

EXKURS I

Odysseus oder Mythos und Aufklärung

Wie die Erzählung von den Sirenen die Verschränktheit von Mythos und rationaler Arbeit in sich beschließt, so legt die Odyssee insgesamt Zeugnis ab von der Dialektik der Aufklärung. Das Epos zeigt, zumal in seiner ältesten Schicht, an den Mythos sich gebunden: die Abenteuer stammen aus der volksmäßigen Überlieferung. Aber indem der homerische Geist der Mythen sich bemächtigt, sie »organisiert«, tritt er in Widerspruch zu ihnen. Die gewohnte Gleichsetzung von Epos und Mythos, die ohnehin von der neueren klassischen Philologie aufgelöst ward, erweist sich vollends der philosophischen Kritik als Trug. Beide Begriffe treten auseinander. Sie markieren zwei Phasen eines historischen Prozesses, der an den Nahtstellen der homerischen Redaktion selber noch sich erkennen läßt. Die homerische Rede schafft Allgemeinheit der Sprache, wenn sie sie nicht bereits voraussetzt; sie löst die hierarchische Ordnung der Gesellschaft durch die exoterische Gestalt ihrer Darstellung auf, selbst und gerade wo sie jene verherrlicht; vom Zorn des Achill und der Irrfahrt des Odysseus Singen ist bereits sehnsüchtige Stilisierung dessen, was sich nicht mehr singen läßt, und der Held der Abenteuer erweist sich als Urbild eben des bürgerlichen Individuums, dessen Begriff in jener einheitlichen Selbstbehauptung entspringt, deren vorweltliches Muster der Umgetriebene abgibt. Am Epos, dem geschichtsphilosophischen Widerspiel zum Roman, treten schließlich die romanähnlichen Züge hervor, und der ehrwürdige Kosmos der sinnerfüllten homerischen Welt offenbart sich als Leistung der ordnenden Vernunft, die den Mythos zerstört gerade vermöge der rationalen Ordnung, in der sie ihn spiegelt.

Die Einsicht in das bürgerlich aufklärerische Element Homers ist von der spätromantisch-deutschen Interpretation der Antike, die Nietzsches frühen Schriften folgte, unterstrichen worden. Nietzsche hat wie wenige seit Hegel die Dialektik der Aufklärung erkannt. Er hat ihr zwiespältiges Verhältnis zur Herrschaft formuliert. Man

soll »die Aufklärung ins Volk treiben, daß die Priester alle mit schlechten Gewissen Priester werden –, ebenso muß man es mit dem Staate machen. Das ist Aufgabe der Aufklärung, den Fürsten und Staatsmännern ihr ganzes Gebaren zur absichtlichen Lüge zu machen . . .«¹ Andererseits war die Aufklärung seit je ein Mittel der »großen Regierungskünstler (Konfuzius in China, das Imperium Romanum, Napoleon, das Papsttum, zur Zeit, wo es der Macht und nicht nur der Welt sich zugekehrt hatte) . . . Die Selbsttäuschung der Menge über diesen Punkt, z. B. in aller Demokratie, ist äußerst wertvoll: die Verkleinerung und Regierbarkeit der Menschen wird als »Fortschritt« erstrebt!«² Indem solcher Doppelcharakter der Aufklärung als historisches Grundmotiv hervortritt, wird ihr Begriff, als der fortschreitenden Denkens, bis zum Beginn überlieferter Geschichte ausgedehnt. Während jedoch Nietzsches Verhältnis zur Aufklärung, und damit zu Homer, selber zwiespältig blieb; während er in der Aufklärung sowohl die universale Bewegung souveränen Geistes erblickte, als deren Vollender er sich empfand, wie die lebensfeindliche, »nihilistische« Macht, ist bei seinen vorfaschistischen Nachfahren das zweite Moment allein übriggeblieben und zur Ideologie pervertiert. Diese wird zum blinden Lob des blinden Lebens, dem die gleiche Praxis sich verschreibt, von der alles Lebendige unterdrückt wird. Das kommt an der Stellung der Kulturfaschisten zu Homer zum Ausdruck. Sie wittern in der homerischen Darstellung feudaler Verhältnisse ein Demokratisches, stempeln das Werk als eines von Seefahrern und Händlern und werfen das jonische Epos als allzu rationale Rede und geläufige Kommunikation. Der böse Blick derer, die mit aller scheinbar unmittelbaren Herrschaft sich einig fühlen und alle Vermittlung, den »Liberalismus« jeglicher Stufe verfemen, hat ein Richtiges gewahrt. In der Tat erstrecken die Linien von Vernunft, Liberalität, Bürgerlichkeit sich unvergleichlich viel weiter, als die historische Vorstellung annimmt, die den Begriff des Bürgers erst vom Ende der mittelalterlichen Feudalität her datiert. Indem die neuromantische Reaktion den Bürger dort noch identifiziert, wo der ältere bürgerliche Humanismus heilige Frühe

¹ Nietzsche, Nachlaß. Werke. Band XIV. S. 206.

² A. a. O. Band xv. S. 235.

wähnt, die ihn selber legitimieren soll, sind Weltgeschichte und Aufklärung in eins gesetzt. Die modische Ideologie, welche Liquidation von Aufklärung zu ihrer eigensten Sache macht, erweist ihr widerwillig die Reverenz. Noch in der entlegensten Ferne ist sie gezwungen, aufgeklärtes Denken anzuerkennen. Gerade seine älteste Spur droht dem schlechten Gewissen der heutigen Archaiker, den ganzen Prozeß noch einmal zu entbinden, den zu ersticken sie sich vorgenommen haben, während sie bewußtlos zugleich ihn vollstrecken.

Aber die Einsicht in den antimythologischen, aufgeklärten Charakter Homers, seinen Gegensatz zur chthonischen Mythologie, bleibt unwahr als beschränkte. Im Dienste der repressiven Ideologie hält etwa Rudolf Borchardt, der bedeutendste und darum ohnmächtigste unter den Esoterikern der deutschen Schwerindustrie, mit der Analyse allzu früh inne. Er sieht nicht, daß die gepriesenen Ursprungsmächte selbst bereits eine Stufe von Aufklärung darstellen. Indem er allzu umstandslos das Epos als Roman denunziert, entgeht ihm, was Epos und Mythos in der Tat gemein haben: Herrschaft und Ausbeutung. Das Unedle, das er am Epos verdammt, Vermittlung und Zirkulation, ist nur die Entfaltung jenes fragwürdig Edlen, das er am Mythos vergöttert, der nackten Gewalt. Der vorgeblichen Echtheit, dem archaischen Prinzip von Blut und Opfer, haftet schon etwas vom schlechten Gewissen und der Schlaueit der Herrschaft an, die der nationalen Erneuerung eigen sind, welche heute der Urzeit als Reklame sich bedient. Schon der originale Mythos enthält das Moment der Lüge, das im Schwindelhaften des Faschismus triumphiert, und das dieser der Aufklärung aufbürdet. Kein Werk aber legt von der Verschlungeneit von Aufklärung und Mythos beredteres Zeugnis ab als das homerische, der Grundtext der europäischen Zivilisation. Bei Homer treten Epos und Mythos, Form und Stoff nicht sowohl einfach auseinander, als daß sie sich auseinandersetzen. Der ästhetische Dualismus bezeugt die geschichtsphilosophische Tendenz. »Der apollinische Homer ist nur der Fortsetzer jenes allgemein menschlichen Kunstprozesses, dem wir die Individuation verdanken.«³

³ Nietzsche a. a. O. Band IX. S. 289.

