeneutischen Fassung Ricœurs ist der *circulus vitiosus* kein Zirkel, sondern fortschreitendes Durchqueren, welches das Mehr an Sinn der Entfernung immer wieder in eine *Identität* zurückführt, die, nie vollständig gebrochen und nie selbstidentisch, unaufhörlich *hergestellt* und stabilisiert werden muss. In allen Fällen ist es das Simulacre, Intelligible, Ideologische, das *Fiktionale*, das seine *Wirkung* in der *wirklichen* Welt entfaltet. Bereits die wenigen Versatzstücken des Mythos *Gunter Sachs*, die bisher aufgeführt sind, machen deutlich, wie fragil der *moderne* Mythos erscheint, dessen Mythizität auf struktureller und narrativer Ebene unaufhörlich bedroht ist und erneut geschöpft werden muss. Der mythische *Stillstand* des Tahiti-Bildes ist ein ephemerer, flüchtig gebunden an die *Wirksamkeit* des Mythos *Sachs* und *Bardot* für den Betrachter/Leser. Die radikale Auflösung bzw. *Selbstaufgabe*, *aus dem Mythos zu treten*, in der Drohung dessen Zerbrechens, erwägt Gunter Sachs in dieser Zeit wohl nicht konsequent in der Möglichkeit der konventionellen Familie; jedoch weist Bardot den Kinderwunsch ohnehin ab.⁵⁸⁷ Die Ehe zerfällt in jeder Hinsicht dysfunktional in Affären und Trennungen.

Sachs vollzieht den Bruch letztlich als zwischen der mythischen Ehe des *utopischen* medialen Augenblicks und einer wirklichen dauerhaften im Sommer 1969, wobei er noch ein letztes Mal den *Playboy* in der Form des *Gentleman* remythifiziert. Noch mit der Bardot verheiratet hält Sachs um die Hand des Fotomodells Mirja Larsson an.⁵⁸⁸ Bei der Kontaktaufnahme kommen verschiedene Komponenten des Playboy-Habitus ins Spiel, die zum Teil einander durchaus widerstreiten. Sachs stößt auf ein

⁵⁸⁵ Vgl. Roland Barthes, *S/Z*, S. 71 f.

⁵⁸⁶ Vgl. Umberto Eco, *Apokalyptiker und Integrierte*, S. 211 f.

⁵⁸⁷ Vgl. Brigitte Bardot, *B. B.*, S. 632 f.

⁵⁸⁸ Vgl. Christoph Scheuring: Das letzte Geheimnis. In: *Der Spiegel*, Nr. 15, April 2013, S. 60–67, hier: S. 64.

Modelfoto mit Larsson und engagiert sie für ein Shooting in Brasilien für seine Bademodenmarke *micmac*. Bei der Platzverteilung im Flugzeug arrangiert er, dass sie neben ihm sitzt und unternimmt den Versuch ihrer Eroberung. Als sie zwar Interesse zeigt, aber seinen Heiratsantrag zurückweist, bittet er ihren Vater um die Hand seiner Tochter, und als der zur Mäßigung mahnt, bricht Sachs in Tränen aus.⁵⁸⁹ Die Eheschließung mit Larsson erfolgt im November 1969 und hält bis zu seinem Freitod im Jahre 2011, ohne dass Affären bekannt werden.

Die intimen Beziehungen Gunter Sachs' zu Frauen lesen sich selbst als ein Sinnbild der fortschreitenden Festsetzung des Mythos im Bürgerlichen, vom schöpferischen Individuellen zur Gesetzmäßigkeit. Auch wenn die vorausgegangenen Überlegungen, die ihre analytische Leistung selbst als ein narratives, mythobiographisches Moment entwerfen, spekulativ bleiben, erscheint Gunter Sachs darin in einem einzigartigen grundlegenden Verständnis der mythologischen Funktion und einer intuitiven Fähigkeit des mythifikatorischen Spiels, was sich in der Komplexität der autobiographischen Schrift hinsichtlich ihrer selbst mythopoetischen und mythographischen Intention verdichtet, vielleicht auch, weil sich gerade *sein* Mythos des *Playboys* zugleich als ein (selbst)reflexiver Ausdruck der Mythifikation erweist. Der analytische Teil der *Mythen des Alltags* erkennt „den Verschleiß eines Mythos an der Arbitrarität seiner Bedeutung“, im Aufgeben seiner Motiviertheit.⁵⁹⁰ In diesen Passagen scheint sich Barthes' Mythosbegriff beinahe in einer allgemeinen semiologischen Funktion der Motiviertheit aufzulösen, nichtsdestotrotz zeigt sich umgekehrt das wesentliche *ideographische* Merkmal des Mythos in der Motivierung seiner Form „durch den Begriff, [...] den sie repräsentieren“. Die moderne Gesellschaft verfügt über einen unerschöpflichen „Vorrat an mythischen Signifikanten“;⁵⁹¹ dass potenziell alles Mythos werden kann, heißt allerdings nicht, dass es Mythos wird und sich als solcher *erhält*. Der Mythos des *Playboys* ist in gewisser Weise dieser Mythos der *Mythifikation*, der unaufhörlichen und nie innehaltenden *Eroberung der Weiblichkeit, Schönheit, Lebenslust* usw., die ihn als solchen *identifiziert*.

⁵⁸⁹ Vgl. ebd.

⁵⁹⁰ Vgl. Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 275.

⁵⁹¹ Vgl. ebd.

Auf das Leben in den Koordinaten und Codes der großbürgerlichen Familien folgt nach dem Tod der ersten Ehefrau Anne-Marie Faure die unbeschränkte Jagd nach dem Vergnügen, die Versenkung in jede Art von „Leidenschaft“ des *Playboys*, ohne „philosophischen Überbau“⁵⁹², aber doch in einem Anklang der nietzscheschen bedingungslosen Bejahung des Lebens und zugleich des *Trugbilds* als bejahter Macht des *Falschen* in diesem Sinne Deleuzes. Die *Trugbilder* werden intensiv ausgelebt: „Je intensiver der Moment, desto erfüllter das Leben.“⁵⁹³ Fortschreitend wird die Reihe der Trugbilder durchquert auf der Suche nach einer eigenen *Wahrheit* und dem unaufhörlichen Versuch der Rekompensation des Verlustes, worin sich zugleich der *Playboy* fortschreitend (re)konstituiert. Sachs ruht auch nicht, bis nach vielen falschen Diagnosen zur Tumorerkrankung seiner ehemaligen Geliebten eine zutreffende gestellt wird,⁵⁹⁴ was eine Wiederholung des Todes seiner ersten Frau durch das Scheitern der Medizin verkehrt in eine Rettung durch diese. Die Ehe mit Brigitte Bardot bedeutet zugleich die absolute Eroberung und eine Entfernung vom Playboy-Mythos, aber mit dessen Mitteln, weil sie dessen Inszenierungsweisen unterworfen ist. Dagegen erweist sich der ersetzende mythische Entwurf einer *ewigen Liebe* als Natur der Beziehung zwischen Bardot und Sachs als nicht dauerhaft *realisierbar*. Besitzt der *Playboy* die wesentliche Eigenschaft der *Bewegung* und des *Fortschreitens*, die ihm einen gewissen Spielraum in seiner Beständigkeit erlaubt, ist die *Ehe*, auch wenn sie dagegen über eine erhebliche kulturelle und gesellschaftliche Stabilität und Sanktion verfügt, nicht dieser *Stillstand*; ganz davon abgesehen, dass die Öffentlichkeit dessen Inszenierung schlicht unmöglich macht, sie zersetzt. Der Sinn schlägt zurück gegen die Form des Mythos, gegen sein Bedeuten. Statt die Zeitlichkeit der Ehe zu fliehen, stürzt sich Sachs in sie hinein, durch eine erneute Eheschließung, diesmal mit einer Partnerin, die keines Mythos verdächtig ermöglicht, an deren Seite den *Playboy* selbst der Zeitlichkeit auszusetzen. Von Gunter Sachs ist in Zukunft als von einem Playboy eines vergangenen, wenngleich goldenen Zeitalters die Rede, dem es in seiner Ehe mit Mirja Larsson ohne größere Schwierigkeit gelingt, in einen konventionelleren Lebensentwurf zurück-

⁵⁹² Christoph Scheuring, *Das letzte Geheimnis*, S. 63.

⁵⁹³ Ebd.

⁵⁹⁴ Vgl. ebd.

zukehren, ohne das Bedürfnis der weiteren Erprobung mythischer *Inszenierung*. In dieser *Rolle* des Vaters, der von seinen Söhnen als „Beschützer“ beschrieben wird,⁵⁹⁵ innerhalb eines durchaus patriarchalisch-großbürgerlichen Familienlebens scheint Gunter Sachs in gewisser Weise *zu sich* zu finden, etwas, was den Rollen der 50er und 60er Jahre nicht gelingt.

