

**Carl von Ossietzky  
Universität Oldenburg**

**Magisterstudiengang  
Philosophie / Soziologie**

## **MAGISTERARBEIT**

**Naturwissenschaft und Mythos.**

**Eine Untersuchung über Funktionen, Risiken und  
Perspektiven in einer pluralen Welt.**

Jascha Rohr  
Birkenallee 35  
26197 Huntlosen  
[post@jascha-rohr.de](mailto:post@jascha-rohr.de)

Betreuender Gutachter: PD. Dr. Reinhard Schulz  
Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Stefan Müller-Doohm

Version 1.02

„Listen, Bill, tell me...Do the Indians think, really think that Coyote made the world? I mean, do they really think so? Do you really think so?”

“Why of course I do....Why not?...Anyway...that’s what the old people always said...only they don’t all tell the same story. Here is one way I heard it: it seems like there was nothing everywhere but a kind of fog. Fog and water mixed, they say, no land anywhere, and this here Silver Fox....”

“You mean Coyote?”

“No, no I mean Silver Fox. Coyote comes later. You’ll see, but right now, somewhere in the fog, they say, Silver Fox was wandering and feeling lonely. *Tsikuellaaduwi maandza tsikualaasa*. He was feeling lonely, the Silver Fox. I wish I would meet someone, he said to himself, the Silver Fox did. He was walking along in the fog. He met Coyote. ‘I thought I was going to meet someone,’ he said. The Coyote looked at him, but he didn’t say anything. ‘Where are you traveling?’ says Fox. ‘But where are YOU traveling? Why do you travel like that?’ ‘Because I am worried.’ ‘I also am wandering,’ said Coyote, ‘I also am worrying and traveling.’ ‘I thought I would meet someone, I thought I would meet someone. Let’s you and I travel together. It’s better for two people to be traveling together, that’s what they always say....”

“Wait a minute, Bill....Who said that?”

“The Fox said that. I don’t know who he meant when he said: *that’s what they always say*. It’s funny, isn’t it? How could he talk about *other* people since there had never been anybody before? I don’t know...I wonder about that sometimes, myself. I have asked some of the old people and they say: That’s what I have been wondering myself, but that’s the way we have always heard it told. And then you hear the Paiutes tell it different! And our people down the river, they also tell it a little bit different from us. Doc, maybe the whole thing just never happened....And maybe it did happen but everybody tells it different. People often do that, you know....”

“Well, go on with the story. You said that Fox had met Coyote....”

“Oh, yah...Well, this Coyote he says: ‘What are we going to do now?’ ‘What do you think?’ says Fox. ‘I don’t know,’ says Coyote. ‘Well then,’ says Fox, ‘I’ll tell you: LET’S MAKE THE WORLD.’ ‘And how are we going to do that?’ ‘WE WILL SING,’ says the Fox.

Jaíme de Angulo (Angulo, 1990, S.68ff)

# Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis .....	I
Abbildungsverzeichnis.....	II
Situierung .....	1
I. Naturwissenschaft und Mythos .....	12
I.1. Mythos .....	12
I.1.1. Mythos und Mythenforschung .....	13
I.1.1.1. Urangst .....	16
I.1.1.2. Teleologie, Evolution, Geschichte.....	18
I.1.1.3. Mythisches versus aufgeklärtes Denken? .....	20
I.1.2. Die Allegorie als Methode von Kunst und Mythos .....	25
I.1.3. Definitionen .....	28
I.1.4. Geschichten.....	30
I.2. Hübner: Die Wahrheit des Mythos.....	39
I.3. Naturwissenschaft.....	52
I.3.1. Methodologie der Naturwissenschaft.....	54
I.3.2. Naturwissenschaftsgeschichte .....	59
I.4. Horkheimer und Adorno: Dialektik der Aufklärung .....	67
II. Welten.....	76
II.1. Einleitung.....	76
II.2. Akteur-Netzwerk-Theorien .....	80
II.2.1. Bruno Latour – Welten artikulieren.....	81
II.2.2. Donna Haraway – situierte Geschichten erzählen.....	98
II.2.3. Begriffsklärung .....	108
II.3. Perspektiven.....	115
Why did the chicken cross the road? .....	122
Bibliographie .....	123

## Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1, Schneider, 1978, S.26 .....	55
--	----

# Naturwissenschaft und Mythos. Eine Untersuchung über Funktionen, Risiken und Perspektiven in einer pluralen Welt.

## Situierung

Ein Blick in die Kataloge der Bibliotheken bestätigt die Vermutung. Das Suchwort Mythos fördert Unmengen an Einträgen zu Tage. Nicht die, nach denen ich suche, und doch: je tiefer ich mich durch die unzähligen Einträge arbeite, desto stärker bemerke ich, dass die angezeigten Schriften sehr wohl etwas mit meinem Thema zu tun haben:

*Mythos Pygmalion, Mythos Rhein, Mythos Krebsvorsorge, Mythos Casanova, Mythos Baum, Mythos Jugend, Mythos Humboldt, Mythos Großstadt, Mythos Dampf, Mythos Weimar, Mythos Multimedia, Mythos Gegengesellschaft, Mythos Ganzheit, Mythos Antifaschismus, Mythos Schönheit, Mythos Entwicklungshilfe, Mythos Ödipus, Mythos Gestapo, Mythos Internet, Mythos Alter, Mythos Schweiz, Mythos Pandora, Mythos Reichsautobahn, Mythos Musik, Mythos Information, Mythos Sicherheit, Mythos Olympia, Mythos Neanderthal, Mythos Wildnis, Mythos '68, Mythos Staat...*

Mythos, so scheint es, ist überall. Ihn findet man nicht nur in der Antike oder bei den „primitiven, archaischen“ Naturvölkern, sondern wo immer die kritischen Augen der Autoren hinblicken. Aber was meinen die Autoren der oben gelisteten Werke damit, wenn sie ihr eigentliches Thema als Mythos titulieren? Sicherlich wollen sie nicht einen Mythos erzählen, sonst beinhalteten die Titel Artikel und Präposition, z.B.: *Der Mythos von Pygmalion*. Das wäre eindeutig. Jeder wüsste, was er von dem Buch zu erwarten hätte. Die Vermutung drängt sich auf, dass in diesen Titeln eine Metabotschaft zum Ausdruck gebracht werden soll: das Wort Mythos wirkt wie ein Schlaglicht, das die Unwahrheit, vielleicht sogar einen Verblendungs-zusammenhang des behandelten Themas aufdeckt. Der kritische, aufgeklärte Geist hat sich ein Thema vorgenommen, es durchleuchtet und kann nun behaupten: „Seht da, was ihr über dieses Thema zu wissen glaubtet, entspricht nicht der Wahrheit bzw. der Realität, und wenn ihr doch weiter daran festhaltet, seid ihr einem Mythos aufgesessen.“ Ein Titel der Art *Mythos X* könnte aber auch etwas ganz anderes ausdrücken wollen: eine Begeisterung für ein Thema oder zumindest den Wunsch zu

verstehen, warum ein Thema Begeisterung, Verehrung und Hingabe zu erzeugen vermag. Hier zeigt das Wort Mythos Bewunderung für den Gegenstand an, der über die normale Wertschätzung hinausgeht, ja dem Gegenstand wird offenbar etwas Gewaltiges, Übermächtiges, Magisches bestätigt.

Das Thema Mythos beschäftigt und es hilft Polaritäten entstehen zu lassen. Denn das allgemeine Verständnis, von einigen wenigen Ausnahmen einmal abgesehen, geht davon aus, dass Mythos und Wissenschaft sich diametral entgegenstehen, sowie Glaube und Wissen, Verblendung und Aufklärung, archaische Naturvölker und Zivilisierte, Emotionalität und Rationalität. Die meisten der oben genannten Werke werden mit diesen Unterscheidungen arbeiten, um zu Urteilen innerhalb ihrer Themenzusammenhänge zu gelangen. Nur einige wenige werden die Pole gegeneinander aufwiegen, den einen Pol mit dem anderen zu retten versuchen (in der Form: Mythos ist ebenfalls eine Form von Rationalität oder Naturwissenschaft braucht die Emotionalität und Bildlichkeit des Mythos), oder sie miteinander zu vermitteln versuchen. Noch weniger werden versuchen, sich von den Konnotationen, die die Begriffe mit sich führen zu lösen und nach anderen Bedeutungsebenen zu suchen. So wirft Heinz Reinwald in seinem Buch *Mythos und Methode* folgende Fragen auf:

„Was aber, wenn man sich nicht auf die allgemein empfundene Selbstverständlichkeit bei der Deutung des Mythos als etwas Vergangenen oder als primitiv, defizient rationale Weltsicht einlässt, die getrennt ist von der wissenschaftlichen Weltsicht und ihrer „positiven“ Wahrheit? Was, wenn plötzlich das Realitätsverständnis der Wissenschaft vor dem Gegenstand des Mythos und seiner Wirklichkeit zur Rechenschaft gezogen wird? Und was schließlich, wenn das Rationale, Systematische und Wahre im Mythos und das Irrationale und „Mythische“ in der modernen Wissenschaft als eine für beide gleichermaßen gültige Wirklichkeit im geschichtlichen Raum durchscheint?“<sup>1</sup>

Solche Fragen eröffnen die Möglichkeit andere Wege mit der Thematik zu nehmen. Zugegeben, auch mit diesen Fragen kann man bei der bloßen Vermittlung stehen bleiben. Und auch hier könnte man kritisch einwenden, dass solche Fragen nur versuchen, den Mythos gegenüber den Wissenschaften wieder an Bedeutung gewinnen zu lassen und letztendlich auf eine Rettung des Mythos hinauslaufen

---

<sup>1</sup> Reinwald, 1991, S.16

sollen, die dann als eine logische Gegenreaktion zum Entmythologisierungsprogramm der Aufklärung zu sehen wäre.