In den Stoffschichten Homers haben die Mythen sich niedergeschlagen; der Bericht von ihnen aber, die Einheit, die den diffusen Sagen abgezwungen ward, ist zugleich die Beschreibung der Fluchtbahn des Subjekts vor den mythischen Mächten. Das gilt im tieferen Sinne bereits von der Ilias. Der Zorn des mythischen Sohns einer Göttin gegen den rationalen Heerkönig und Organisator, die disziplinelose Untätigkeit jenes Helden, endlich die Erfassung des siegreich Todverfallenen durch die nationalhellenische, nicht länger mehr stammesmäßige Not, vermittelt durch die mythische Treue zum toten Gefährten, hält die Verschlingung von Prähistorie und Geschichte fest. Es gilt um soviel drastischer für die Odyssee, wie diese der Form des Abenteuerromans nähersteht. Im Gegensatz des einen überlebenden Ich zum vielfältigen Schicksal prägt sich derjenige der Aufklärung zum Mythos aus. Die Irrfahrt von Troja nach Ithaka ist der Weg des leibhaft gegenüber der Naturgewalt unendlich schwachen und im Selbstbewußtsein erst sich bildenden Selbst durch die Mythen. Die Vorwelt ist in den Raum säkularisiert, den er durchmißt, die alten Dämonen bevölkern den fernen Rand und die Inseln des zivilisierten Mittelmeers, zurückgescheucht in Felsgestalt und Höhle, woraus sie einmal im Schauer der Urzeit entsprangen. Die Abenteuer aber bedenken jeden Ort mit seinem Namen. Aus ihnen gerät die rationale Übersicht über den Raum. Der zitternde Schiffbrüchige nimmt die Arbeit des Kompasses vorweg. Seine Ohnmacht, der kein Ort des Meeres unbekannt mehr bleibt, zielt zugleich auf die Entmächtigung der Mächte. Die einfache Unwahrheit an den Mythen aber, daß nämlich Meer und Erde wahrhaft nicht von Dämonen bewohnt werden, Zaubertrug und Diffusion der überkommenen Volksreligion, wird unterm Blick des Mündigen zur »Irre« gegenüber der Eindeutigkeit des Zwecks seiner Selbsterhaltung, der Rückkehr zu Heimat und festem Besitz. Die Abenteuer, die Odysseus besteht, sind allesamt gefahrvolle Lockungen, die das Selbst aus der Bahn seiner Logik herausziehen. Er überläßt sich ihnen immer wieder aufs neue, probiert es als unbelehrbar Lernender, ja zuweilen als töricht Neugieriger, wie ein Mime unersättlich seine Rollen ausprobiert. »Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch«⁴: das Wissen, in dem seine Identität besteht und das ihm zu überleben ermöglicht, hat seine Substanz an der Erfah-

rung des Vielfältigen, Ablenkenden, Auflösenden, und der wis-send Überlebende ist zugleich der, welcher der Todesdrohung am verwegenen sich überläßt, an der er zum Leben hart und stark wird. Das ist das Geheimnis im Prozeß zwischen Epos und Mythos: das Selbst macht nicht den starren Gegensatz zum Abenteuer aus, sondern formt in seiner Starrheit sich erst durch diesen Gegensatz, Einheit bloß in der Mannigfaltigkeit dessen, was jene Einheit verneint.⁵ Odysseus, wie die Helden aller eigentlichen Ro-

⁴ Hölderlin, Patmos. Gesamtausgabe des Inselverlags. Text nach Zinker-nagel. Leipzig o. J. S. 230.

⁵ Dieser Prozeß hat sein unmittelbares Zeugnis gefunden im Anfang des zwanzigsten Gesanges. Odysseus bemerkt, wie die Mägede nachts zu den Freiern schleichen, »Und das Herz im Innersten bellt' ihm. / So wie die mutige Hündin, die zarten Jungen umwandelnd, / Jemand, den sie nicht kennt, anbellt und zum Kampf sich ereifert, / So in dem Busen ihm bellt' es, vor Grimm ob der schändlichen Frevel. / Er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten: / Dulde nun aus, mein Herz! noch Härteres hast du geduldet, / Jenes Tags, da in Wut der ungeheure Kyklop mir / Fraß die tapferen Freund'; allein du ertrugst, bis ein Ratschluß / Dich aus der Höhle geführt, wo Todesgraun du zuvorsahst! / Also sprach er, das Herz im wallenden Busen bestrafend; / Bald nun blieb in der Fassung das Herz ihm, und unerschüttert / Dauert' es aus. Doch er selbst noch wälzete sich hierhin und dorthin« (xx, 13/24). Noch ist das Subjekt nicht in sich fest, identisch gefügt. Unabhängig von ihm regen sich die Affekte, Mut und Herz. »Im Anfang des y bellt die kradie oder auch das etor (die beiden Wörter sind synonym 17.22), und Odysseus schlägt an seine Brust, also gegen sein Herz und redet es an. Herzklopfen hat er, also regt sich der Körperteil wider seinen Willen. Da ist seine Anrede nicht eine bloße Form, wie wenn bei Euripides Hand und Fuß angeredet werden, weil sie in Tätigkeit treten sollen, sondern das Herz handelt selbständig.« (Wilamowitz-Moellendorff, Die Heimkehr des Odysseus. Berlin 1927. S. 189.) Der Affekt wird dem Tier gleichgesetzt, das der Mensch unterjocht: das Gleichnis von der Hündin gehört derselben Erfahrungsschicht an wie die Verwandlung der Gefährten in Schweine. Das Subjekt, aufgespalten noch und zur Gewalt gegen die Natur in sich gezwungen wie gegen die draußen, »strafte« das Herz, indem es zur Geduld angehalten und ihm, im Vorblick auf die Zeit, die unmittelbare Gegenwart verwehrt wird. Sich an die Brust schlagen ist später zur Geste des Triumphs geworden: der Sieger drückt aus, daß sein Sieg stets einer über die eigene Natur ist. Die Leistung wird vollbracht von der selbsterhaltenden Vernunft. »... zunächst dachte der Redende noch an das ungehörig klopfende Herz; dem war die metis überlegen, die also geradezu eine andere innere Kraft ist: sie hat den Odysseus gerettet. Die späteren Philosophen würden sie als

mane nach ihm, wirft sich weg gleichsam, um sich zu gewinnen; die Entfremdung von der Natur, die er leistet, vollzieht sich in der Preisgabe an die Natur, mit der er in jedem Abenteuer sich mißt, und ironisch triumphiert die Unerbittliche, der er befiehlt, indem er als Unerbittlicher nach Hause kommt, als Richter und Rächer der Erbe der Gewalten, denen er entrann. So sehr ist auf der homerischen Stufe die Identität des Selbst Funktion des Unidentischen, der dissoziierten, unartikulierten Mythen, daß sie diesen sich entlehnen muß. Noch ist die innerliche Organisationsform von Individualität, Zeit, so schwach, daß die Einheit der Abenteuer äußerlich, ihre Folge der räumliche Wechsel von Schauplätzen, den Orten von Lokalgöttheiten bleibt, nach welchen der Sturm verschlägt. Wann immer das Selbst geschichtlich solche Schwächung später wiederum erfahren hat, oder die Darstellung solche Schwäche beim Leser voraussetzt, ist die Erzählung des Lebens abermals in die Abfolge von Abenteuern abgeglitten. Mühselig und widerruflich löst sich im Bilde der Reise historische Zeit ab aus dem Raum, dem unwiderruflichen Schema aller mythischen Zeit.

Das Organ des Selbst, Abenteuer zu bestehen, sich wegzuerwerfen, um sich zu behalten, ist die List. Der Seefahrer Odysseus über-vorteilt die Naturgöttheiten wie einmal der zivilisierte Reisende die Wilden, denen er bunte Glasperlen für Elfenbein bietet. Nur zuweilen freilich tritt er als Tauschender auf. Dann werden Gast-geschenke gegeben und genommen. Das homerische Gastgeschenk hält die Mitte zwischen Tausch und Opfer. Wie eine Opferhand-lung soll es verwirktes Blut, sei es des Fremdlings, sei es des vom

nus oder logistikon dem unverständigen Seelenteile gegenübergestellt haben.« (Wilamowitz a. a. O. S. 190.) Vom »Selbst« – autos – aber ist an der Stelle erst im Vers 24 die Rede: nachdem die Bändigung des Triebes durch die Vernunft gelungen ist. Mißt man der Wahl und Folge der Worte Beweiskraft zu, so wäre das identische Ich von Homer erst als das Resultat der innermenschlichen Naturbeherrschung angesehen. Dies neue Selbst erzittert in sich, ein Ding, der Körper, nachdem das Herz in ihm gestraft ward. Auf jeden Fall scheint die von Wilamowitz im einzelnen analysierte Nebeneinanderstellung der Seelenmomente, die oftmals zueinander reden, die lose ephemere Fügung des Subjekts zu bestätigen, dessen Sub-stanz einzig die Gleichschaltung jener Momente ist.