Die Mythifikation erreicht nicht die Durchdringung, die sie anstrebt. Bereits in der Fotoreportage über das Pariser Appartement erweist sich die Figur *Sachs* als der perspektivische Kulminationspunkt der Mythizität als flüchtig, sich im Entziehen befindlich, den Gegenständen das Feld zu überlassen, die ihn exklusiv *charakterisieren*. Es entsteht buchstäblich der Eindruck von *Luxus-Eigenschaften* ohne Mann. In der Reportage *Jetters* konstituiert das kritische Verhältnis zwischen Meta- und Objektsprache gewissermaßen selbst ein demythifizierendes Moment, insofern die Fotografien die textuell und im *Playboy* behauptete vielfältige Intimität fortschreitend unterlaufen. Auch nach dem Ende des *Playboy*-Daseins werden noch andere Anläufe einer mythischen *Zuschreibung* unternommen, vor allem bei Scheuring, der Sachs zunächst zum internationalen Botschafter eines besseren Deutschlands *stilisiert*,⁵⁹⁶ dann als Wohltäter für Brigitte Laaf wie überhaupt Menschen in materieller Not und als genialen Tüftler und Erfinder.⁵⁹⁷ Diese Versatzstücke erreichen allerdings kaum mythische *Qualität*. Interessanterweise beginnt, wenn diese in *Die blonden Giraffen* in Erscheinung tritt, *spürbar* wird in der unmittelbaren Anschauung Gunter Sachs' als *das ist* des Mythos, bereits ein erneutes Spiel de- bzw. remythifizierender Transformationen. Es erscheint durchaus so, als sei diese Anpassung an fortschreitende gesellschaftliche Bedingungen nicht bloß eine funktionale Entscheidung bezüglich der *Mode* bzw. Werbung, sondern zugleich eine des Spiels der Selbstidentität, die unaufhörlich in *Rollen* schlüpft, sie transformiert, dekonstruiert. Ein Erproben des Mythos ist Sachs durchaus gelegen, die *Lust* allerdings liegt im Spiel der Mythifikation selbst, nicht in der Verkörperung. Auf der Folie der Zeit offenbart sich der Mythos *Gunter Sachs* als die Verheißung der modernen westlichen Gesellschaft: der Mythos der völligen Freiheit,

⁵⁹⁵ Vgl. Christoph Scheuring, *Das letzte Geheimnis*, S. 64.

⁵⁹⁶ Vgl. Christoph Scheuring, *Unser Mann im Jet-set*, S. 239 ff.

⁵⁹⁷ Vgl. Christoph Scheuring, *Das letzte Geheimnis*, S. 64.

der Ungebundenheit und Geschwindigkeit, der Internationalität, der Schönheit, des Besitzes, Reichtums usw., jedoch immer in der Rahmung des bürgerlichen Wertes, der guten Erziehung, Manieren, Bildung usw. Das Spiel bricht Grenzen, aber es bleibt geregelt und als solches *verfügbar* und funktional. Scheint Sachs dieses *für andere* allzu gerne zu inszenieren, scheint er sich gleichermaßen selbst in seinen Rollen nicht wohlzufühlen. Aus dem Bildmaterial über ihn spricht immer auch dieser Zweifel der Selbstidentifikation. Barthes beschreibt in der *Hellen Kammer* das Moment des Fotografiertwerdens als bizarren Augenblick des Objektwerdens.

Vor dem Objekt bin ich zugleich der, für den ich mich halte,“ als auch „der, für den ich gehalten werden möchte [...]: ich ahme mich unablässig nach, und aus diesem Grund streift mich jedesmal, wenn ich fotografiert werde (mich photographieren lasse), unfehlbar ein Gefühl des Unechten, bisweilen von Hochstapelei [...].“⁵⁹⁸

Es wird ein Einverständnis mit dem Betrachter, sich als jemand Bestimmtes zu erkennen zu geben. Sachs vollzieht diesen als einen mythischen Ausdruck, zugleich bleiben häufig Elemente des Zweifels sichtbar. Sooft er auch Auge in Auge mit der Bardot zu sehen ist, noch viel häufiger wirkt sein Blick abwesend, schweift ab oder ist gesenkt. Es gibt für ihn keine mythische Bestätigung der Form *Das bin ich*.

Interessanterweise ist dem entsprechend das Bemühen einer *Perspektivumkehrung* zu bemerken, in der Sachs insbesondere dann in seiner „postmythischen“ Lebensphase selbst aus der Rolle des Betrachteten in die des Betrachters, des Fotografen, schlüpft. 1976, als er sich intensiver der Fotografie zugewendet hat, bittet er gemäß einer abgedruckten „Hausmitteilung“ des *Spiegels* die Fotografin darum, seine Kamera zu benutzen und auch sie fotografieren zu dürfen.⁵⁹⁹ In dieser Hausmitteilung wird Sachs zudem als „Playboy der Sonderklasse“ titulierte, eine soziale Rolle, die er zu dem Zeitpunkt nicht mehr innehat. Diese Titulierung erlaubt wiederum von einem Mythos zu sprechen, der nicht nur angeschaut ist, sondern gewissermaßen *als solcher* den Blick erwidert, worin sich die ganze eigenartige flüchtige Verfassung der Mythifikation bzw. Mythizität offenbart, augenblickliche *Praxis* und *Erfahrung* zu sein, deren *Geltung* und *Wahrheit* zugleich *als* Mythos nur retrospektiv und

⁵⁹⁸ Roland Barthes, *Die Helle Kammer*, S. 22.

⁵⁹⁹ o. V.: Hausmitteilung. In: *Der Spiegel*, Nr. 6, Februar 1976, S. 3.

reflexiv als *vergangen* bzw. *distanziert* erscheint. Ganz in einem kritischen Sinn erweist sich im narrativen Nachvollzug mythifikatorischer Prozesse ein Inbegriff des *modernen Mythos* in der Flüchtigkeit der Identität. Was im konventionellen Mythosbegriff mythische Identität *ist*, Mythos, ist hier lediglich ein flüchtiger Augenblick, ein affektives Moment, das immer wieder aufs Neue überschrieben und geschöpft werden muss.

6. Schlussbetrachtung. Die Geltung des Narrativen – Möglichkeiten des Verstehens

Die Verwerfungen zwischen dem *tatsächlichen* Leben Gunter Sachs' und seiner medialen Repräsentation offenbaren sich unter der Perspektive des kritischen Zugangs als hochkomplexes und nicht analytisch entwirrbares Spiel der unaufhörlichen Transformationen und Übergänge. Im Sinne einer strukturalistischen bzw. formalistischen Narratologie lassen sich differenzielle Konstituenten isolieren, deren Beziehungen diese Transformationen beschreibbar machen. Zu einer solchen Strukturbeschreibung ist eine hochentwickelte Metasprache entwickelt worden, die Anleihen bei Linguistik und Logik macht, um Veränderungen von Beziehungen in beispielsweise Konjunktionen und Disjunktionen ausdrückbar zu machen. Was in der Auseinandersetzung mit Barthes deutlich wird, sich in seinen frühen strukturalistisch geprägten Arbeiten bereits andeutet und hin zu seinem Spätwerk immer weiter konturiert, ist die Einsicht, dass diese Struktur immer auf eine Welt angewiesen ist, ihre *Bedeutung* lediglich in der Praxis der Rezeption, *durch* einen Leser/Betrachter entfaltet und darin immer auch das Moment einer Einzigartigkeit besitzt. Die Kritik der Sprache setzt Grenzen und stellt Bedingungen an das Verstehen und zwingt dazu, den modernen Mythos unter diesen Voraussetzungen zu erklären und zu verstehen, als ein eigenes Phänomen einer eigenen Phänomenalität. In der Mythizität korreliert dementsprechend eine formale Gegebenheit mit dem Augenblick ihrer Erscheinung in einer jeweiligen Erfahrung. Dieser Zwischenraum als ein Bruch, der sich der Sprache als solcher entzieht und zugleich nicht aus dem *Phänomen* der Mythifikation auszuschließen ist, vollzieht sich gewissermaßen als die Unmöglichkeit einer vollständigen Semiologie der Mythifikation wie einer sprachlosen Phänomenologie. Zwischen diesen Polen entfaltet sich der konkrete Versuch einer *theoretischen* Handhabe in der schreibenden Konstitution der phänomenologischen Situation. Es kann nicht mehr darum gehen, einen Mythos aus der *wirklichen* Biographie zu isolieren. Um ihn als solchen zu verstehen und der Mythifikation habhaft zu werden, ist es notwendig, sich auf ihr Spiel einzulassen und ihn selbst mythobiogra-

phisch aus der Rolle seines Lesers zu entwerfen; nichts anderes unternimmt diese Arbeit in ihren Versuchen.