Doch was bedeutet der Begriff Mythos wirklich? Für welche Praktiken steht er? Haben die Menschen der Frühzeit tatsächlich nur in ideologisch verblendeten Zusammenhängen gedacht? Sind die Mythen nur Opium fürs Volk, um den Priestern zu mehr Macht zu verhelfen? Sind Mythen der hilflose und im Grunde zwecklose Versuch in einer feindlichen Umwelt zu überleben? Und wie steht es demgegenüber mit der Naturwissenschaft? Wie „rein“ ist sie wirklich, was versucht sie mit welchen Mitteln zu erreichen, und unter welchen Vorzeichen tut sie das? Welche Konsequenzen bringt naturwissenschaftliches Handeln mit sich? Wir alle scheinen ein bestimmtes Vorverständnis mitzubringen, wenn wir von Mythos und Naturwissenschaft sprechen. Doch wie lässt sich dieses Vorverständnis auf einen gemeinsamen Nenner bringen, und hält dieses Vorverständnis einer genauen Prüfung stand? Diese Fragen sollen in dieser Arbeit gestellt werden, doch ich werde mir mit eigenen Definitionen etwas Zeit lassen, um erst andere aus ihrem Vorverständnis heraus sprechen zu lassen. Aus diesen Vorverständnissen hoffe ich im Laufe der Arbeit hilfreiche Arbeitsdefinitionen destillieren zu können. Wichtig ist es mir dabei, nicht nur auf die internen Mechanismen und Eigenschaften von Mythos und Naturwissenschaft zu achten, sondern auch die externen Faktoren wie die Geschichtlichkeit der Begriffe selbst und ihre ontologischen Positionierungen zu betrachten.

Da die Definitionen und Hypothesen erst während dieser Arbeit entwickelt werden sollen, war es schwierig von vornherein einen geeigneten Titel zu finden. Eine erste Idee war: *Naturwissenschaft als Mythos*. Ein solcher Titel hätte mich gezwungen, das Mythische an der Naturwissenschaft zu entlarven. Eine sicherlich interessante Aufgabe, die sich aber vollständig innerhalb unseres aufgeklärten okzidentalen Kontextes bewegt hätte und als Versuch hätte verstanden werden können, die Naturwissenschaft einer Kritik zu unterziehen, um sie noch reiner zu waschen und um in ihr auch noch das letzte bisschen Mythos aufzudecken. Unser Vorverständnis wäre damit nicht hinterfragt worden. Der gewählte Titel *Naturwissenschaft und Mythos* dagegen verleitet zu der Annahme, hier gehe es um einen weiteren Versuch, zwei entgegengesetzte Pole zu vermitteln, einander anzugleichen oder gegeneinander auszuspielen. Doch auch daran ist mir nicht gelegen. Ich möchte vielmehr wissen, welche Funktionen Mythos und Naturwissenschaft

normativ ausüben sollen und tatsächlich ausüben und welchen Platz sie wiederum ihrerseits in ontologisch vorentschiedenen Praktiken einnehmen. Um dies zu explizieren, wählte ich den Untertitel: *Eine Untersuchung über Funktionen, Risiken und Perspektiven in einer pluralen Welt*. Dahinter steht die Vermutung, dass zwei so zentrale Begriffe wie Mythos und Naturwissenschaft Bezeichnungen für konkrete Praktiken sind und als solche nicht unschuldig sein können. Konkrete Praktiken versuchen immer bestimmte Funktionen zu erfüllen wie z.B. Erfahrungen zu verarbeiten, Erkenntnis zu ermöglichen, Handlungsanweisungen bereitzustellen, soziale Stabilität zu gewährleisten usw. Je nachdem wie sie diese Funktionen umsetzen, sind damit aber auch gewisse Risiken verbunden. Erfahrungen können instrumentalisiert, Erkenntnis kann fehlgeleitet, Handlungsanweisungen können totalitär, Stabilität kann zu Zwang und Unfreiheit werden. Zudem möchte ich vermeiden, bloß das wiederzugeben, was mit den Begriffen Mythos und Naturwissenschaft gemäß eines populären Vorverständnisses schon bezeichnet ist, nämlich, dass Naturwissenschaft rationales Wissen von der Welt ermöglicht und Mythos eine irrationale Praxis der Verblendung bezeichnet. So möchte ich nach Wegen außerhalb einer solchen dualistischen Sicht auf die Thematik suchen, die primär mit der Differenzierung zwischen Geist und Materie, Gesellschaft und Natur etc arbeitet. Vielmehr möchte ich nach Wegen suchen, mit denen sich Funktionen und Risiken anders denken lassen und mit denen wir unter Umständen entscheidenden sozialen, ökologischen und politischen Problemen und Herausforderungen in Bezug auf die Perspektiven unserer Welt angemessener begegnen können. Dabei entsteht eine Spannung zwischen dem Dualismus von Naturwissenschaft und Mythos, der unserem herkömmlichen Verständnis entspricht und der pluralen Welt im Untertitel. Die Vorannahme, die ich damit getroffen habe und die weiter unten verdeutlicht werden soll, sagt: unsere Welt ist weder *eine* Welt, noch eine dualistische, noch eine pluralistische, sondern sie ist plural.<sup>2</sup> Das heißt, sie ist vielfältig auf eine Weise, der wir philosophisch und politisch nicht gerecht werden. Würden wir Möglichkeiten finden, diesem pluralen Zustand der Welt gerecht zu werden, wäre die Welt (und wir mit ihr) in der Tat pluralistisch, doch daran hege ich in dieser Arbeit einen starken Zweifel. Die Vermutung ist vielmehr, dass wir auf alle möglichen und erdenklichen Weisen versuchen, die plurale Welt konzeptionell und