Piraten besiegten Ansässigen abgelten und Urfehde stiften. Zugleich aber kündigt sich im Gastgeschenk das Prinzip des Äquivalents an: der Wirt erhält real oder symbolisch den Gegenwert seiner Leistung, der Gast eine Wegzehrung, die ihn grundsätzlich dazu befähigen soll, nach Hause zu gelangen. Wenn der Wirt auch dafür kein unmittelbares Entgelt empfängt, so kann er doch damit rechnen, daß er selber oder seine Anverwandten einmal ebenso aufgenommen werden: als Opfer an Elementargöttheiten ist das Gastgeschenk zugleich eine rudimentäre Versicherung vor ihnen. Die ausgebreitete, doch gefährvolle Schifffahrt des frühen Griechentums bietet dafür die pragmatische Voraussetzung. Poseidon selber, der elementare Feind des Odysseus, denkt in Äquivalenzbegriffen, indem er immer wieder Beschwerde darüber führt, daß jener auf den Stationen seiner Irrfahrt mehr an Gastgeschenken erhalte, als sein voller Anteil an der Beute von Troja gewesen wäre, wenn er ihn ohne Behinderung durch Poseidon hätte transferieren können. Solche Rationalisierung aber läßt sich bei Homer bis auf die eigentlichen Opferhandlungen zurückverfolgen. Es wird für Hekatomben bestimmter Größenordnung je mit dem Wohlwollen der Gottheiten gerechnet. Ist der Tausch die Säkularisierung des Opfers, so erscheint dieses selber schon wie das magische Schema rationalen Tausches, eine Veranstaltung der Menschen, die Götter zu beherrschen, die gestürzt werden gerade durch das System der ihnen widerfahrenden Ehrung.⁶

⁶ Den Zusammenhang von Opfer und Tausch hat gegen Nietzsches materialistische Interpretation Klages ganz magisch aufgefaßt: »Das Opfern müssen schlechthin betrifft einen jeden, weil jeder, wie wir gesehen haben, vom Leben und allen Gütern des Lebens den ihm umfaßbaren Anteil – das ursprüngliche *suum cuique* – nur dadurch empfängt, daß er beständig gibt und wiedergibt. Es ist aber nicht vom Tauschen im Sinne des gewöhnlichen Gütertauschs die Rede (der freilich uranfänglich gleichfalls vom Opfergedanken die Weihe erhält), sondern vom Austausch der Fluiden oder Essenzen durch Hingebung der eigenen Seele an das tragende und nährenden Leben der Welt.« (Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*. Leipzig 1932. Band III. Teil 2. S. 1409.) Der Doppelcharakter des Opfers jedoch, die magische Selbstpreisgabe des Einzelnen ans Kollektiv – wie immer es damit bestellt sei – und die Selbsterhaltung durch die Technik solcher Magie, impliziert einen objektiven Widerspruch, der auf die Entfaltung gerade des rationalen Elements im Opfer drängt. Unterm fortbestehenden magischen Bann wird Rationalität, als Verhaltensweise

Das Moment des Betrugs im Opfer ist das Urbild der odysseischen List, wie denn viele Listen des Odysseus gleichsam einem Opfer an Naturgöttheiten eingelegt sind.⁷ Überlistet werden die Naturgöttheiten wie vom Heros so von den solaren Göttern. Die olympischen Freunde des Odysseus benutzen den Aufenthalt des Poseidon bei den Äthiopiern, den Hinterwäldlern, die ihn noch ehren und ihm gewaltige Opfer darbringen, dazu, ihren Schützling ungefährdet zu geleiten. Betrug ist schon im Opfer selber involviert, das Poseidon mit Behagen annimmt: die Einschränkung des amorphen Meeresherrn auf eine bestimmte Lokalität, den heiligen Bezirk, schränkt zugleich seine Macht ein, und für die Sättigung an den äthiopischen Ochsen muß er darauf verzichten, an Odysseus seinen Mut zu kühlen. Alle menschlichen Opferhandlungen, planmäßig betrieben, betrügen den Gott, dem sie gelten: sie unterstellen ihm den Primat der menschlichen Zwecke, lösen seine Macht auf, und der Betrug an ihm geht bruchlos über in den, welchen die ungläubigen Priester an der gläubigen Gemeinde vollführen. List entspringt im Kultus. Odysseus selber fungiert als Opfer und Priester zugleich. Durch Kalkulation des eigenen Einsatzes bewirkt er die Negation der Macht, an welche der Einsatz geschieht. So dingt er sein verfallenes Leben ab. Keineswegs aber stehen Betrug, List und Rationalität in einfachem Gegensatz zur Archaik des Opfers. Durch Odysseus wird einzig das Moment des Betrugs am Opfer, der innerste Grund vielleicht für den Scheincharakter des Mythos,

des Opfernden, zur List. Klages selbst, der eifernde Apologet von Mythos und Opfer, ist darauf gestoßen und sieht sich gezwungen, noch im Idealbild des Pelasgertums zwischen der echten Kommunikation mit der Natur und der Lüge zu unterscheiden, ohne daß er es doch vermöchte, aus dem mythischen Denken selber heraus dem Schein magischer Naturbeherrschung ein Gegenprinzip entgegenzusetzen, weil solcher Schein eben das Wesen des Mythos ausmacht. »Es ist nicht mehr heidnischer Glaube allein, es ist auch schon heidnischer Aberglaube, wenn etwa bei der Thronbesteigung der Gottkönig schwören muß, er werde hinfort die Sonne scheinen und das Feld sich mit Früchten bedecken lassen.« (Klages a. a. O. S. 1408.)

⁷ Dazu stimmt, daß Menschenopfer im eigentlichen Sinn bei Homer nicht vorkommen. Die zivilisatorische Tendenz des Epos macht sich in der Auswahl der berichteten Begebenheiten geltend. »With one exception ... both Iliad and Odyssey are completely expurgated of the abomination of Human Sacrifice.« (Gilbert Murray, *The Rise of the Greek Epic*. Oxford 1911. S. 150.)

zum Selbstbewußtsein erhoben. Uralt muß die Erfahrung sein, daß die symbolische Kommunikation mit der Gottheit durchs Opfer nicht real ist. Die im Opfer gelegene Stellvertretung, verherrlicht von neumodischen Irrationalisten, ist nicht zu trennen von der Vergottung des Geopferten, dem Trug der priesterlichen Rationalisierung des Mordes durch Apotheose des Erwählten. Etwas von solchem Trug, der gerade die hinfällige Person zum Träger der göttlichen Substanz erhöht, ist seit je am Ich zu spüren, das sich selbst dem Opfer des Augenblicks an die Zukunft verdankt. Seine Substantialität ist Schein wie die Unsterblichkeit des Hingeschlachteten. Nicht umsonst galt Odysseus vielen als Gottheit.

Solange Einzelne geopfert werden, solange das Opfer den Gegensatz von Kollektiv und Individuum einbegreift, solange ist objektiv der Betrug am Opfer mitgesetzt. Bedeutet der Glaube an die Stellvertretung durchs Opfer die Erinnerung an das nicht Ursprüngliche, Herrschaftsgeschichtliche am Selbst, so wird er zugleich dem ausgebildeten Selbst gegenüber zur Unwahrheit: das Selbst ist gerade der Mensch, dem nicht mehr magische Kraft der Stellvertretung zugetraut wird. Die Konstitution des Selbst durchschneidet eben jenen fluktuierenden Zusammenhang mit der Natur, den das Opfer des Selbst herzustellen beansprucht. Jedes Opfer ist eine Restauration, die von der geschichtlichen Realität Lügen gestraft wird, in der man sie unternimmt. Der ehrwürdige Glaube ans Opfer aber ist wahrscheinlich bereits ein eingedrilltes Schema, nach welchem die Unterworfenen das ihnen angetane Unrecht sich selber nochmals antun, um es ertragen zu können. Es rettet nicht durch stellvertretende Rückgabe die unmittelbare, nur eben unterbrochene Kommunikation, welche die heutigen Mythologen ihm zuschreiben, sondern die Institution des Opfers selber ist das Mal einer historischen Katastrophe, ein Akt von Gewalt, der Menschen und Natur gleichermaßen widerfährt. Die List ist nichts anderes als die subjektive Entfaltung solcher objektiven Unwahrheit des Opfers, das sie ablöst. Vielleicht ist jene Unwahrheit nicht stets nur Unwahrheit gewesen. Auf einer Stufe⁸ der

⁸ Schwerlich auf der ältesten. »Die Sitte des Menschenopfers ... ist unter Barbaren und halbzivilisierten Völkern viel verbreiteter als unter echten Wilden, und auf den niedrigsten Kulturstufen kennt man sie überhaupt