Innerhalb dieser, im schreibenden Nachvollzug der Bedeutung und ihrer Transformationen, konstituiert sich letztlich etwas, das sich in Ricœurs Figur der *narrativen Identität* wiederfindet und über ein selbstreflexives Moment verfügt, sowohl hinsichtlich der Weise des Funktionierens als auch des Selbstverstehens. Die Frage *Wer ist Gunter Sachs?* entfaltet sich so in einer phänomenologischen und narrativen Beziehung zu seiner Wahrnehmung in diesem Moment: *Wer ist Gunter Sachs für mich?*, wobei sich das begründende Moment der *Wirkung* gegenüber dem Subjekt der Wahrnehmung durchaus, aus dessen sozialer und kultureller Eingebundenheit, auch übersubjektiv entwickelt. Die *narrativen* Transformationen dieser Situation entfalten sich dabei in Ricœurs Sprache im Bereich der Mimesis II, dem Fiktionsraum des Erzählens, in dem sich der Übergang aus der prä-narrativen Praxis und ihren sedimentierten Bedeutungen innerhalb einer mimetisch-metaphorischen Innovation vollzieht. Diese Neubeschreibung des *Wirklichen*, der *Text* des *mythos*, bleibt jedoch unmittelbar auf seine Refiguration bezogen, seiner Aneignung durch den Leser. Was bei Ricœur als ein hermeneutisches Verstehen im kulturell-gesellschaftlichen Raum angelegt ist, lässt sich aber durchaus an der Schwelle zur Refiguration um die Möglichkeit des barthesschen Moments einer momentanen Affizierung erweitern, der zugleich Wahrnehmung bzw. Erfahrung einer sprachlosen subjektiven Ergreifung, eines *Gefühls* der Mythizität. Auf der Ebene der narrativen Hermeneutik vollzieht sich dementsprechend die *narrative Identität* Gunter Sachs' als *mythos für* den Leser, in der narrativen Konfiguration und Refiguration der medialen *Figur Gunter Sachs*.

Hinsichtlich der Forschungsfrage erweist sich vor allem das hohe Maß der Komplexität der Prozesse einer *Mythifikation des Lebens* in der Spannung zwischen unaufhörlicher Selbst- und Fremdschöpfung und die Mythizität selbst als flüchtiges Moment gegenüber der Zeitlichkeit des kulturellen Horizonts. Dabei verbleibt der Versuch einer semiologisch und hermeneutisch aufgespannten Phänomenologie *dieser* Mythifikation *Gunter Sachs'* in seiner theoretischen Konzeption und im kreativen,

mythobiographischen Spiegel seiner medialen Präsentation abseits einer etablierten Philosophie des Mythos. Auch wenn diese Arbeit diesbezüglich nur Propädeutik sein kann, ein flüchtiges Erproben von Bedingungen und Möglichkeiten, richtet sie ihr Potenzial doch auf den Versuch des *besseren Verstehens* eines phänomenalen Raums, der in hohem Maße die *Wirklichkeit* unserer Gegenwart bestimmt. Dabei bildet das Wechselspiel aus Theorie und Praxis die phänomenologische Konsequenz der Sprachkritik, deren spezifischer Nachvollzug die Komplexität des Problems eröffnet und zugleich Möglichkeiten der Zugänglichkeit offenbart. Auch wenn der Begriff der Mythifikation flüchtig bleibt, konstituieren sich doch Momente seiner Fassbarkeit, seiner Funktion und Erfahrung.

Die theoretischen Überlegungen nehmen ihren Ausgang bei Nietzsche und seinen Nach-Denkern auf dem Feld des Problems der Sprache und der Referenz und integrieren diese in den Komplex des Mythos. In dieser Auseinandersetzung mit der sprachkritischen Philosophie verbinden sich die Momente des metaphorischen Weltbezugs mit dem Widerstreit individueller Schöpfungskraft und kollektivistisch-repressiver Wertekultur mit der mythischen Erzeugungs- und Repräsentationsfunktion. Über Klossowskis Konzeption eines schöpferischen *circulus vitiosus* in seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche eröffnet sich die Anknüpfungsmöglichkeit einerseits für Ricœurs hermeneutisch-narrative Konzeption einer schöpferischen mimetischen Bezugnahme auf die Wirklichkeit und andererseits für den (post)strukturalistischen Begriff des Simulacrums als solchen der intelligiblen Strukturierung. Bei Klossowski ist dieses Symptom des sprachlichen Weltumgangs, die fortwährende interpretierende produktive Überschreibung des intellektuell unverfügbaren Ich, bei Barthes wird es zum Grundbegriff der strukturalistischen Tätigkeit aus der sprachkritischen Notwendigkeit einer intelligiblen (Neu)Schöpfung des strukturellen Objekts. Während für Baudrillard dieses Simulacrum in der Simulation zu einem gesellschaftlichen Zustand der Auflösung von Werten in formaler Differenz wird, wird es gerade darin bei Derrida und Deleuze zu einer Eröffnung von Differenzialität und Enthierarchisierung bzw. zu einem Erzeugungsprinzip differenzieller Synthesen im Sinne eines positiven Nihilismus.

Die Philosophie des Mythos im 20. Jahrhundert in der Gestalt Cassirers und Lévi-Strauss' entwickelt durchaus ein tiefgreifendes Verständnis des Mythos, das den Gedanken eines *mythischen Bewusstseins* entwickelt und den Versuch unternimmt, dessen Logos im Gedanken einer strukturellen oder genealogischen Einheit des menschlichen Geistes zu ergründen. Beide Denksysteme auf ihre Art entwickeln den wichtigen Ansatz der Begründungsfunktion, der den Mythosbegriff dem modernen Bewusstsein eröffnet.

Zentraler Orientierungspunkt ist hingegen das Mythosverständnis, das Roland Barthes in essayistischer Auseinandersetzung mit der Alltagskultur entwickelt hat. Es unterscheidet sich von dem der Philosophie des Mythos dadurch, dass es weder in holistischer noch in teleologischer Hinsicht auf Wahrheit oder Sinn zentriert ist. Die *Wahrheit* erweist sich als ideologisch strukturierter Wert und der Sinn als lediglich denotative Ressource der mythischen parasitären Konnotation. Dieser Mythosbegriff knüpft unmittelbar an den Begriff des Simulacrums, was sich auch in der Neubewertung des Objekts aufgrund seiner schöpferischen Neukombination im strukturellen Sinn zeigt. Barthes stellt ein semiologisches Modell auf, in dem der Mythos strukturell eine *Form* ist, die einen vorhandenen *Sinn* über den assoziativ weit gespannten mythologischen Begriff neu bedeutet. Der Mythos ist für Barthes buchstäblich reaktionärer Natur, insofern seine Intention darin besteht, das zu einer *Natur* zu verfestigen, was sich eigentlich als kulturell und historisch erweist. Dennoch besitzt der Mythos das poetische Moment seiner Sprachschöpfung und ist wesentlicher Aspekt des menschlichen Weltumgangs. Eine Erweiterung dieses Gedankens und des semiologischen Modells ergibt sich aus den späteren Arbeiten Barthes und deren Zuspitzung des Problems der fotografischen Bedeutung, die einen weiteren Zugang auf die Frage der Mythizität eröffnen. Die *Mythifikation* wird zum Begriff des *Etwas-wird-zum-Mythos*.

Ihre Phänomenologie ist anhand einer Lektüre der medialen Repräsentationen des Lebens von Gunter Sachs innerhalb der Publikumszeitschriften seiner Zeit versucht, in denen sich vorrangig sein Leben dem Leser eröffnet. *Lektüre* heißt dabei, innerhalb der *Textur* der Zeugnisse, Merkmale der Mythifikation zu isolieren und mythographisch zu rekonstituieren.