---

<sup>2</sup> Eine pluralistische Welt verstehe ich als eine Welt, in der vielfältige Haltungen zur Welt zugelassen werden. Eine plurale Welt ist jedoch selbst vielfältig, weshalb der Begriff Welten, den ich später verwenden werde, angemessener erscheint.



handlungsbezogen zu stabilisieren, d.h. ihre Vielfältigkeit durch begrenzende Aussagen und Praktiken zu vereinheitlichen. Daher möchte ich fragen, was für Funktionen Mythen und Naturwissenschaften (im zweiten Teil dieser Arbeit ebenfalls im Plural gesetzt) eigentlich übernehmen, mit welchen Methoden sie ihre Funktionalität intern umsetzen und auf welchen Grundlagen sie dies tun. Die Frage nach den Risiken, die allerdings meist auf pauschalen Urteilen gegenüber dem Mythos und der Naturwissenschaft beruhen, läuft dazu analog. So wird dem Mythos zumeist vorgeworfen, nicht rational zu sein bzw. totale Verblendungszusammenhänge zu etablieren, Macht und Unwahrheit zu festigen. Die Naturwissenschaft hingegen muss sich vorwerfen lassen, kalt, rationalistisch instrumentalisierend und berechnend zu sein. Während der Mythos Macht über Menschen ausübt, so der Tenor dieser Vorwürfe, tut dies die Naturwissenschaft gegenüber der Natur. Doch sind dies tatsächlich immanente Eigenschaften von Naturwissenschaft und Mythos? Ich werde statt dessen versuchen zu zeigen, dass diese Risiken mit eben jenen Stabilisierungstendenzen einhergehen, die, wenn sie absolut formuliert werden, eben jene Vorwürfe begründen. Mythen und Naturwissenschaften zeichnen sich dadurch letzten Endes mit dem gleichen Risiko aus: dass ihre Funktionen durch totalitäre Ansprüche korrumpiert werden.

Ein solcher Blickwinkel auf die Problematik bricht mit vielen Konventionen sowohl der Mythosforschung als auch der Naturwissenschaftstheorie und muss eigene Maßstäbe entwickeln, an denen er gemessen werden kann. Das soll parallel zu der Erörterung der Problematik geschehen und wird in dieser Arbeit kaum mehr als ein erster Versuch sein können, weshalb sie auch mit den Perspektiven, sowohl in Bezug auf das Thema als auch auf die Methodik, abschließt. Das heißt, ich hoffe Aufschluss darüber geben zu können, wie wir in Zukunft mit den Funktionen, die Mythen und Naturwissenschaften übernehmen, umgehen und dabei Risiken möglichst vermeiden bzw. mildern können. Dies geht meines Erachtens nur, wenn wir auch neue Perspektiven in Bezug auf unsere Betrachtung von Mythen und Naturwissenschaften erschließen. Denn die Konzepte, nach denen wir uns Mythen und Naturwissenschaften denken, beeinflussen deren interne Funktionen und Risiken ebenso, wie diese wiederum Einfluss auf unser Konzepte haben.

Da der Bogen, der in dieser Arbeit geschlagen werden soll, für eine Situierung von Erkenntniswegen und Weltbezügen plädiert, scheint es mir angemessen, die Situierung dieser Arbeit zu verdeutlichen, damit die Motivationen deutlich werden,

vor deren Hintergrund diese Arbeit geschrieben wurde. Donna Haraway konzipiert ihr Kriterium für wissenschaftliche Objektivität gerade an der Situierung wissenschaftlicher Ergebnisse. Situierung bezieht die komplexe Situation, das heißt die psychischen, technischen, kulturellen und physischen Faktoren sowie die Perspektive der WissenschaftlerInnen in den Prozess der Erkenntnisverarbeitung und Wissensgenerierung mit ein. Nur im Rahmen dieses Kontextes können Fakten nach Haraway einen tatsächlichen Erkenntniswert besitzen. Seriöse Wissenschaft muss daher immer darum bemüht sein, die Motivationen, Intentionen und den komplexen Kontext des Forschungsprojekts mit zu berücksichtigen, bzw., wenn das in seiner Komplexität nicht bewerkstelligt werden kann, diese Einflüsse auf den Forschungsprozess zumindest nicht zu leugnen. So wird nicht nur der Forschungskontext als konstituierender Teil der Forschung selbst zugänglich, sondern auch der Bedeutungsgehalt der Resultate geschärft.<sup>3</sup> Es gibt allerdings zwei "gute" Gründe, all diese Faktoren nicht zu erwähnen: Der eine Grund ist, dass man mit seiner Arbeit objektive Allgemeingültigkeit erlangen möchte und fürchtet, jede Erwähnung subjektiver Einflüsse auf die Arbeit könne ihren objektiven Wahrheitsgehalt schmälern, in Frage stellen und mögliche Angriffspunkte für Kritiker liefern, die Ergebnisse der Arbeit mit abschätziger Geste zu verwerfen. Der andere Grund dafür, diese Faktoren nicht zu erwähnen, ist die berechtigte Angst, den Lesern könnten die weltanschaulichen Intentionen bewusst werden, die ihnen mit einer vorgegebenen wissenschaftlichen Forschung verkauft werden sollen. Während diese Haltung eine ausgesprochen unredliche ist und offensichtlich auf mangelndes demokratisches Verständnis der Autoren hinweist, die mit der Autorität der Wissenschaft bewusst zu manipulieren versuchen, zeugt jene von einem naiven Verständnis wissenschaftlicher Praxis, das angenommene Fakten realen Diskursen vorzieht. Zumindest aber zeugt sie vom Glauben an die Möglichkeit absoluter Objektivität in der Arbeit eines einzelnen Wissenschaftlers. So schreibt Ivan Strenski zu diesem Verhalten in Bezug auf die Forschung an Mythen: „(...) theorists typically *assume* and *apply* far more than they let on; they trade in the currency of their cultures much more than they perhaps realise - all the while giving quite the other impression. (...) They hide their 'prescriptions' within apparent 'descriptions'”.<sup>4</sup> Wenn ich im Folgenden also meine Motivation sowie einige Prämissen dieser Arbeit offen lege, so bildet sich gerade