Vorzeit mögen die Opfer eine Art blutige Rationalität besessen haben, die freilich schon damals kaum von der Gier des Privilegs zu trennen war. Die heute vorherrschende Theorie des Opfers bezieht es auf die Vorstellung des Kollektivleibs, des Stammes, in den das vergossene Blut des Stammesmitglieds als Kraft zurückströmen soll. Während der Totemismus schon zu seiner Zeit Ideologie war, markiert er doch einen realen Zustand, wo die herrschende Vernunft der Opfer bedurfte. Es ist ein Zustand archaischen Mangels, in dem Menschenopfer und Kannibalismus kaum sich scheiden lassen. Das numerisch angewachsene Kollektiv kann zuzeiten sich am Leben erhalten nur durch den Genuß von Menschenfleisch; vielleicht war die Lust mancher ethnischer oder sozialer Gruppen in einer Weise dem Kannibalismus verbunden, von der nur der Abscheu vorm Menschenfleisch heute Zeugnis ablegt. Gebräuche aus späterer Zeit wie der des *ver sacrum*, wo in Zeiten des Hungers ein ganzer Jahrgang von Jünglingen unter rituellen Veranstaltungen zur Auswanderung gezwungen wird, bewahren deutlich genug die Züge solcher barbarischen und verklärten Rationalität. Längst vor Ausbildung der mythischen Volksreligionen muß sie als illusorisch sich enthüllt haben: wie die systematische Jagd dem Stamm genug Tiere zutrieb, um das Verzehren der Stammesmitglieder überflüssig zu machen, müssen die gewitzigten Jäger und Fallensteller irre geworden sein am Gebot der Medizinmänner, jene müßten sich verspeisen lassen.⁹ Die magisch kollektive Interpretation des Opfers, die dessen Rationalität ganz verleugnet, ist seine Rationalisierung; die geradlinig aufgeklärte Annahme aber, es könne, was heute Ideologie sei, einmal die Wahrheit gewesen sein, zu harmlos¹⁰: die neuesten Ideologien

kaum. Es ist beobachtet worden, daß sie bei manchen Völkern im Laufe der Zeit immer mehr überhandgenommen hat«, auf den Gesellschaftsinseln, in Polynesien, in Indien, bei den Azteken. »Bezüglich der Afrikaner sagt Winwood Reade: »Je mächtiger die Nation, desto bedeutender die Opfer.« (Eduard Westermarck, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*. Leipzig 1913. Band I. S. 363.)

⁹ Bei kannibalischen Völkern wie denen Westafrikas durften »weder Weiber noch Jünglinge ... von der Delikatesse genießen.« (Westermarck a. a. O. Leipzig 1909. Band II. S. 459.)

¹⁰ Wilamowitz setzt den *nus* in »scharfen Gegensatz« zum *logos*. (Glaube der Hellenen. Berlin 1931. Band I. S. 41 f.) Der Mythos ist ihm eine »Ge-

sind nur Reprisen der ältesten, die hinter die vorher bekannten um ebensoviel zurückgreifen, wie die Entwicklung der Klassengesellschaft die zuvor sanktionierten Ideologien Lügen straft. Die vielberufene Irrationalität des Opfers ist nichts anderes als der Ausdruck dafür, daß die Praxis der Opfer länger wahrte als ihre selber schon unwahre, nämlich partikuläre rationale Notwendigkeit. Es ist dieser Spalt zwischen Rationalität und Irrationalität

schichte, wie man sie sich erzählt«, Kinderfabel, Unwahrheit, oder, ungeschieden davon, die unbeweisbare oberste Wahrheit wie bei Platon. Während Wilamowitz des Scheincharakters der Mythen sich bewußt ist, setzt er sie der Dichtung gleich. Mit anderen Worten: er sucht sie erst in der signifikativen Sprache, die zu ihrer Intention bereits in einen objektiven Widerspruch getreten ist, den sie als Dichtung zu versöhnen trachtet: »Mythos ist zuerst die gesprochene Rede, ihren Inhalt geht das Wort niemals an.« (A. a. O.) Indem er diesen späten Begriff des Mythos hypostasiert, der Vernunft als sein explizites Widerspiel bereits voraussetzt, gelangt er – in unausdrücklicher Polemik gegen Bachofen, den er als Mode verhöhnt, ohne doch den Namen zu nennen – zur bündigen Scheidung von Mythologie und Religion (a. a. O. S. 5.), bei der Mythos nicht als die ältere, sondern gerade die jüngere Stufe erscheint: »Ich mache den Versuch, das Werden, die Wandlungen und das Übergehen aus dem Glauben in den Mythos ... zu verfolgen.« (A. a. O. S. 1.) Der verstockt departementale Hochmut des Graecisten verwehrt ihm die Einsicht in die Dialektik von Mythos, Religion und Aufklärung: »Ich verstehe die Sprachen nicht, aus denen die zurzeit beliebten Wörter, Tabu und Totem, Mana und Orenda, entlehnt sind, halte es aber auch für einen zulässigen Weg, mich an die Griechen zu halten und über Griechisches griechisch zu denken.« (A. a. O. S. 10.) Wie damit, nämlich der unvermittelten Meinung, »im ältesten Hellenentum lag der Keim der platonischen Gottheit«, die von Kirchhoff vertretene und von Wilamowitz übernommene historische Ansicht vereinbar sein soll, die gerade in den mythischen Begegnungen des Nostos den ältesten Kern des odysseischen Buches erblickt, bleibt unausgemacht, wie denn der zentrale Begriff des Mythos selber bei Wilamowitz der zureichenden philosophischen Artikulation enträt. Dennoch ist in seinem Widerstand gegen den Irrationalismus, der den Mythos verhimmelt, und in seiner Insistenz auf der Unwahrheit der Mythen große Einsicht unverkennbar. Der Widerwille gegen primitives Denken und Vorgeschichte läßt um so deutlicher die Spannung hervortreten, die zwischen dem trugvollen Wort und der Wahrheit stets schon bestand. Was Wilamowitz den späteren Mythen vorwirft, die Willkür der Erfindung, muß in den ältesten bereits vermöge des Pseudos der Opfer enthalten gewesen sein. Dies Pseudos ist gerade jener platonischen Gottheit verwandt, die Wilamowitz aufs archaische Hellenentum zurückdatiert.

des Opfers, den die List als Griff benutzt. Alle Entmythologisierung hat die Form der unaufhaltsamen Erfahrung von der Vergänglichkeits- und Überflüssigkeit von Opfern.

Erweist das Prinzip des Opfers um seiner Irrationalität willen sich als vergänglich, so besteht es zugleich fort kraft seiner Rationalität. Diese hat sich gewandelt, sie ist nicht verschwunden. Das Selbst trotz der Auflösung in blinde Natur sich ab, deren Anspruch das Opfer stets wieder anmeldet. Aber es bleibt dabei gerade dem Zusammenhang des Natürlichen verhaftet, Lebendiges, das gegen Lebendiges sich behaupten möchte. Die Abdingung des Opfers durch selbsterhaltende Rationalität ist Tausch nicht weniger, als das Opfer es war. Das identisch beharrende Selbst, das in der Überwindung des Opfers entspringt, ist unmittelbar doch wieder ein hartes, steinern festgehaltenes Opferritual, das der Mensch, indem er dem Naturzusammenhang sein Bewußtsein entgegensetzt, sich selber zelebriert. Soviel ist wahr an der berühmten Erzählung der nordischen Mythologie, derzufolge Odin als Opfer für sich selbst am Baum hing, und an der These von Klages, daß jegliches Opfer das des Gottes an den Gott sei, wie es noch in der monotheistischen Verkleidung des Mythos, der Christologie, sich darstellt.¹¹ Nur daß die Schicht der Mythologie, in welcher das Selbst als das Opfer an sich selbst erscheint, nicht sowohl die ursprüngliche Konzeption der Volksreligion ausdrückt, als vielmehr die Aufnahme des Mythos in die Zivilisation. In der Klassengeschichte schloß die Feindschaft des Selbst gegen Opfer ein Opfer des Selbst ein, weil sie mit der Verleugnung der Natur im Menschen bezahlt ward um der Herrschaft über die außermenschliche Natur und über andere Menschen willen. Eben diese Verleugnung, der Kern aller zivilisatorischen Rationalität, ist die Zelle der fortwuchernden mythischen Irrationalität: mit der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloß das Telos der auswendigen Naturbeherrschung sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig. In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden

¹¹ Die Auffassung des Christentums als heidnischer Opferreligion liegt wesentlich Werner Hegemanns Gerettetem Christus (Potsdam 1928) zugrunde.

alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar. Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll. Die Widervernunft des totalitären Kapitalismus, dessen Technik, Bedürfnisse zu befriedigen, in ihrer vergegenständlichten, von Herrschaft determinierten Gestalt die Befriedigung der Bedürfnisse unmöglich macht und zur Ausrottung der Menschen treibt – diese Widervernunft ist prototypisch im Heros ausgebildet, der dem Opfer sich entzieht, indem er sich opfert. Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers. Mit anderen Worten: die Geschichte der Entsagung. Jeder Entsagende gibt mehr von seinem Leben als ihm zurückgegeben wird, mehr als das Leben, das er verteidigt. Das entfaltet sich im Zusammenhang der falschen Gesellschaft. In ihr ist jeder zu viel und wird betrogen. Aber es ist die gesellschaftliche Not, daß der, welcher dem universalen, ungleichen und ungerechten Tausch sich entziehen, nicht entsagen, sogleich das ungeschmälerete Ganze ergreifen würde, eben damit alles verlöre, noch den kargen Rest, den Selbsterhaltung ihm gewährt. Es bedarf all der überflüssigen Opfer: gegen das Opfer. Auch Odysseus ist eines, das Selbst, das immerzu sich bezwingt¹²

¹² So etwa, wenn er davon absteht, den Polyphem sogleich zu töten (ix, 302); wenn er die Mißhandlung des Antinoos über sich ergehen läßt, um sich nicht zu verraten (xvii, 460 ff.). Vergleiche weiter die Episode mit den Winden (x, 50 ff.) und die Prophezeiung des Teiresias in der ersten Nekyia (xi, 105 ff.), die die Heimkehr von der Bändigung des Herzens abhängig macht. Freilich hat der Verzicht des Odysseus noch nicht den Charakter des Definitiven, sondern lediglich den des Aufschubs: die Rache-taten, die er sich verwehrt, verübt er meist später um so gründlicher: der Dulder ist der Geduldige. In seinem Verhalten liegt noch einigermassen

und darüber das Leben versäumt, das es rettet und bloß noch als Irrfahrt erinnert. Dennoch ist er zugleich Opfer für die Abschaffung des Opfers. Seine herrschaftliche Entsagung, als Kampf mit dem Mythos, ist stellvertretend für eine Gesellschaft, die der Entsagung und der Herrschaft nicht mehr bedarf: die ihrer selbst mächtig wird, nicht um sich und andern Gewalt anzutun, sondern zur Versöhnung.

Die Transformation des Opfers in Subjektivität findet im Zeichen jener List statt, die am Opfer stets schon Anteil hatte. In der Unwahrheit der List wird der im Opfer gesetzte Betrug zum Element des Charakters, zur Verstümmelung des »Verschlagenen« selber, dessen Physiognomie von den Schlägen geprägt ward, die er zur Selbsterhaltung gegen sich führte. Es drückt darin das Verhältnis von Geist und physischer Kraft sich aus. Der Träger des Geistes, der Befehlende, als welcher der listige Odysseus fast stets vorgestellt wird, ist trotz aller Berichte über seine Heldentaten jedenfalls physisch schwächer als die Gewalten der Vorzeit, mit denen er ums Leben zu ringen hat. Die Gelegenheiten, bei denen die nackte Körperstärke des Abenteurers gefeiert wird, der von den Freiern protegierte Faustkampf mit dem Bettler Iros und das Spannen des Bogens, sind sportlicher Art. Selbsterhaltung und Körperstärke sind auseinandergetreten: die athletischen Fähigkeiten des Odysseus sind die des gentleman, der, praktischer Sorgen

offen, als naturwüchsiger Zweck, zutage, was später in der totalen, imperativen Entsagung sich versteckt, um damit erst unwiderstehliche Gewalt anzunehmen, die der Unterjochung alles Natürlichen. Mit der Verlegung ins Subjekt, der Emanzipation vom mythisch vorgegebenen Inhalt, wird solche Unterjochung »objektiv«, dinghaft selbständig gegenüber jedem besonderen Zweck des Menschen, sie wird zum allgemeinen rationalen Gesetz. Schon in der Geduld des Odysseus, deutlich nach dem Freiermord geht die Rache in die juristische Prozedur über: gerade die endliche Erfüllung des mythischen Dranges wird zum sachlichen Instrument der Herrschaft. Recht ist die entsagende Rache. Indem jedoch solche richterliche Geduld an einem außerhalb ihrer selbst Liegenden, der Sehnsucht nach der Heimat sich bildet, gewinnt sie die Züge des Menschlichen, fast des Vertrauenden, die über die je verschobene Rache hinausweisen. In der entfalteten bürgerlichen Gesellschaft dann wird beides kassiert: mit dem Gedanken an Rache verfällt auch die Sehnsucht dem Tabu, und das eben ist die Inthronisierung der Rache, vermittelt als Rache des Selbst an sich.

bar, herrschaftlich-beherrscht trainieren kann. Die von der Selbsterhaltung distanzierte Kraft gerade kommt der Selbsterhaltung zugute: im Agon mit dem schwächlichen, verfressenen, undisziplinierten Bettler oder mit denen, die sorglos auf der faulen Haut liegen, tut Odysseus den Zurückgebliebenen symbolisch nochmals an, was die organisierte Grundherrschaft real ihnen längst zuvor antat, und legitimiert sich als Edelmann. Wo er jedoch auf vorweltliche Mächte trifft, die weder domestiziert noch erschlaft sind, hat er es schwerer. Niemals kann er den physischen Kampf mit den exotisch fortexistierenden mythischen Gewalten selber aufnehmen. Er muß die Opferzeremoniale, in die er immer wieder gerät, als gegeben anerkennen: zu brechen vermag er sie nicht. Statt dessen macht er sie formal zur Voraussetzung der eigenen vernünftigen Entscheidung. Diese vollzieht sich stets gleichsam innerhalb des urgeschichtlichen Urteilspruchs, der der Opfersituation zugrundeliegt. Daß das alte Opfer selbst mittlerweile irrational ward, präsentiert sich der Klugheit des Schwächeren als Dummheit des Rituals. Es bleibt akzeptiert, sein Buchstabe wird strikt innegehalten. Aber der sinnlos gewordene Spruch widerlegt sich daran, daß seine eigene Satzung je und je Raum gewährt, ihm auszuweichen. Gerade vom naturbeherrschenden Geiste wird die Superiorität der Natur im Wettbewerb stets vindiziert. Alle bürgerliche Aufklärung ist sich einig in der Forderung nach Nüchternheit, Tatsachensinn, der rechten Einschätzung von Kräfteverhältnissen. Der Wunsch darf nicht Vater des Gedankens sein. Das rührt aber daher, daß jegliche Macht in der Klassengesellschaft ans nagende Bewußtsein von der eigenen Ohnmacht gegenüber der physischen Natur und deren gesellschaftlichen Nachfolgern, den Vielen, gebunden ist. Nur die bewußt gehandhabte Anpassung an die Natur bringt diese unter die Gewalt des physisch Schwächeren. Die Ratio, welche die Mimesis verdrängt, ist nicht bloß deren Gegenteil. Sie ist selber Mimesis: die ans Tote. Der subjektive Geist, der die Beseelung der Natur auflöst, bewältigt die entseelte nur, indem er ihre Starrheit imitiert und als animistisch sich selber auflöst. Nachahmung tritt in den Dienst der Herrschaft, indem noch der Mensch vorm Menschen zum Anthropomorphismus wird. Das Schema der odysseischen List ist Naturbeherrschung durch solche Angleichung. In der Einschätzung der

Kräfteverhältnisse, welche das Überleben vorweg gleichsam vom Zugeständnis der eigenen Niederlage, virtuell vom Tode abhängig macht, ist in nuce bereits das Prinzip der bürgerlichen Desillusion gelegen, das auswendige Schema für die Verinnerlichung des Opfers, die Entsagung. Der Listige überlebt nur um den Preis seines eigenen Traums, den er abdingt, indem er wie die Gewalten draußen sich selbst entzaubert. Er eben kann nie das Ganze haben, er muß immer warten können, Geduld haben, verzichten, er darf nicht vom Lotos essen und nicht von den Rindern des heiligen Hyperion, und wenn er durch die Meerenge steuert, muß er den Verlust der Gefährten einkalkulieren, welche Szylla aus dem Schiff reißt. Er windet sich durch, das ist sein Überleben, und aller Ruhm, den er selbst und die andern ihm dabei gewähren, bestätigt bloß, daß die Heroenwürde nur gewonnen wird, indem der Drang zum ganzen, allgemeinen, ungeteilten Glück sich demütigt.