ren. Dabei konzentriert sich die Arbeit auf wenige Versatzstücke und legt ihren Fokus vor allem auf den Mythos des *Playboys*. Leitend bei der Lektüre sind die zwischen der Theorie des Simulacrums und Barthes entwickelten Momente der Mythizität zwischen Formschöpfung und Affizierung, die sich unmittelbar in einen Zusammenhang mit dem Fiktionsraum narrativer Identität bei Ricœur bringen lassen. Die Arbeit am Mythos bestätigt, dass die Phänomenalität der Mythizität nicht in ihrer reinen semiologischen Funktion einzuholen ist. *Bedeutet* wird der *Playboy Sachs* in der konnotativen Bemächtigung des Objekts und seiner Sprache. Dieser Prozess ist allerdings nicht rein formal, sondern vollzieht sich in einem hochkomplexen Wechselspiel zwischen *Mythostext* und Betrachter/Leser, der selbst je wiederum in einem kulturellen, sozialen Verständnishorizont eingebunden ist, welcher als Konstitutionsmoment mitgedacht werden muss. Dadurch werden unabhängig der Textintention die Mythifizierungsprozesse erheblich beeinflusst. Bereits die Komposition des Texts selbst verfügt über solche narrative Störmomente, wenn sich der *Akteur* der Handlung tendenziell der Fassbarkeit entzieht oder die fotografische Objektsprache die Identifikation erschwert. Die Notwendigkeit seiner unentwegten Herstellung scheint ebenso in der Natur des Mythos zu liegen wie die Eigenheit, sich einem eindeutigen Zugriff permanent zu entziehen. Dieses ist einerseits in Barthes' Mythosbegriff angelegt, der formal darauf abzielt, dass alles potenziell mythisch sein kann, andererseits unterschlägt er darin das Moment der *Ergreifung*. Die Auseinandersetzung mit Sachs zeigt, dass es nicht nur die Natur per se ist, auf die sich das Begehren des Mythos richtet, sondern auch dessen selbstbezogener Ausdruck eines kulturellen, gesellschaftlichen *Werts*. Die Mythifikation ist in dieser Konstellation immer auch Selbstschöpfung und prägt sich in einer weitgehenden Kontrolle Sachs' über seine mediale Inszenierung aus. Der Mythos selbst nimmt sein Gegenüber gefangen, wobei die Wirksamkeit an die Funktion dieser Inszenierung gebunden bleibt. Destabilisierende Faktoren liegen sowohl auf der Seite des äußeren kulturellen und gesellschaftlichen Wandels, aus dem heraus die Mythizität schlicht unverständlich werden kann, der *Playboy* erscheint mit modernen Geschlechterrollen nicht ohne Weiteres vereinbar, als auch auf Seiten der formalen Konstitution der Mythizität; entgleitet die Macht

über die öffentliche Inszenierung, offenbart sich allzu leicht die ungeschminkte Pseudonatur des Mythos.

Wie diese Arbeit erst vorsichtig beginnt, ein Verständnis des Phänomens der Mythifikation und des modernen Mythos zu entwickeln, ist sie in jeglicher Hinsicht unabgeschlossen. Auf der einen Seite steht die Wiedereinbettung in den philosophischen Diskurs unter der Fragestellung der Relevanz, insbesondere auch für eine allgemeine Theorie des modernen Mythos, auf der anderen Seite die überdisziplinäre Fortsetzung der mythographischen Arbeit, die Verfeinerung ihrer Mittel und die Wiederaufnahme der Arbeit am Mythos, an *diesem* Mythos, den es zu *schreiben* gilt. Was hier an wenigen exemplarischen Versatzstücken erprobt ist, erreicht nur einen Bruchteil des *Mythostextes*, der sich auch im Filmischen bis hin zur erinnernden Erzählung von Familie, Freunden und Zeitzeugen erstreckt. Das alles ist Teil des Mythos.

7. Quellenverzeichnis

ADORNO, THEODOR W.: Ästhetische Theorie. Hrsg. von Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann, 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 2), 1989.

ANGEHRN, EMIL: Die Überwindung des Chaos, Zur Philosophie des Mythos, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1271), 1996.

ARISTOTELES: Poetik. Übers. und erl. von Arbogast Schmitt, Darmstadt: Wiss. Buchges.; Berlin: Akademie (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 5), 2008.

ARNAULD, ANTOINE U. NICOLE, PIERRE: Die Logik oder Die Kunst des Denkens. Übers. u. eingeleitet von Christos Axelos, 2. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994.

ASSMANN, ALEIDA U. JAN: Mythos. In: Hubert Cancik u.a. (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 4, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1998, S. 179–200.

BARDOT, BRIGITTE: B. B. Memoiren. Übers. von Eliane Hagedorn u. a., genehmigte Ausg., Köln: H+L, 2000.

BARTHES, ROLAND: Mythologies. Paris: Seuil, 1957.

BARTHES, ROLAND: Mythologies. Édition illustré, établie par Jacqueline Guittard, Paris : Seuil, 2010.

BARTHES, ROLAND: Mythen des Alltags. Übers. von Helmut Scheffel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 92), 1964.

BARTHES, ROLAND: Mythen des Alltags. Vollständige Ausgabe, übers. von Horst Brühmann, Berlin: Suhrkamp, 2010.

BARTHES, ROLAND: Die Imagination des Zeichens (1962). In: Ders.: Am Nullpunkt der Literatur. Literatur und Geschichte. Kritik und Wahrheit. Übers. von Helmut Scheffel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 2471), 2006. S. 94–100.

BARTHES, ROLAND: Die Strukturalistische Tätigkeit (1963). In: Günther Schiwy: Der französische Strukturalismus. Mode, Methode, Ideologie, mit einem Textanhang, Hamburg: Rowohlt, 1969, S. 153–158.

BARTHES, ROLAND: Elemente der Semiologie. Übers. Von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Syndikat, 1979.

BARTHES, ROLAND: Sade Fourier Loyola. Übers. von Maren Sell u. Jürgen Hoch, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 585), 1986.

BARTHES, ROLAND: Das semiologische Abenteuer. Übers. von Dieter Hornig, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 1441), 1988.

BARTHES, ROLAND: Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie, übers. von Dietrich Leube, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch, Bd. 1642), 1989.

BARTHES, ROLAND: Die Körnung der Stimme. Interviews 1962–1980, übers. von Agnès Bucaille-Euler, Birgit Spielmann u. Gerhard Mahlberg, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 2278), 2002.

BARTHES, ROLAND: Das Neutrum. Vorlesungen am Collège de France, 1977–1978, hrsg. von Eric Marty, Texterstellung, Anmerkungen und Vorwort von Thomas Clerc, übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 2377), 2005.

BARTHES, ROLAND: Das Rauschen der Sprache. Kritische Essays IV, übers. von Dieter Hornig, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 1695), 2006.

BARTHES, ROLAND: Die Sprache der Mode. Übers. von Horst Brühmann, 8. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 1318), 2010.

BARTHES, ROLAND: Über mich selbst. Übers. von Jürgen Hoch, Berlin: Matthes & Seitz, 2010.

BARTHES, ROLAND: Die Lust am Text. Übers. und kommentiert von Ottmar Ette, Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp Studienbibliothek, Bd. 19), 2010.

BARTHES, ROLAND: S/Z. Übers. von Jürgen Hoch, 6. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 687), 2012.

BARTHES, ROLAND: Der Eiffelturm. Mit zeitgenössischen Abbildungen, übers. von Helmut Scheffel, Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch, Bd. 4632), 2015.

BARTHES, ROLAND: Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III, übers. von Dieter Hornig, 8. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 1367; Neue Folge, Bd. 367), 2015.

BAUDRILLARD, JEAN: Agonie des Realen. Übers. von Lothar Kurzawa u. Volker Schaefer, Berlin: Merve, 1978.

BAUDRILLARD, JEAN: Der symbolische Tausch und der Tod. Übers. von Gerd Bergfleth, Gabriele Ricke u. Ronald Voullié, München: Matthes & Seitz, 1982.

BAUDRILLARD, JEAN: Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen, übers. von Josep Garzuly, mit einem Nachw. Von Florian Rötzer, Frankfurt a. M. / New York: Campus, 2001.

BENJAMIN, WALTER: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: Ders.: Gesammelte Schriften I. Hrsg. Von Rolf Tiedemann u. Hermann Schwepphäuser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 931), 1991, S. 431–508.

BENVENISTE, ÉMILE: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft. Übers. von Wilhelm Bolle, München: List (List Taschenbücher der Wissenschaft: Linguistik, Bd. 1428), 1974, S. 61–68.

BLUMENBERG, HANS: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

BLUMENBERG, HANS: Arbeit am Mythos. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

BLUMENBERG, HANS: Höhlenausgänge. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

BORGES, JORGE LUIS: Die unendliche Bibliothek. Erzählungen, Essays, Gedichte, hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Alberto Manguel, übers. von Gisbert Haefs u. a., Frankfurt a. M.: Fischer, 1989.

BOURDIEU, PIERRE: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, 3. Aufl., übers. von Bernd Schwibs u. Achim Russer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 658), 1989.

BOURDIEU, PIERRE: Über den Staat. Vorlesungen am Collège de France, 1989–1992, hrsg. von Patrick Champagne u. a., übers. von Horst Brühmann und Petra Willim, Berlin: Suhrkamp, 2014.

BRINKER, KLAUS: Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden, bearb. von Sandra Ausborn-Brinker, 7. Aufl., Berlin: Erich Schmidt (Grundlagen der Germanistik, Bd. 29), 2010.

BUCH, ROBERT: Höhle. In: Ders. u. Daniel Weidner (Hrsg.): Blumemberg lesen. Ein Glossar, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 2103), 2014, S. 115–130, hier S. 115.

CASSIRER, ERNST: Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens, Frankfurt a. M.: Fischer, 1985.

CASSIRER, ERNST: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. 8. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994.