---

<sup>3</sup> Haraway, 1995a, S.89

<sup>4</sup> Strenski, 1987, S.2

daraus der Hintergrund, vor dem die Ergebnisse dieser Arbeit als Beitrag eines wissenschaftlichen Diskurses gelesen und interpretiert werden können.

Eine Motivation zu dem hier gewählten Thema erwuchs aus der Frage, ob und wie unsere philosophischen Konzepte Einfluss haben auf das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass zwischen Philosophie und unserem Handeln in der Welt ein reziprokes Verhältnis vorherrscht. Unsere philosophischen Konzeptionen sind zwar einerseits Versuche unseren Ort in der Welt und unser Verhältnis zu ihr zu bestimmen und zu beschreiben, andererseits sind sie aber auch präskriptiv, d.h., sie festigen unser Weltverständnis in dem Maße, in dem sie es zu ergründen versuchen. Sie lassen latent vorhandene Weltbezüge zu Handlungsmustern gerinnen. Demzufolge lässt sich mit Recht die Frage stellen, ob die ökologischen, sozialen und politischen Probleme, vor denen wir heute stehen, ihren Ursprung unter anderem auch darin finden, wie wir uns unser Verhältnis zur Welt vorstellen. Denn dies hat wiederum entscheidenden Einfluss darauf, wie wir in der Welt handeln und welche Strategien wir verfolgen, um uns zurechtzufinden und die Güter zu erlangen, die wir als erstrebenswert erachten, seien dies beispielsweise materieller Wohlstand, Glück, Friede oder Erkenntnis. Eine solche Grundprämisse (dass das Sein und die Beschreibung des Seins, wie es Philosophie, aber auch Naturwissenschaft und Mythos unternehmen, in einem reziproken Verhältnis stehen) eröffnet Chancen und Perspektiven: Mit neuen oder veränderten Konzepten lässt sich auch auf unsere Praxis Einfluss nehmen und zwar weit über die Strategien einer rein instrumentellen Vernunft hinaus, die gebunden ist an die von wissenschaftlichen Konzepten beschriebenen Fakten. Trotzdem - so wird auch in dieser Arbeit zu zeigen sein, haben wir nicht jede beliebige Möglichkeit, neue Konzepte im Sinne eines radikalen Konstruktivismus zu entwerfen. All unsere konzeptionellen Bemühungen müssen sich wiederum in der Praxis und damit an der Materialität der Welt<sup>5</sup> als relevant erweisen. Das heißt, sie müssen Wissen und Bedeutungen generieren können, auf deren Grundlage sich in dieser Welt möglichst gut und herrschaftsfrei leben lässt. Materielle und ideelle, politische und wissenschaftliche Faktoren sind damit nur Aspekte der gleichen konzeptionellen Arbeit an unseren Weltbezügen.

Folgt man diesem Gedanken des reziproken Verhältnisses von Sein und der Beschreibung des Seins, von Welt und Weltbezug gerade auch in Hinsicht auf die