Es ist die Formel für die List des Odysseus, daß der abgelöste, instrumentale Geist, indem er der Natur resigniert sich einschmiegt, dieser das Ihre gibt und sie eben dadurch betrügt. Die mythischen Ungetüme, in deren Machtbereich er gerät, stellen allemal gleichsam versteinerte Verträge, Rechtsansprüche aus der Vorzeit dar. So präsentiert sich zur entwickelt patriarchalen Zeit die ältere Volksreligion in ihren zerstreuten Relikten: unterm olympischen Himmel sind sie Figuren des abstrakten Schicksals, der sinnfernen Notwendigkeit geworden. Daß es unmöglich wäre, etwa eine andere Route zu wählen als die zwischen Szylla und Charybdis, mag man rationalistisch als die mythische Transformation der Übermacht der Meeresströmung über die kleinen altertümlichen Schiffe auffassen. Aber in der mythisch vergegenständlichenden Übertragung hat das Naturverhältnis von Stärke und Ohnmacht bereits den Charakter eines Rechtsverhältnisses angenommen. Szylla und Charybdis haben einen Anspruch auf das, was ihnen zwischen die Zähne kommt, so wie Kirke einen, den Ungefeiten zu verwandeln, oder Polyphem den auf die Leiber seiner Gäste. Eine jegliche der mythischen Figuren ist gehalten, immer wieder das Gleiche zu tun. Jede besteht in Wiederholung: deren Mißlingen wäre ihr Ende. Alle tragen Züge dessen, was in den Strafmythen der Unterwelt, Tantalos, Sisypchos, den Danaiden durch olympischen Richtspruch begründet wird. Sie sind Figuren des Zwanges: die

Greuel, die sie begehen, sind der Fluch, der auf ihnen lastet. Mythische Unausweichlichkeit wird definiert durch die Äquivalenz zwischen jenem Fluch, der Untat, die ihn sühnt, und der aus ihr erwachsenden Schuld, die den Fluch reproduziert. Alles Recht in der bisherigen Geschichte trägt die Spur dieses Schemas. Im Mythos gilt jedes Moment des Kreislaufs das voraufgehende ab und hilft damit, den Schuldzusammenhang als Gesetz zu installieren. Dem tritt Odysseus entgegen. Das Selbst repräsentiert rationale Allgemeinheit wider die Unausweichlichkeit des Schicksals. Weil er aber Allgemeines und Unausweichliches ineinander verschränkt vorfindet, nimmt seine Rationalität notwendig beschränkende Form an, die der Ausnahme. Er muß sich den ihn einschließenden und bedrohenden Rechtsverhältnissen entziehen, die gewissermaßen einer jeglichen mythischen Figur einbeschrieben sind. Er tut der Rechtssatzung Genüge derart, daß sie die Macht über ihn verliert, indem er ihr diese Macht einräumt. Es ist unmöglich, die Sirenen zu hören und ihnen nicht zu verfallen: es läßt sich ihnen nicht trotzen. Trotz und Verblendung sind eines, und wer ihnen trotzt, ist damit eben an den Mythos verloren, dem er sich stellt. List aber ist der rational gewordene Trotz. Odysseus versucht nicht, einen andern Weg zu fahren als den an der Sireneninsel vorbei. Er versucht auch nicht, etwa auf die Überlegenheit seines Wissens zu pochen und frei den Versucherinnen zuzuhören, wähnend, seine Freiheit genüge als Schutz. Er macht sich ganz klein, das Schiff nimmt seinen vorbestimmten, fatalen Kurs, und er realisiert, daß er, wie sehr auch bewußt von Natur distanziert, als Hörender ihr verfallen bleibt. Er hält den Vertrag seiner Hörigkeit inne und zappelt noch am Mastbaum, um in die Arme der Verderberinnen zu stürzen. Aber er hat eine Lücke im Vertrag aufgespürt, durch die er bei der Erfüllung der Satzung dieser entschlüpft. Im urzeitlichen Vertrag ist nicht vorgesehen, ob der Vorbeifahrende gefesselt oder nicht gefesselt dem Lied lauscht. Fesselung gehört erst einer Stufe an, wo man den Gefangenen nicht sogleich mehr totschlägt. Odysseus erkennt die archaische Übermacht des Liedes an, indem er, technisch aufgeklärt, sich fesseln läßt. Er neigt sich dem Liede der Lust und vereitelt sie wie den Tod. Der gefesselt Hörende will zu den Sirenen wie irgendein anderer. Nur eben hat er die Veranstaltung getroffen, daß er als Verfallener ihnen nicht

verfällt. Er kann mit aller Gewalt seines Wunsches, die die Gewalt der Halbgöttinnen selber reflektiert, nicht zu ihnen, denn die rudierenden Gefährten mit Wachs in den Ohren sind taub nicht bloß gegen die Halbgöttinnen, sondern auch gegen den verzweifelten Schrei des Befehlshabers. Die Sirenen haben das Ihre, aber es ist in der bürgerlichen Urgeschichte schon neutralisiert zur Sehnsucht dessen, der vorüberfährt. Das Epos schweigt darüber, was den Sängerinnen widerfährt, nachdem das Schiff entschwunden ist. In der Tragödie aber müßte es ihre letzte Stunde gewesen sein, wie die der Sphinx es war, als Ödipus das Rätsel löste, ihr Gebot erfüllend und damit sie stürzend. Denn das Recht der mythischen Figuren, als das des Stärkeren, lebt bloß von der Unerfüllbarkeit ihrer Satzung. Geschieht dieser Genüge, so ist es um die Mythen bis zur fernsten Nachfolge geschehen. Seit der glücklich-mißglückten Begegnung des Odysseus mit den Sirenen sind alle Lieder erkrankt, und die gesamte abendländische Musik laboriert an dem Widersinn von Gesang in der Zivilisation, der doch zugleich wieder die bewegende Kraft aller Kunstmusik abgibt.

Mit der Auflösung des Vertrags durch dessen wörtliche Befolgung ändert sich der geschichtliche Standort der Sprache: sie beginnt in Bezeichnung überzugehen. Das mythische Schicksal, Fatum, war eins mit dem gesprochenen Wort. Der Vorstellungskreis, dem die von den mythischen Figuren unabänderlich vollstreckten Schicksalsprüche angehören, kennt noch nicht den Unterschied von Wort und Gegenstand. Das Wort soll unmittelbare Macht haben über die Sache, Ausdruck und Intention fließen ineinander. List jedoch besteht darin, den Unterschied auszunutzen. Man klammert sich ans Wort, um die Sache zu ändern. So entspringt das Bewußtsein der Intention: in seiner Not wird Odysseus des Dualismus inne, indem er erfährt, daß das identische Wort Verschiedenes zu bedeuten vermag. Weil sich dem Namen Udeis sowohl der Held wie Niemand unterziehen läßt, vermag jener den Bann des Namens zu brechen. Die unabänderlichen Worte bleiben Formeln für den unerbittlichen Naturzusammenhang. In der Magie schon sollte ihre Starrheit der des Schicksals, das von ihr zugleich gespiegelt wurde, die Stirn bieten. Darin bereits war der Gegensatz zwischen dem Wort und dem, woran es sich angeschlossen, beschlossen. Auf der homerischen Stufe wird er bestimmend. Odysseus entdeckt an den Wor-

ten, was in der entfalteten bürgerlichen Gesellschaft Formalismus heißt: ihre perennierende Verbindlichkeit wird damit bezahlt, daß sie sich vom je erfüllenden Inhalt distanzieren, im Abstand auf allen möglichen Inhalt sich beziehen, auf Niemand wie auf Odysseus selbst. Aus dem Formalismus der mythischen Namen und Satzungen, die gleichgültig wie Natur über Menschen und Geschichte gebieten wollen, tritt der Nominalismus hervor, der Prototyp bürgerlichen Denkens. Selbsterhaltende List lebt von jenem zwischen Wort und Sache waltenden Prozeß. Die beiden widersprechenden Akte des Odysseus in der Begegnung mit Polyphem, sein Gehorsam gegen den Namen und seine Lossage von ihm, sind doch wiederum das Gleiche. Er bekennt sich zu sich selbst, indem er sich als Niemand verleugnet, er rettet sein Leben, indem er sich verschwinden macht. Solche Anpassung ans Tote durch die Sprache enthält das Schema der modernen Mathematik.

Die List als Mittel eines Tausches, wo alles mit rechten Dingen zugeht, wo der Vertrag erfüllt wird und dennoch der Partner betrogen, weist auf einen wirtschaftlichen Typus zurück, der, wenn nicht in der mythischen Vorzeit, zumindest doch in der frühen Antike auftritt: den uralten »Gelegenheitstausch« zwischen geschlossenen Hauswirtschaften. »Überschüsse werden gelegentlich ausgetauscht, aber der Schwerpunkt der Versorgung ruht in Selbsterzeugtem.«¹³ An die Verhaltensweise des Gelegenheitstauschenden gemahnt die des Abenteurers Odysseus. Noch im pathetischen Bilde des Bettlers trägt der Feudale die Züge des orientalischen Kaufmanns¹⁴, der mit unerhörtem Reichtum zurückkehrt, weil er erstmals traditionswidrig aus dem Umkreis der Hauswirtschaft heraustritt, »sich einschiff«. Das abenteuerliche Element seiner Unternehmungen ist ökonomisch nichts anderes als der irrationale Aspekt seiner Ratio gegenüber der noch vorwaltenden traditionalistischen Wirtschaftsform. Diese Irrationalität der Ratio hat ihren Niederschlag in der List gefunden als der Angleichung der bür-

¹³ Max Weber, Wirtschaftsgeschichte. München und Leipzig 1924. S. 3.