CASSIRER, ERNST: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil, Die Sprache, 10. unveränd. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994.

CASSIRER, ERNST: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil, Phänomenologie der Erkenntnis, 10. unveränd. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994.

CASSIRER, ERNST: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil, Das mythische Denken, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, Bd. 608), 2010.

CULLER, JONATHAN: Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Rowohlts Enzyklopädie, Bd. 474), 1988.

CÜRSGEN, DIRK: Letztbegründung der Geschichte. Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung, Berlin: epubli, 2017.

DE BAECQUE, ANTOINE: Godard. Biographie. Paris: Grasset, 2010.

DE MAN, PAUL: Allegorien des Lesens. Übers. von Werner Hamacher u. Peter Krumme, mit einer Einl. von Werner Hamacher, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 1357), 1988.

DE MAN, PAUL: Roland Barthes and the Limits of Structuralism. In: Burt, E. S. u. Vanpée, Janie (Hrsg.): Reading the Archive: On Texts and Institutions. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press (Yale French studies, 77), 1990, S. 177–190.

DE SAUSSURE, FERDINAND: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Hrsg. von Charles Bally u. Albert Sechehaye unter Mitwirkung von Albert Riedlinger, übers. von Herman Lommel, 2. Auflage mit neuem Register und Nachwort von Peter v. Polenz, Berlin: De Gruyter, 1967.

DE SAUSSURE, FERDINAND: Linguistik und Semiologie. Notizen aus dem Nachlaß, Texte, Briefe und Dokumente, gesammelt, übers. und eingeleit. von Johannes Fehr, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1650), 2003.

DEBATIN, BERNHARD: Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung, Berlin / New York: de Gruyter (Grundlagen der Kommunikation und Kognition), 1995.

DELEUZE, GILLES: Der Mensch, eine zweifelhafte Existenz. In: Ders. und Michel Foucault: Der Faden ist gerissen. Übers. von Walter Seitter u. Ulrich Raulf, Berlin: Merve, 1977.

DELEUZE, GILLES: Nietzsche und die Philosophie. Übers. von Bernd Schwibs, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt (eva-Taschenbuch, Bd. 70), 1991.

DELEUZE, GILLES: Differenz und Wiederholung. Übers. von Joseph Vogl, München: Fink, 1992.

DELEUZE, GILLES: Logik des Sinns. Übers. von Bernhard Dieckmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 1707), 1993.

DERRIDA, JACQUES: Die Schrift und die Differenz. Übers. von Rodolphe Gasché u. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972.

DERRIDA, JACQUES: Randgänge der Philosophie. Hrsg. von Peter Engelmann, übers. von Gerhard Ahrens, Wien: Passagen, 1988.

DERRIDA, JACQUES: Dissemination. Übers. von Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen, 1995.

DERRIDA, JACQUES: Grammatologie. Übers. von Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler, 7. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 417), 1998.

DERRIDA, JACQUES: Limited Inc. Übers. von Werner Rappl u. Dagmar Travner, hrsg. von Peter Engelmann, Wien: Passagen, 2001.

DICK, MARCUS: Welt, Struktur, Denken. Philosophische Untersuchungen zu Claude Lévi-Strauss, Würzburg: Königshausen & Neumann (Epistema, Bd. 461), 2009.

DORNHEIM, ANDREAS: Sachs. Mobilität und Motorisierung, Eine Unternehmensgeschichte, Hamburg: Hoffmann und Campe, 2015.

DOSSE, FRANÇOIS: Geschichte des Strukturalismus. Band 1, Das Feld des Zeichens, 1945–1966, übers. von Stefan Barmann, Hamburg: Junius, 1996.

ECO, UMBERTO: Die Rolle des Lesers (1979). In: Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen, hrsg. von Michael Franz u. Stefan Richter, Leipzig: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 1285), 1989, S. 190–245.

ECO, UMBERTO: Semiotik und Philosophie der Sprache. Übers. von Christiane Trabant-Rommel u. Jürgen Trabant, München: Fink (Supplemente, Bd. 4), 1985.

ECO, UMBERTO: Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur, übers. von Max Looser, Frankfurt a. M.: Fischer (Fischer Wissenschaft, Bd. 1480), 1987.

ECO, UMBERTO: Die Grenzen der Interpretation. Übers. von Günter Memmert, München/Wien: Hanser, 1992.

ECO, UMBERTO: Einführung in die Semiotik. Bearb. von Jürgen Trabant, 8. unveränd. Auflage, München: Fink, 1994.

ETTE, OTTMAR: Roland Barthes. Eine intellektuelle Biographie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 2077), 1998.

FAYE, JEAN PIERRE: Totalitäre Sprachen. Kritik der narrativen Vernunft, Kritik der narrativen Ökonomie, Bd. I und II, Frankfurt a. M., Berlin, Wien: Ullstein, 1977.

FAYE, JEAN PIERRE: Theorie der Erzählung. Einführung in die »totalitären Sprachen«, Kritik der narrativen Vernunft, Kritik der narrativen Ökonomie, übers. von Jürgen Hoch, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.

FIETZ, RUDOLF: Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.

FISCHER, PETER: Philosophie der Technik. Eine Einführung, München: Fink, 2004.

FOUCAULT, MICHEL: Die Archäologie des Wissens. Übers. von Ulrich Köppen, 16. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 356), 1981.

FOUCAULT, MICHEL: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, 7. Aufl., übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 96), 1988.

FOUCAULT, MICHEL: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band 1, 1954–1969, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, übers. von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

FRANK, MANFRED: Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 317), 1980.

FRANK, MANFRED: Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Teil 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.

FRANK, MANFRED: Was ist Neostukturalismus? Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 1203; Neue Folge, Bd. 203), 1984.

FUCHS, JOHN ANDREAS U. NEUMANN, MICHAEL (Hrsg.): Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination, Bd. 7, Moderne, Regensburg: Pustet, 2009.

GADAMER, HANS-GEORG: Der ›eminente‹ Text und seine Wahrheit (1986). In: Ders.: Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage, Tübingen: Mohr Siebeck (Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Bd. 8), 1999, S. 286–295.

GADAMER, HANS-GEORG: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 6. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck (Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Bd. 1), 1990.

GADAMER, HANS-GEORG: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register, 2. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck (Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Bd. 2), 1993.

GALOUYE, DANIEL F.: Simulacron-3. New York: Bentam, 1964.

GEBAUER, GUNTER UND WULF, CHRISTOPH: Mimesis. Kunst – Kultur – Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Rowohlts Enzyklopädie, Bd. 497), 1992.

GRÄTZEL, STEPHAN: Die Masken des Dionysos. Vorlesungen zu „Philosophie und Mythologie“, hrsg. von Joachim Heil, Astrid Schollenberger u. Bastian Zimmermann, London: Turnshare, 2005.

GREENBLATT, STEPHEN: Die Geschichte von Adam und Eva. Der mächtigste Mythos der Menschheit, übers. von Klaus Binder, München: Siedler, 2018, S. 250 ff.

GREIERT, ANDREAS: Interpretation, Macht, Geschichte. Nietzsche für Historiker, in: Volker Gerhardt u. Renate Reschke (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Geschichte, Affekte, Medien, Berlin: Akademie-Verlag, 2008, S. 79–94.

GREIMAS, ALGIRDAS JULIEN: Strukturele Semantik. Methodologische Untersuchungen, übers. von Jens Ihwe, Braunschweig: Vieweg + Sohn (Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie, Bd. 4), 1971.

GROYS, BORIS: Gesamtkunstwerk Stalin. Die gespaltene Kultur in der Sowjetunion, übers. von Gabriele Leupold, München/Wien: Hanser, 1988.

HAAS, CLAUDE: Impfung und Gegengift. Die Toxikologie der Kritik in Roland Barthes' *Mythen des Alltags* und Theodor W. Adornos *Minima Moralia*, in: Mona Körte u. Anne-Kathrin Reulecke (Hrsg.): *Mythen des Alltags – Mythologies*. Roland Barthes' Klassiker der Kulturwissenschaften, Berlin: Kadmos, 2014, S. 97–114.

HALFWASSEN, JENS: Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart: Teubner, 1992.

HEIDEGGER, MARTIN: Nietzsche II. 7. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008, S. 177; vgl. Walter Schweidler: Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Metaphysik, Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.

HESSE, MARY: Models and Analogies in Science. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966.

HJELMSLEV, LOUIS: Prolegomena zu einer Sprachtheorie. Übers. Von Rudi Keller, Ursula Scharf u. Georg Stötzel, München: Max Hueber (Linguistische Reihe, Bd. 9), 1974.

HORKHEIMER, MAX U. ADORNO, THEODOR W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M.: Fischer, 2003.

HÜBNER, KURT: Die Wahrheit des Mythos. Freiburg i. Br.: Alber, 2011.