---

<sup>5</sup> vgl. Butler, 1995

Funktionen und Risiken von Mythen und Naturwissenschaften, so stößt man immer wieder auf dualistische Grundannahmen, die sich so tief in das Gewebe unseres gesamten Weltverständnisses eingefügt haben, dass man aus Angst, das ganze Gewebe auf einmal zu zerreißen, sich nur zaghaft an sie heranwagt. So bildet nicht nur das Paar Mythos - Naturwissenschaft selbst einen solchen Dualismus, sondern auch die ihnen zugeschriebenen Eigenschaften bewegen sich innerhalb dualistischer Denkfiguren wie z.B., rational – emotional, aufgeklärt – verblendet, autonom – kausal determiniert, Natur – Kultur, objektiv - subjektiv. Mit diesen Zuschreibungen sind oft Wertungen und Hierarchisierungen verbunden, auf deren Grundlage macht-zentriertes Handeln nicht nur möglich, sondern vor allem legitimierbar wird. Dass gerade diese Zuschreibungen somit mit von Belang sind, wenn wir nach den Risiken von Mythos und Naturwissenschaft fragen, wird jedoch meist missachtet. Statt dessen werden besondere Sichtweisen dieser Dualismen angeboten, die entweder einen Pol der Dualismen bevorzugen oder beide auf vielfältige Weise miteinander zu vermitteln versuchen. Nur äußerst selten werden die zweiwertigen Logiken generell auf den Prüfstand gestellt, meist, um mit einem Metadualismus aufzuwarten, was wie eine Umkehr mitten im Sprung wirkt. Wahrscheinlich sind wir mit dem zweiwertigen Denken historisch und persönlich so tief sozialisiert worden, dass wir es als rein Deskriptives akzeptieren und es uns schwer fällt, das Präskriptive daran zu sehen. Vielleicht gibt es aber auch einen viel profaneren Grund: Jede nichtzweiwertige Logik stünde anfangs auf so schwachen Füßen, sowohl konzeptioneller und methodischer Art als auch in Bezug auf die Erfahrungen, wie mit ihr zu operieren sei, dass sie nicht nur leicht angreifbar wäre, sondern auch in Bezug auf ihren Erklärungsgehalt und Praxisbezug nur wenig vorzuweisen hätte. Von einer solchen Theorie am Anfang ihrer Entwicklung zu erwarten, sie könne schon Gleiches oder Besseres als ihre Vorgänger leisten, ist ein überhöhter Anspruch. Auch muss man ihr zugestehen, dass sie möglicherweise Perspektiven entwickelt, für die sich kein gemeinsamer Bezugsrahmen mit den Perspektiven der dualistischen Theorien finden lässt. Wünschenswert wäre allerdings, dass sie punktuell ein Licht darauf wirft, was sie in ihrer Reife möglicherweise zu leisten vermag. Ein solches Unterfangen soll in dieser Arbeit versucht werden, und der Umschwung wird sich innerhalb dieser Arbeit vollziehen. Letztendlich werden auf diese Weise zwei Paradigmen<sup>6</sup> miteinander verglichen, was schlechterdings wegen des Fehlens eines gemeinsamen

---

<sup>6</sup> Eine Diskussion des Begriffs Paradigma nehme ich im Abschnitt I.3.2. vor

Bezugrahmens nicht möglich ist. Kuhn spricht daher von zu leistender Überredungsarbeit<sup>7</sup>. Überredung ist jedoch nicht Ziel dieser Arbeit. Vielmehr möchte ich dazu einladen, einem Gedankenexperiment zu folgen, um gemeinsam auszuloten, ob sich uns Alternativen anbieten, mit denen sich Funktionen und Risiken von Mythen und Naturwissenschaften neu denken und damit neu bewerten lassen oder nicht. Dieses Experiment liegt darin, in dieser Arbeit nach und nach dualistische durch pluralistische, geschlossene durch offene Denkfiguren zu ersetzen. Nur so können tatsächliche Perspektiven für eine plurale Welt deutlich werden. Dabei besteht die Hoffnung, dass am Ende dieses Prozesses einerseits eine Deutung des Themenkomplexes von Naturwissenschaft und Mythos anhand ihrer immanenten Funktionen entsteht und andererseits ein punktuelles Licht auf die Möglichkeiten eines solchen Verfahrens mit Rücksicht darauf geworfen wird, dass sich dieses Verfahren erst durch den methodischen Prozess selbst in einem ersten Entwurf konkretisiert.

Im ersten Teil dieser Arbeit bewege ich mich dabei ganz im tradierten Rahmen abendländisch-aufgeklärter Mythosforschung und Naturwissenschaftstheorie. So werde ich im ersten Kapitel einige hervorstechende Konzeptionen und Gedanken der Mythosforschung über den Mythos und Mythen allgemein (ein Unterschied, den ich ebenfalls dort explizieren werde) vorstellen. Dabei möchte ich versuchen, einen neuen Zugriff auf Mythen zu erreichen, indem ich Mythen unter dem Fokus des Geschichtenerzählens betrachte. Dies scheint nicht nur plausibel, wenn wir uns Mythen so dicht wie möglich nähern wollen, sondern ist auch konzeptionell für den Fortgang der Arbeit bedeutend. Denn das Geschichtenerzählen rückt die direkte Praxis in den Vordergrund, durch die Funktionen und Risiken erst zur Wirkung gelangen und hilft uns damit den nötigen Abstand zu den nur vermittelt zugänglichen Inhalten zu finden. Im Verlauf dieses Kapitels werde ich auch Arbeitsdefinitionen der Begriffe Mythos, Mythen und Mythologien aufstellen. Die Überleitung zum Kapitel über die Naturwissenschaft nehme ich mit einer Diskussion von Aspekten aus Kurt Hübners *Die Wahrheit des Mythos* vor. Hübners Buch kann als Versuch gewertet werden, den Mythos retten zu wollen, auch wenn jener selbst beteuert, es sei ihm ausschließlich an einer sachlichen - und damit ist wahrscheinlich gemeint, neutralen und vorbehaltslosen - Auseinandersetzung mit dem Mythos