¹⁴ Victor Bérard hat mit besonderem Nachdruck, freilich nicht ohne einige apokryphe Konstruktion, das semitische Element der Odyssee hervorgehoben. Vgl. das Kapitel »Les Phéniciens et l'Odyssee« in der *Résurrection d'Homère*. Paris 1930. S. 111 ff.

gerlichen Vernunft an jede Unvernunft, die ihr als noch größere Gewalt gegenübertritt. Der listige Einzelgänger ist schon der homo oeconomicus, dem einmal alle Vernünftigen gleichen: daher ist die Odyssee schon eine Robinsonade. Die beiden prototypischen Schiffbrüchigen machen aus ihrer Schwäche – der des Individuums selber, das von der Kollektivität sich scheidet – ihre gesellschaftliche Stärke. Dem Zufall des Wellengangs ausgeliefert, hilflos isoliert, diktiert ihnen ihre Isoliertheit die rücksichtslose Verfolgung des atomistischen Interesses. Sie verkörpern das Prinzip der kapitalistischen Wirtschaft, schon ehe sie sich eines Arbeiters bedienen; was sie aber an gerettetem Gut zur neuen Unternehmung mitbringen, verklärt die Wahrheit, daß der Unternehmer in die Konkurrenz von je mit mehr eingetreten ist als dem Fleiß seiner Hände. Ihre Ohnmacht der Natur gegenüber fungiert bereits als Ideologie für ihre gesellschaftliche Vormacht. Die Wehrlosigkeit des Odysseus gegenüber der Meeresbrandung klingt wie die Legitimation der Bereicherung des Reisenden am Eingeborenen. Das hat die bürgerliche Ökonomik späterhin festgehalten im Begriff des Risikos: die Möglichkeit des Untergangs soll den Profit moralisch begründen. Vom Standpunkt der entwickelten Tauschgesellschaft und ihrer Individuen aus sind die Abenteuer des Odysseus nichts als die Darstellung der Risiken, welche die Bahn zum Erfolg ausmachen. Odysseus lebt nach dem Urprinzip, das einmal die bürgerliche Gesellschaft konstituierte. Man hatte die Wahl, zu betrügen oder unterzugehen. Betrug war das Mal der Ratio, an dem ihre Partikularität sich verriet. Daher gehört zur universalen Vergesellschaftung, wie sie der Weltreisende Odysseus und der Solofabrikant Robinson entwerfen, ursprünglich schon die absolute Einsamkeit, die am Ende der bürgerlichen Ära offenbar wird. Radikale Vergesellschaftung heißt radikale Entfremdung. Odysseus und Robinson haben es beide mit der Totalität zu tun: jener durchmißt, dieser erschafft sie. Beide vollbringen es nur vollkommen abgetrennt von allen anderen Menschen. Diese begegnen beiden bloß in entfremdeter Gestalt, als Feinde oder als Stützpunkte, stets als Instrumente, Dinge.

Eines der ersten Abenteuer des eigentlichen Nostos freilich greift weit dahinter zurück, weit selbst hinter barbarische Zeitalter von Dämonenfratzen und Zaubergöttern. Es handelt sich um die Erzäh-

lung von den Lotophagen, den Lotosessern. Wer von ihrer Speise genießt, ist verfallen wie der den Sirenen Lauschende oder der vom Stab der Kirke Berührte. Aber dem Erliegenden soll nichts Übles bereitet sein: »Doch von den Lotophagen geschah nichts Leides den Männern / Unserer Schar.«¹⁵ Nur Vergessen soll ihm drohen und das Aufgeben des Willens. Der Fluch verdammt zu nichts anderem als zum Urstand ohne Arbeit und Kampf in der »fruchtbaren Flur«¹⁶: »Wer des Lotos Gewächs nun kostete, süßer als Honig, / Nicht an Verkündigung weiter gedachte der, noch an Zurückkunft; / Sondern sie trachteten dort in der Lotophagen Gesellschaft, / Lotos pflückend zu bleiben und abzusagen der Heimat.«¹⁷ Solche Idylle, die doch ans Glück der Rauschgifte mahnt, mit deren Hilfe in verhärteten Gesellschaftsordnungen unterworfenen Schichten Unerträgliches zu ertragen fähig gemacht wurden, kann die selbsterhaltende Vernunft bei den Ihren nicht zugeben. Jene ist in der Tat der bloße Schein von Glück, dumpfes Hinvegetieren, dürrig wie das Dasein der Tiere. Im besten Falle wäre es die Absenz des Bewußtseins von Unglück. Glück aber enthält Wahrheit in sich. Es ist wesentlich ein Resultat. Es entfaltet sich am aufgehobenen Leid. So ist der Dulder im Recht, den es bei den Lotophagen nicht duldet. Gegen diese vertritt er ihre eigene Sache, die Verwirklichung der Utopie, durch geschichtliche Arbeit, während das einfache Verweilen im Bild der Seligkeit ihr die Kraft entzieht. Indem aber Rationalität, Odysseus, dies Recht wahrnimmt, tritt sie zwanghaft in den Zusammenhang des Unrechts ein. Als unmittelbares erfolgt sein eigenes Handeln zugunsten der Herrschaft. Dies Glück »an den Rändern der Welt«¹⁸ kann selbsterhaltende Vernunft so wenig zugeben wie das gefährlichere aus späteren Phasen. Die Faulen werden aufgeschreckt und auf die Galeeren transportiert: »Aber ich führt' an die Schiffe die Weinenden wieder mit Zwang hin, / Zog sie in räumige Schiff' und band sie unter den Bänken.«¹⁹ Lotos ist eine orientalische Speise.

¹⁵ Odyssee. IX, 92 f.

¹⁶ A. a. O. XXIII, 311.

¹⁷ A. a. O. IX, 94 ff.

¹⁸ Jacob Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte. Stuttgart o. J. Band III. S. 95.

¹⁹ Odyssee. IX, 98 f.

Heute noch spielen die fein geschnittenen Scheibchen ihre Rolle in der chinesischen und indischen Küche. Vielleicht ist die Versuchung, die ihr zugeschrieben wird, keine andere als die der Regression auf die Phase des Sammelns von Früchten der Erde²⁰ wie des Meeres, älter als Ackerbau, Viehzucht und selbst Jagd, kurz als jede Produktion. Kaum ist es Zufall, daß die Epopöe die Vorstellung des Schlaraffenlebens an das Essen von Blumen heftet, wären es auch solche, denen heute nichts davon mehr angemerkt werden kann. Das Essen von Blumen, wie es noch beim Nachtschisch des nahen Ostens gebräuchlich, europäischen Kindern vom Backen mit Rosenwasser, von den kandierten Veilchen bekannt ist, verheißt einen Zustand, in dem die Reproduktion des Lebens von der bewußten Selbsterhaltung, die Seligkeit des Satten von der Nützlichkeit planvoller Ernährung unabhängig ist. Die Erinnerung des fernsten und ältesten Glücks, die dem Geruchssinn aufblitzt, verschränkt sich noch mit der äußersten Nähe des Einverleibens. Sie weist auf die Urgeschichte zurück. Gleichgültig, welche Fülle der Qual den Menschen in ihr widerfuhr, sie vermögen doch kein Glück zu denken, das nicht vom Bilde jener Urgeschichte zehrte: »Also steurten wir fürder hinweg, schwermütigen Herzens.«²¹

Die nächste Gestalt, zu der Odysseus verschlagen wird – verschlagen werden und verschlagen sein sind bei Homer Äquivalente –, der Kyklop Polyphem, trägt sein eines rädergroßes Auge als Spur der gleichen Vorwelt: das eine Auge mahnt an Nase und Mund, primitiver als die Symmetrie der Augen und Ohren²², welche in der Einheit zweier zur Deckung gelangender Wahrnehmungen Identifikation, Tiefe, Gegenständlichkeit überhaupt erst bewirkt. Aber er repräsentiert dennoch den Lotophagen gegenüber ein späteres, das eigentlich barbarische Weltalter als eines von Jägern

²⁰ In der indischen Mythologie ist Lotos die Erdgöttin. (Vgl. Heinrich Zimmer, Maja. Stuttgart und Berlin 1936. S. 105 f.) Wenn ein Zusammenhang mit der mythischen Überlieferung besteht, auf der der alte homerische Nostos sich erhebt, so wäre auch die Begegnung mit den Lotophagen als eine Station in der Auseinandersetzung mit den chthonischen Mächten zu bestimmen.