HÜPPAUF, BERND: Mythisches Denken und Krisen der deutschen Literatur und Gesellschaft. In: Karl Heinz Bohrer (Hrsg.): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 144), 1983.

IMHASLY, BERNARD, MARFURT, BERNHARD U. PORTMANN, PAUL: Konzepte der Linguistik. Eine Einführung, Wiesbaden: Atenaion (Studienbücher zur Linguistik und Literaturwissenschaft, Bd. 9), 1979.

JAMME, CHRISTOPH: Gott an hat ein Gewand. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

JAUB, HANS ROBERT: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.

JURANVILLE, ALAIN: Lacan und die Philosophie. Übers. von Hans-Dieter Gondek, München: Boer, 1990.

KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft. Unveränderter Neudruck der von Raymund Schmidt besorgten Ausgabe (nach der zweiten durchgesehenen Auflage von 1930), Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, Bd. 37a), 1956.

KLOSSOWSKI, PIERRE u. a.: Circulus vitiosus. In: Maurice de Gandillac et Bernard Pautrat (Hrsg.): Nietzsche aujourd'hui? 10/18, 1. Intensités, Union Générale d'Éditions: 1973, S. 91–103.

KLOSSOWSKI, PIERRE: Die Ähnlichkeit (La ressemblance). Übers. von Walter Seitter, Bern/Berlin: Gachnang & Springer, 1986.

KLOSSOWSKI, PIERRE: Nietzsche und der Circulus vitiosus deus. Mit einem Supplement und einem Nachwort von Gerd Bergfleth, übers. von Ronald Vouillé, München: Matthes & Seitz (Batterien, Bd. 24 vielm. 29), 1986.

KOBUSCH, THEO: Die Wiederkehr des Mythos. Zur Funktion des Mythos in Platons Denken und in der Philosophie der Gegenwart. In: Markus Janka (Hrsg.): Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen, Darmstadt: Wiss. Buchges., 2002, S. 44–57.

KOLSTER, WEDIG: *Metaphysik und Metaphysisches: Ist Metaphysik an ihr Ende gelangt?* Würzburg: Ergon, 2017.

KRISTEVA, JULIA: *Die Revolution der poetischen Sprache*. Übers. u. mit Einl. versehen von Reinold Werner, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 949), 1978.

KROIS, JOHN MICHAEL: *Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer*. In: Hans Poser (Hrsg.): *Philosophie und Mythos. ein Kolloquium*. Berlin/New York: De Gruyter, 1979, S. 199–217.

LACAN, JACQUES: *Der Individualmythos des Neurotikers*. Hergest. von Jacques Alain Miller, übers. von Lucienne Demoisy und Christiane Schrübbers, in: *Der Wunderblock. Zeitschrift für Psychoanalyse*, Bd. 5/6 (1980), hrsg. von Norbert Haas u. a., Berlin: Der Wunderblock, S. 50–68.

LACAN, JACQUES: *Schriften II. Vollständiger Text*, übers. von Hans-Dieter Gondek, Berlin/Wien: Turia + Kant, 2015.

LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE: *Der Umweg*. In: Werner Hamacher (Hrsg.): *Nietzsche aus Frankreich*. Frankfurt a. M.: Ullstein, 1986, S. 75–104.

LEGRAND, GERARD: *Brigitte Bardot*. In: Jean-Loup Passek: *Dictionnaire du cinéma*. Paris: Larousse, 1995, S. 164–165.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE: *Strukturelle Anthropologie*. Übers. von Hans Naumann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch, Bd. 15), 1972.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE: *Das wilde Denken*. Übers. von Hans Naumann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 14), 1973.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE: *Mythologica IV. Der nackte Mensch*, Bd. 2, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE: *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 167), 1976.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE: *Das Ende des Totemismus*. Übers. von Hans Naumann, 6. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 128), 1987.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE U. ERIBON, DIDIER: Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen, übers. von Hans-Horst Henschen, Frankfurt a. M.: Fischer, 1989.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE: Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge, Gespräche mit Claude Lévi-Strauss, einm. Sonderausg., übers. von Peter Aschner u. a., hrsg. von Adalbert Reif, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 3323), 1996.

Lotman, Jurij M.: Die Struktur literarischer Texte. 2. Aufl., übers. von Rolf-Dietrich Keil, München: Fink, 1981.

LUKREZ, Titus Lucretius Carus: De rerum natura. Welt aus Atomen. Lateinisch/Deutsch, hrsg., übers. und mit einem Nachw. von Karl Büchner, Stuttgart: Reclam, 2008.

MALLARME, STEPHANE: Divagations. Hrsg. von Eugène Fasquelle, Paris: Charpentier, 1897.

MCLUHAN, MARSHALL: Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters, übers. von Max Nänny, Düsseldorf/ Wien: Econ, 1968.

MERLEAU-PONTY, MAURICE: Phänomenologie der Wahrnehmung. Übers. u. eingeführt durch eine Vorrede von Rudolf Boehm, Berlin: De Gruyter (Phänomenologisch-psychologische Forschungen, Bd. 7), 1966.

NESTLE, WILHELM: Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart: Kröner, 1942.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Die Geburt der Tragödie u. a. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. 1, hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, 2. durchges. Aufl., München: dtv; Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Menschliches, Allzumenschliches I und II. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. 2, hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, 2. durchges. Aufl., München: dtv; Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. 3, hrsg. von Giorgio Colli u.azzino Montinari, 2. durchges. Aufl., München: dtv; Berlin / New York: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Der Fall Wagner u. a. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. 6, hrsg. von Giorgio Colli u.azzino Montinari, 2. durchges. Aufl., München: dtv; Berlin / New York: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachgelassene Fragmente 1869–1874. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. 7, hrsg. von Giorgio Colli u.azzino Montinari, 2. durchges. Aufl., München: dtv; Berlin / New York: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachgelassene Fragmente 1880–1882. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. 9, hrsg. von Giorgio Colli u.azzino Montinari, 2. durchges. Aufl., München: dtv; Berlin / New York: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachgelassene Fragmente 1884–1885. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. 11, hrsg. von Giorgio Colli u.azzino Montinari, 2. durchges. Aufl., München: dtv; Berlin / New York: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachgelassene Fragmente 1885–1887. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. 12, hrsg. von Giorgio Colli u.azzino Montinari, 2. durchges. Aufl., München: dtv; Berlin / New York: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachgelassene Fragmente 1887–1889. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. 13, hrsg. von Giorgio Colli u.azzino Montinari, 2. durchges. Aufl., München: dtv; Berlin / New York: de Gruyter, 1988.

NÜNNING, ANSGAR (Hrsg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 4. Aufl., Stuttgart/Weimar: Metzler, 2008.

OPASCHOWSKI, HORST W.: Psychologie und Soziologie der Freizeit. Opladen: Leske u. Budrich, 1988.

PETERSEN, JENS: Mussolini: Wirklichkeit und Mythos eines Diktators. In: Karl Heinz Bohrer (Hrsg.): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer

Rekonstruktion, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, Bd. 144), 1983.

PLATON: Sämtliche Werke. Bd. 2, Lysis u. a., auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter F. Otto, Ernesto Grassi u. Gert Plömbeck, neu hrsg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Rowohlts Enzyklopädie, Bd. 562), 1994.

POLLARD, MALCOM CHARLES: The Novels of Philippe Sollers. Narrative and the Visual, Amsterdam/Atlanta: Rodopi (Faux titre, Bd. 90), 1994.

POSER, HANS: Mythos und Vernunft. Zum Mythenverständnis der Aufklärung. In: Ders. (Hrsg.): Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin / New York: De Gruyter, 1979.

PRIESTER, KARIN: Umrisse des populistischen Narrativs als Identitätspolitik. In: Michael Müller u. Jørn Precht (Hrsg.): Narrative des Populismus. Erzählmuster und strukturen populistischer Politik. Wiesbaden: Springer 2019, S. 11–25.

PROUST, MARCEL: Im Schatten junger Mädchenblüte. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Bd 2, übers. von Eva Rechel-Mertens, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch, Bd. 3642), 2004.

RICŒUR, PAUL: Structure et herméneutique. In : Esprit, November 1963, S. 596–627.

RICŒUR, PAUL u. JÜNGEL, EBERHARD: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München: Kaiser, 1974.

RICŒUR, PAUL: La Métaphore vive. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

RICŒUR, PAUL: Die lebendige Metapher. Übers. von Rainer Rochlitz, München: Wilhelm Fink (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, Bd. 12), 1986.

RICŒUR, PAUL: Zeit und Erzählung. Bd. I, Zeit und historische Erzählung, übers. von Rainer Rochlitz, München: Wilhelm Fink (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, Bd. 18/I), 1988.

RICŒUR, PAUL: Zeit und Erzählung. Bd. II, Zeit und literarische Erzählung, übers. von Rainer Rochlitz, München: Wilhelm Fink (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, Bd. 18/II), 1989.