---

<sup>7</sup> Kuhn, 1967, S.106

gelegen.<sup>8</sup> Seine Ausführungen werden aber in zweierlei Hinsicht von Interesse sein. Zum Einen bereitet er mit seinem Versuch, sowohl die Logik des Mythos mit der der Naturwissenschaften zu vergleichen, als auch mit seiner Relativierung naturwissenschaftlicher Ontologien, das Kapitel über Naturwissenschaft vor. Zum Anderen werden wir hier geballt auf die Paradoxien stoßen, die das Konzept von Mythos und Naturwissenschaft (beides im Singular) mit sich bringt, versucht man einen sachlichen Vergleich. Denn schon der Gebrauch der Begriffe Mythos und Naturwissenschaft beinhaltet eine Vorentscheidung, die nicht mehr rein sachlich und vor allem nicht mehr vorbehaltlos ist. Im Kapitel über Naturwissenschaft werde ich zuerst auf naturwissenschaftliche Methoden zu sprechen kommen. Methode heißt im griechischen „der Weg zu etwas hin“. Methoden können damit im Zusammenhang der Fragestellung dieser Arbeit gewertet werden als die Verfahren, mit denen die Funktionen von Mythos und Naturwissenschaft umgesetzt werden. Es stellt sich daher die Frage, ob und inwiefern die Methoden von Mythos und Naturwissenschaft unterschiedlich sind und im Hinblick auf welche Funktionen sie gewählt wurden. Anhand von Thomas Kuhn werde ich weiterhin versuchen, das Selbstbild der Naturwissenschaft auf den Prüfstand zu stellen und jene einer Historisierung zugänglich zu machen. Erst dadurch wird es tatsächlich möglich, Mythen und Naturwissenschaften sowie ihre Funktionen und Risiken zwar nicht vorbehaltlos, aber zumindest auf gleicher Ebene zu verhandeln. Als Überleitung in den zweiten Teil der Arbeit werde ich dann die *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno diskutieren. An diesem Werk wird zum einen die Dialektik selbst als eine offene Denkfigur interessieren, die als Erkenntnismethode in der Lage ist, die bei Hübner ans Licht gekommenen Paradoxien zu denken ohne sie auflösen zu müssen. Sie bietet daher einen Anhaltspunkt dafür, was auf konzeptioneller Ebene vom zweiten Teil dieser Arbeit gefordert sein muss. Zum anderen konkretisiert sie Funktionen und Risiken von Mythos und Aufklärung in einer Weise, die weder gegenüberzustellen noch zu vermitteln versucht.

Der zweite Teil trägt die Überschrift Welten. Er nimmt damit auf, was im ersten Teil expliziert worden ist und versucht die Diskussion auf der Ebene der bisher gewonnenen Erkenntnisse unter veränderten Vorzeichen weiterzuführen. Dazu stelle ich die Aktor-Netzwerk Theorien von Bruno Latour und Donna Haraway vor, die mir geeignet erscheinen, die Frage von Funktionen und Risiken von Mythen und

---

<sup>8</sup> Hübner, 1985, S.414

Naturwissenschaften als Weltbezüge neu zu stellen. Denn mit diesen Theorien ist es möglich, sowohl die Ähnlichkeit zwischen Mythen und Naturwissenschaften zu denken, als auch die Verschiedenheiten in Betracht zu ziehen, die nicht nur zwischen Mythen und Naturwissenschaften, sondern auch zwischen verschiedenen Mythen und verschiedenen Naturwissenschaften bestehen. An dieser Stelle werde ich das Geschichtenerzählen wieder aufgreifen und es nun als kommunikative Praxis untersuchen, die allen Weltbezügen zugrunde liegt. Gegen Ende werde ich dann aus einer Begriffsklärung heraus weiterführende Fragen stellen und einige Vorschläge zu ihrer Lösung unterbreiten. Auf diese Weise hoffe ich ein neues Verständnis über das, was Mythen und Naturwissenschaften sind und leisten können herauszuarbeiten und damit Perspektiven zu ermöglichen, wie deren Funktionalität mit minimierten Risiken gewährleistet werden kann.

# I. Naturwissenschaft und Mythos

„Glaubt ihr denn, dass die Wissenschaften entstanden und groß geworden wären, wenn ihnen nicht die Zauberer, Alchimisten, Astrologen und Hexen vorangelaufen wären als die, welche mit ihren Verheißungen und Vorspiegelungen erst Durst, Hunger und Wohlgeschmack an *verborgenen und verbotenen* Mächten schaffen mussten? Ja, dass unendlich mehr hat *verheißen* werden müssen, als je erfüllt werden kann, damit überhaupt etwas im Reiche der Erkenntnis sich erfülle?“<sup>9</sup>