²¹ Odyssee. IX, 105.

²² Wilamowitz zufolge sind die Kyklopen »eigentlich Tiere«. (Glaube der Hellenen. Band I. S. 14.)

und Hirten. Die Bestimmung der Barbarei fällt für Homer zusammen mit der, daß kein systematischer Ackerbau betrieben werde und darum noch keine systematische, über die Zeit disponierende Organisation von Arbeit und Gesellschaft erreicht sei. Er nennt die Kyklopen »ungesetzliche Frevler«²³, weil sie, und darin liegt etwas wie ein geheimes Schuldbekennnis der Zivilisation selber, »der Macht unsterblicher Götter vertrauend, / Nirgend baun mit Händen, zu Pflanzungen oder zu Feldfrucht; / Sondern ohn' Anpflanzer und Ackerer steigt das Gewächs auf, / Weizen sowohl und Gerst', als edele Reben, belastet / Mit großtraubigem Wein, und Kronions Regen ernährt ihn.«²⁴ Die Fülle bedarf des Gesetzes nicht, und fast klingt die zivilisatorische Anklage der Anarchie wie eine Denunziation der Fülle: »Dort ist weder Gesetz, noch Ratsversammlung des Volkes, / Sondern all' umwohnen die Felsenhöhn der Gebirge, / Rings in gewölbten Grotten; und jeglicher richtet nach Willkür / Weiber und Kinder allein; und niemand achtet des andern.«²⁵ Es ist eine bereits patriarchale Sippen-gesellschaft, basierend auf der Unterdrückung der physisch Schwächeren, aber noch nicht organisiert nach dem Maße des festen Eigentums und seiner Hierarchie, und es ist die Unverbundenheit der in der Höhle Hausenden, die den Mangel an objektivem Gesetz und damit den homerischen Vorwurf der wechselseitigen Nichtachtung, des wilden Zustands, eigentlich begründet. Dabei dementiert an einer späteren Stelle die pragmatische Treue des Erzählers sein zivilisiertes Urteil: auf den Schreckensruf des Geblendeten kommt seine Sippe trotz jener Nichtachtung herbei, ihm zu helfen, und nur der Namenstrick des Odysseus hält die Törichten davon ab, ihresgleichen beizustehen.²⁶ Dummheit und Gesetzlosigkeit erscheinen als die gleiche Bestimmung: wenn Homer den Kyklopen das »gesetzlos denkende Scheusal«²⁷ nennt, so heißt das nicht bloß, daß er in seinem Denken die Gesetze der Gesittung nicht respektiert, sondern auch daß sein Denken selber ge-

²³ Odyssee. IX, 106.

²⁴ A. a. O. 107 ff.

²⁵ A. a. O. 112 ff.

²⁶ Vgl. a. a. O. 403 ff.

²⁷ A. a. O. 428.

setzlos, unsystematisch, rhapsodisch sei, wie er denn die bürgerliche Denkaufgabe, auf welche Weise seine ungebetenen Gäste aus der Höhle zu entkommen vermögen, indem sie sich nämlich am Bauch der Schafe festhalten, anstatt auf ihnen zu reiten, nicht zu lösen vermag, auch des sophistischen Doppelsinns im falschen Namen des Odysseus nicht innewird. Polyphem, der der Macht der Unsterblichen vertraut, ist freilich ein Menschenfresser, und dem entspricht, daß er trotz jenes Vertrauens den Göttern die Verehrungweigert: »Thöricht bist du, o Fremdling, wo nicht von ferne du herkamst« – in späteren Zeiten hat man den Toren und den Fremdling weniger gewissenhaft unterschieden und die Unkenntnis des Gebrauchs gleich aller Fremdheit unvermittelt als Torheit gestempelt –, »Der du die Götter zu scheun mich ermahnst und die Rache der Götter! / Nichts ja gilt den Kyklopen der Donnerer Zeus Kronion, / Noch die seligen Götter, denn weit vortrefflicher sind wir!«²⁸ »Vortrefflicher«, höhnt der berichtende Odysseus. Gemeint aber war wohl: älter; die Macht des solaren Systems wird anerkannt, aber etwa so wie ein Feudaler die des bürgerlichen Reichtums anerkennt, während er stillschweigend sich als den Vornehmeren fühlt, ohne zu erkennen, daß das Unrecht, das ihm angetan ward, vom Schlage des Unrechts ist, das er selber vertritt. Der nahe Meergott Poseidon, der Vater des Polyphem und der Feind des Odysseus, ist älter als der universale, distanzierte Himmels-gott Zeus, und es wird gleichsam auf dem Rücken des Subjekts die Fehde zwischen der elementarischen Volksreligion und der logozentrischen Gesetzesreligion ausgetragen. Der gesetzlose Polyphem aber ist nicht einfach der Bösewicht, zu dem ihn die Tabus der Zivilisation machen, wie sie ihn in der Fabelwelt der aufgeklärten Kindheit zum Riesen Goliath stellen. In dem armen Bereich, in dem seine Selbsterhaltung Ordnung und Gewohnheit angenommen hat, gebricht es ihm nicht an Versöhnendem. Wenn er die Säuglinge seiner Schafe und Ziegen ihnen ans Euter legt, so schließt die praktische Handlung die Sorge für die Kreatur selber ein, und die berühmte Rede des Geblendeten an den Leithammel, den er seinen Freund nennt und befragt, warum er diesmal als letzter die Höhle verlasse, und ob ihn etwa das Mißgeschick

²⁸ A. a. O. 273 ff.

seines Herrn jammere, ist von einer Gewalt der Rührung, wie sie nur an der höchsten Stelle der Odyssee, beim Wiedererkennen des Heimkehrenden durch den alten Hund Argos, noch einmal erreicht wird, trotz der abscheulichen Rohheit, mit der die Rede endet. Noch hat das Verhalten des Riesen sich nicht zum Charakter objektiviert. Auf die Ansprache des flehenden Odysseus antwortet er nicht einfach mit dem Ausdruck des wilden Hasses, sondern nur mit der Weigerung des Gesetzes, das ihn noch nicht recht erfaßt hat: er will des Odysseus und der Gefährten nicht schonen: »wo nicht mein Herz mir gebietet«²⁹, und ob er wirklich, wie der berichtende Odysseus behauptet, arglistig redet, steht dahin. Aufschneiderisch und verzückt verspricht der Berauschte dem Odysseus Gastgeschenke³⁰, und erst die Vorstellung des Odysseus als Niemand bringt ihn auf den bösen Gedanken, das Gastgeschenk abzugelten, indem er den Anführer als letzten frißt – darum vielleicht, weil dieser sich Niemand genannt hat und also für den schwachen Witz des Kyklopen nicht als existent zählt.³¹ Die physische Roheit des Überkräftigen ist sein allemal umspringendes Vertrauen. Daher wird die Erfüllung der mythischen Satzung, stets Unrecht gegen den Gerichteten, zum Unrecht auch gegen die rechtsetzende Naturgewalt. Polyphem und die anderen Ungetüme, denen Odysseus ein Schnippchen schlägt, sind schon Modelle der prozessierenden dummen Teufel des christlichen Zeitalters bis hinauf zu Shylock und Mephistopheles. Die Dummheit des Riesen, Substanz seiner barbarischen Rohheit, solange es ihm gut geht, repräsentiert das Bessere, sobald sie gestürzt wird von dem, der es besser wissen müßte. Odysseus schmiegte dem Vertrauen Polyphems sich ein und damit dem von ihm vertretenen Beuterecht aufs Menschenfleisch, nach jenem Schema der List, das mit der Erfüllung der Satzung diese sprengt: »Nimm, o Kyklop, und trink'; auf Menschenfleisch ist der Wein gut, / Daß du lernst, wie köstlich den Trunk hier hegte das Meerschiff, / Welches uns trug«³², empfiehlt der Kulturträger.

²⁹ A. a. O. 278.

³⁰ Vgl. a. a. O. 355 ff.

³¹ »Endlich könnte die häufige Läppischeit des Dementen im Lichte eines totgeborenen Humors erscheinen.« (Klages a. a. O. S. 1469.)

³² Odyssee, a. a. O. 347 f.