RICŒUR, PAUL: Zeit und Erzählung. Bd. III, Die erzählte Zeit, übers. von Andreas Knop, München: Wilhelm Fink (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, Bd. 18/III), 1991.

RICŒUR, PAUL: Eine intellektuelle Autobiographie (1995). Übers. von Jérôme Jaminet u. Peter Welsen, in: Paul Ricœur: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), hrsg. von Peter Welsen, Hamburg: Meiner, 2005, S. 3–78.

RICŒUR, PAUL: Das Selbst als ein Anderer. Übers. von Jean Greisch u. a., München: Fink (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, Bd. 26), 1996.

RÖMER, INGA: Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur. Heidelberg u. a.: Springer (Phaenomenologica, Bd. 196), 2010.

ROTT, WILFRIED: Das süße Leben der Playboys. Geschichte einer Kultfigur, Berlin: FAB, 1998.

ROTT, WILFRIED: Sachs. Unternehmer, Playboys, Millionäre, Eine Geschichte von Vätern und Söhnen, München: Blessing, 2005.

RÖTTGES, HEINZ: Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung. Berlin / New York: De Gruyter, 1972.

RUDOLPH, ENNO: Politische Mythen als Kulturphänomene nach Ernst Cassirer. In: Ders. u. Bernd-Olaf Küppers (Hrsg.): Kulturkritik nach Ernst Cassirer. Hamburg: Meiner, 1995, S. 143–158.

SACHS, GUNTER: Die Akte Astrologie. Wissenschaftlicher Nachweis eines Zusammenhangs zwischen den Sternzeichen und dem menschlichen Verhalten, München: Goldmann, 1997.

SACHS, GUNTER: Mein Leben. München: Piper, 2005.

SAILER-WLASITS, PAUL: Hermeneutik des Mythos. Philosophie der Mythologie zwischen Lógos und Léxis. Wien-Klosterneuburg: Ed. Va Bene, 2007.

SALAUARDA, JÖRG: Mythos bei Nietzsche. In: Hans Poser (Hrsg.): Philosophie und Mythos. ein Kolloquium. Berlin/New York: De Gruyter, 1979, S. 174–198.

SAMOYAUULT, TIPHAINE: Roland Barthes. Die Biographie, übers. von Marie Hoffmann-Dartevelle u. Lis Künzli, Berlin: Suhrkamp, 2015.

SARTER, PETER: Venedigbilder. Der Venedigmythos und die zeitgenössischen Venedigbilder in der Literatur, Frankfurt a. M.: Materialis, 1992.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH: Philosophie der Mythologie. In drei Vorlesungsnachschriften, 1837/1842, hrsg. von Klaus Vieweg u. Christian Danz unter Mitw. von Georgia Apostolopoulou, München: Fink, 1996.

SCHEFER, CHRISTINA: Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos, St. Augustin: Academia, 1996.

SCHUBERT, ANDREAS: Platon: Der Staat. Paderbon u. a.: Schöningh, 1995.

SCHWEIDLER, WALTER: Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Metaphysik, Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.

SHAPIRO, GARY: Archeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying. Chicago, London: University of Chicago Press, 2003.

SIMMEL, GEORG: Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918. Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Gesamtausgabe, Bd. 12), 2001.

SNELL, BRUNO: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, 5. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

SOLLERS, PHILIPPE: Le Parc. Paris: Éditions du Seuil, 1961.

SOLLERS, PHILIPPE: Der Park. Übers. von Elisabeth Schneider, Frankfurt a. M.: Fischer, 1963.

STUPPNER, IVAN: Formen der Einsamkeit bei Friedrich Nietzsche. Marburg: Tectum (Reihe Philosophie, Bd. 16), 2011.

TEPE, PETER: Mythos & Literatur. Aufbau einer literaturwissenschaftlichen Mythosforschung. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.

THURY, EVA M.: Lucretiu's Poem as a Simulacrum of the Rerum Natura (1987). In: The American Journal of Philology. Vol. 108, No. 2 (Summer 1987), Baltimore: Johns Hopkins Univ. Pr., S. 270–294.

TOMBERG, MARKUS: Der Begriff von Mythos und Wissenschaft bei Ernst Cassirer und Kurt Hübner. Münster: Lit, 1996.

TRAPP, FRITHJOF (Hrsg.) u. a.: Handbuch des deutschsprachigen Exiltheaters 1933–1945, Biographisches Lexikon der Theaterkünstler, Teilband 1, A–K. München: Saur, 1999.

WELTER, RÜDIGER: Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt, München: Fink, 1986.

WILDEN, ANTHONY: System and Structure. Essays in Communication and Exchange. 2. Aufl. New York: Tavistock, 1980.

WODIANKA, STEPHANIE U. EBERT, JULIANE (Hrsg.): Metzler Lexikon moderner Mythen. Figuren, Konzepte, Ereignisse, mit 32 Abbildungen, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2014.

WUNENBURGER, JEAN-JACQUES: Mytho-phorie: Formes et transformations du mythe. In: Religilogiques, Nr. 10, Herbst 1994, S. 49–70.

Filme:

GODARD, JEAN-LUC: Masculin, féminin: 15 faits précis. F 1966.

KAMMERTÖNS, HANNIS-BRUNO U. WECH, MICHAEL: Gunter Sachs. Der Lebenskünstler, D 2013.

NICOLAI, JENS U. SIERING, KAY: Der Gentleman Playboy. D 2013.

ORTF (Collection: Panorama): La révolution Brigitte Bardot. 12.05.1967, <https://fresques.ina.fr/festival-de-cannes-fr/fiche-media/Cannes00114/la-revolution-brigitte-bardot.html>, abgerufen am 26.04.2019.

Publikumspublikationen:

Die nachfolgenden Quellen sind geordnet in der Chronologie ihrer Publikation. Unbekannte Autorenschaft ist mit *o. V.* vermerkt.

o. V.: Ein Playboy, der keiner ist. In: Star Revue, Nr. 19, September 1960, S. 6–11.

BETZLER, HANNES: Das süße Leben im Schnee. In: Bunte, Nr. 4, Januar 1961, o. S.

JETTER, HARTMUT: Sachs-Appeal. In: Stern, Nr. 20, Mai 1961, S. 42–49.

o. V.: Gunter Sachs. Die beste Partie, in: Spiegel, Nr. 39, September 1962, S. 48–57.

o.V.: Was ist schon dran an mir? In: Quick, Nr. 37, September 1962, S. 16–20 u. 80; Nr. 38, September 1962, S. 65–71; Nr. 39. September 1962, S. 22–28; Nr. 40, Oktober 1962, S. 16–25; Nr. 41, Oktober 1962, S. 46–53; Nr. 42, Oktober 1962, S. 3 u. 48–54.

o. V.: Lieber Reich, aber glücklich. In: Quick, Nr. 40, Oktober 1962, S.16–25.

ANDERSON, MARGARET: Portifirio Rubirosa Death Leaves Playboy Leadership to German Gunter Sachs. In: The Flint Journal, D105,422, 14. Juli 1965, o. S.

PABST, FLORENTINE U. BOCKELMANN, WERNER: Die blonden Giraffen des Gunter Sachs. In: Stern, Nr. 24, Juni 1966, S. 34–39.

o. V.: Ich bete ihn an. In: Stern, Nr. 31, Juli 1966, S. 26–30.

GRAZIANI, GILBERT: La nouvelle Brigitte. In: Paris Match, Nr. 901, Juli 1966, o. S.

GIQUEL, BERNARD: Monsieur et madame Sachs. Les seules photos du mariage de Brigitte Bardot. In: Paris Match, Nr. 902, Juli 1966, o. S.

HUBER, ANTON: Der teutonische Playboy. In: Die Zeit, 22.07.1966.

SALGUES, YVES: Brigitte et Gunther. L'amour au pas de course, in: Jours de France, Nr. 611, Juli 1966, S. 30–33.

HOUPPERTZ, ALBERT: Hochzeitsreise ins Paradies, In: Bunte Österreich, Nr. 35, August 1966, S. 34–43.

o. V.: Brigitte et Gunther: Un couple heureux. In: Jours de France, Nr. 615, August 1966, o. S.

o. V.: So ist das mit Brigitte Bardot. In: Stern, Nr. 35, August 1966, S. 30–40.

o. V.: Gunter Sachs: Ich ziehe alle schicken jungen Frauen an. In: Constanze, Nr. 49, November 1966, S. 16–21.

o. V.: Le new-look romaine de Brigitte. In : *Marie Claire*, Juli 1967, o. S.

WOLF, ERICH W.: Die Playboy-Zeiten sind vorbei. In: Bunte, Nr. 31, Juli 1967, S. 28–49.

O. V.: Die Playboy-Masche. Sie arbeiten nichts und tanzen mit Soraya. In: Vital, Bern, August 1967, S. 14–19.

O. V.: Sachs-Kunstaussstellung mit Happening. In: Solinger Tagblatt (AP), 08.09.1967.

O. V.: Kunstmäzen. In: Westfälische Rundschau Dortmund, 8.09.1967.

COLBERG, KLAUS: Playboy mit Kunstsinn und Takt. In: Heilbronner Stimme, 09.09.1967.

O. V.: Brigitte Bardot möchte Deutsche werden. In: Abendzeitung München, 09.09.1967.

O. V.: BB will Deutsche werden. In: Wetzlarer Neue Zeitung, 09.09.1967.

SCHMIKDT-POLETZ, CARL: Himbeerfarbenes Happening mit Gunter Sachs und BB. In: Oberbayerisches Volksblatt, Penzberger Merkur, Tegernsee-Zeitung, Tölzer Kurier, 11.09.1967.

STRELOW, HANS: Die andere Seite des Playboys. In: Bergische Morgenpost; Rheinische Post, 11.09.1967.

O. V.: Bissel was Fesches. In: Der Spiegel, Nr. 38, September 1967, S. 173–174.

VON MAYDELL, PETER: Die Gunter-Sachs-Story. Große Sprünge nur im Film. In: Bunte Illustrierte, Nr. 47, November 1969, S. 100–111.

O. V.: Hausmitteilung. In: Der Spiegel, Nr. 6, Februar 1976, S. 3.

TAST, BRIGITTE U. HANS-JÜRGEN: Brigitte Bardot. Filme 1953–1961, Anfänge des Mythos B. B, Hildesheim: Kulleraugen (Kulleraugen-Materialsammlung, Bd. 9), 1982.

SCHEURING, CHRISTOPH: Unser Mann im Jet-Set. In: Stern, Nr. 47, 2002, S. 236–247.

SCHEURING, CHRISTOPH: Das letzte Geheimnis. In: Der Spiegel, Nr. 15, April 2013, S. 60–67.

NICODEMUS, KATJA: „Mein Mythos, was ist das?“, in: Die Zeit, 09.02.2006, Nr. 7, online unter https://www.zeit.de/2006/07/Brigitte_Bardot (Abruf: 07.04.2019).

FORSTER, SIEGFRIED: Weiterstricken am Mythos einer Diva. Online veröffentlicht unter https://www.deutschlandfunkkultur.de/weiterstricken-am-mythos-einer-diva.1013.de.html?dram:article_id=169594 (Abruf: 07.04.2019).

GRIESE, INGA: Gunter Sachs – Millionenerbe, Fotograf und Lebemann, online unter <https://www.welt.de/vermischtes/article13360034/Gunter-Sachs-Millionenerbe-Fotograf-und-Lebemann.html> (Abruf: 07.04.2019).

8. Abbildungsverzeichnis

Abb. 4, S. 152, aus: o. V.: Lieber Reich, aber glücklich. In: Quick, Nr. 40, Oktober 1962, S.16–25, hier S. 16 f.

Abb. 5, S. 154, aus : o. V.: Lieber Reich, aber glücklich. In: Quick, Nr. 40, Oktober 1962, S.16–25, hier S. 18.

Abb. 6, S. 155, aus: Quick, Nr. 40, Oktober 1962, o. S.

Abb. 4, S. 159, aus: Hartmut Jetter: Sachs-Appeal. In: Stern, Nr. 20, Mai 1961, S. 42–49, hier: S. 42, 44 u. 48.

Abb.5, S. 161, aus: Florentine Pabst u. Werner Bockelmann: Die blonden Giraffen des Gunter Sachs. In: Stern, Nr. 24, Juni 1966, S. 34–39, hier: S. 34 f.

Abb. 6, S. 163, aus: Jean-Luc Godard: Masculin, féminin.15 faits précis. F 1966, TC 13:08.

Abb. 7, S. 164, aus: Florentine Pabst u. Werner Bockelmann: Die blonden Giraffen des Gunter Sachs. In: Stern, Nr. 24, Juni 1966, S. 34–39, hier: S. 36 f.

Abb. 8, S. 172, aus: Bernard Giquel: Monsieur et madame Sachs. Les seules photos du mariage de Brigitte Bardot. In: Paris Match, Nr. 902, Juli 1966, o. S.

Abb. 9, S. 173, aus: Albert Houppertz: Hochzeitsreise ins Paradies, In: Bunte Österreich, Nr. 35, August 1966, S. 34–43, hier: S. 38 f.

Abb. 10, S. 175, aus: Gunter Sachs: Mein Leben. München: Piper, 2005, S. 229.

Zusammenfassung

Auf dem Grund einer Fragwürdigkeit des Mythosbegriffs selbst, der gegenüber bzw. gerade aufgrund der enormen Vielfalt seiner wissenschaftlichen Bearbeitungen unscharf bleibt, und der Dominanz einer traditionellen Philosophiegeschichte innerhalb der philosophischen Mythostheorie, die sich schwertut, dem Phänomen des *modernen Mythos*, d. h. zunächst einem unspezifischen Phänomen unserer Zeit und Gesellschaft, das sich gemeinsprachlich als *mythisch* fassen lässt, gerecht zu werden, entwirft diese Arbeit den Versuch, diesem einen adäquaten theoretischen Raum zuzueignen. Dieser Versuch versteht sich als grundlegende Propädeutik einer allgemeinen Theorie des modernen Mythos und emanzipiert sich von der mythostheoretischen Tradition, ohne deren theoretisches Potenzial zu verstellen, insofern jene die Leistungsfähigkeit eines eigenständigen Begriffs versperrt.

Die folgende Annäherung an den modernen Mythos überlässt sich nicht einer abstrakten Begriffsarbeit, sondern sucht die Auseinandersetzung mit dem Empirischen, mit dem Phänomen, das Mythos heißt und an dem sich die Kritik beispielhaft und explizit entfalten kann – dem Mythos *Gunter Sachs*. Diese Entscheidung für den Mythos eines Lebens unserer Zeit knüpft zugleich die Mythostheorie an den Kern philosophischen Interesses, das menschliche Leben. Dabei stellt die Arbeit ihre Frage nicht allgemein an *diesen* Mythos, sondern sie fragt nach der spezifischen Weise seines Werdens. Aus ihrer sprachkritischen Ausrichtung erscheint der Mythos als Manifestation des Problems der Sprache selbst, womit er *als solcher* erst in seinem Verständnis *als* Sprache phänomenal zugänglich wird. Damit konstituiert sich die Mythizität zugleich auch erst im Sprechen. *Etwas wird zum Mythos*. Die Perspektive verengt sich auf dieses Moment: die Mythifikation des Lebens.

Unter der Frage *Wie geschieht es, dass aus einem Leben ein Mythos wird, was geschieht dabei und was bedeutet es?* folgt eine zweiteilige Gliederung. Der erster Teil unternimmt es, ausgehend von Nietzsches Sprachkritik und über dessen poststrukturalistische Rezeption im *Simulcarum* einen provisorischen Strukturbegriff zu entwerfen, der sich dann – mit der Unterbrechung in einer Konfrontation mit Äußerungen der traditionellen Philosophie des Mythos – in der Auseinandersetzung mit Barthes und unter der Integration Ricœurs narrativer Hermeneutik zu einem Begriff der Mythifikation entwickelt. Es folgt der Hauptteil der Arbeit, der den theoretischen Unterbau in der Auseinandersetzung mit dem Mythos *Sachs* weiterführt und begrifflich zuspitzt. Auf der Grundlage von Zeitzeugnissen des Boulevards ermöglicht dies eine *Praxis* der Mythographie, welche im *Vollzug* der Mythifikation selbst ein weiteres Verständnis der mythifizierenden Prozesse wie der mythifizierten Identität im Akzent der Frage als *Wer ist Gunter Sachs?* eröffnet.

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt Herrn Rolf Sachs für sein aufrichtiges und uneingeschränktes Interesse an der Arbeit und die freundliche und wohlwollende Unterstützung an allen kritischen Stellen ihrer Entstehung. Das betrifft insbesondere seine nicht aufzuwiegende Rolle als erster Gesprächspartner in unmittelbarer Verantwortung der Erinnerung und Zeugenschaft des Lebens seines Vaters wie das unkomplizierte Zugänglichmachen des Familienarchivs.

In gleichem Maße danke ich Prof. Dr. Annika Schlitte und Prof. Dr. Stephan Grätzel für ihre ausdauernd liebenswerte und kompetente Betreuung entlang des Wegs sowie den Mitgliedern der Kommission für ihre Arbeit. Herrn Prof. Dr. Grätzel gilt eine eigene Verbeugung, meinem wichtigsten Lehrer von Anfang an, dem ich die Philosophie zu verdanken habe und der mir gezeigt hat, was auf dem Spiel steht und was es heißt, zu denken.