## I.1. Mythos

Der Mythos ist ebenso wie die Naturwissenschaft ein großer Themenkomplex mit einer langen Theorie-, Rezeptions- und Diskursgeschichte. Der Fokus dieser Arbeit ist auf die Funktionen und Risiken des Mythos und der Naturwissenschaft gerichtet, doch wird sich schnell zeigen, dass es, um diese zu verstehen, unabdingbar ist, auch die interne Funktionsweise, die ideengeschichtliche Entstehung und die ontologischen Grundannahmen<sup>10</sup>, die Mythos und Naturwissenschaften zugrunde liegen, zu beleuchten. In diesem Kapitel über den Mythos werde ich daher auch Aspekte klären, die sich für die Naturwissenschaft als relevant erweisen werden. Dabei ist es mir ein besonderes Anliegen, den Fokus der Betrachtung der Mythenforschung ein wenig zu verschieben. Weder werde ich die Exegese griechischer Mythen in den Vordergrund stellen, noch möchte ich ethnologisch argumentieren. Auch werde ich nicht die Geschichte der Mythenforschung im

---

<sup>9</sup> Nietzsche, 1887, S.168 - Vorspiele der Wissenschaft

<sup>10</sup> Habermas konstatiert zu Recht, dass der Begriff Ontologie aus der Tradition der griechischen Metaphysik stammt und den „kognitiven Bezug zur Welt des Seienden“, also zur objektiven Welt bezeichnet (Habermas, 1981, S.75). Demgegenüber prägt er den Begriff der Lebenswelt, der sich aus „mehr oder weniger diffusen, stets unproblematischen Hintergrundüberzeugungen“ aufbaut und die soziale und subjektive Welt mit einbezieht (Habermas, 1981, S.107). Nichtsdestotrotz werde ich den Begriff der Ontologie generell auf alle (auch die vorgriechischen) Hintergrundüberzeugungen und Annahmen von Weltbezügen anwenden, da, wie ich versuchen werde zu zeigen, schon der Subjekt-Objekt Dualismus der griechischen Metaphysik auf solchen Annahmen basiert.



Ganzen rezipieren. Dies ist an anderen Stellen ausführlich geschehen.<sup>11</sup> Statt dessen werde ich darlegen, welche Fehler der Mythenforschung, zumindest in Bezug auf die hier gestellten Fragen, zu vermeiden sind und wie ein alternativer Ansatz aussehen kann. Dieser wird unter anderem darin liegen, dass ich einen besonderen Schwerpunkt auf die Mündlichkeit und damit das Geschichtenerzählen und die Geschichtenerzähler lege. Dies geschieht in einer offenen Analogie zum Kapitel über die Naturwissenschaft, in dem ein Fokus auf der Forschung und den Wissenschaftlern liegt, denn mir scheinen bei den Fragen nach Funktionen und Risiken die jeweilige Praxis und die Subjekte dieser Praxis wichtiger als die normativen Konzeptionen von Mythos und Naturwissenschaft. Nur wenn wir verstehen, wie sich Konzepte in konkreter Praxis niederschlagen, werden Funktionen und Risiken offenbar, die am Konzept allein unter Umständen nicht ablesbar sind und nur daraus lassen sich weitere Perspektiven entwickeln.

Doch was ist der Mythos eigentlich? Bevor ich eine Definition und damit die weitere Richtung dieser Arbeit festlege, möchte ich einen Blick auf die heterogenen Diskussionszusammenhänge um das Thema Mythos werfen.

### **1.1.1. Mythos und Mythenforschung**

Sicherlich der größte Diskussionszusammenhang um den Mythos bildet die Mythenforschung selbst. Ich werde, bevor ich einige zentrale Themen der Mythenforschung anspreche, kurz auf das sich ihr stellende Problem von Mündlichkeit versus Schriftlichkeit bei der Analyse von Mythen eingehen. Denn mit dem Anspruch, Mythen so verstehen zu wollen, wie sie innerhalb ihrer kulturellen Kontexte verstanden wurden, wurde von der Mythenforschung des letzten Jahrhunderts vor allem auf die inhaltliche Interpretation und die Systematisierung und Klassifizierung der mythischen Texte gesetzt. Dies geschah entweder anhand schon vorhandener Quellen (vornehmlich der griechischen Mythologie) oder durch gesammelte Texte aus der ethnologischen Feldforschung an sogenannten primitiven, archaischen bzw. Naturvölkern. Doch Mythen wurden in erster Linie erzählt, d.h. sie wurden oral tradiert und variiert. Es scheint mir daher riskant, Mythen außerhalb

---

<sup>11</sup> vgl. z.B. Brisson, 1996; Day, 1984; Hübner, 1985; Jamme, 1991a

dieses ursprünglichen Mediums zu betrachten, das gleichzeitig auch Praxis mythischen Weltverstehens war. Versucht man dagegen Mythen anhand schriftlich fixierter Texte außerhalb ihres Erzählrahmens zu analysieren, ist das in etwa so, als wolle man Filme ausschließlich anhand ihrer Drehbücher analysieren. So schreibt Christoph Jamme: „Der Mythos war immer mündliche Erzählung des Mythos und an die schriftlose Kultur gebunden; mit dem Übergang zur schriftlichen Fixierung wurde sein Wesen verfälscht. So werden zwar die griechischen Mythen (...) erst deutbar, wo sie literarisch gestaltet wurden, aber wie die Griechen selbst ihre Götter erlebten, erfahren wir auf diese Weise nicht“.<sup>12</sup>

Texte wie die der Homerischen Kunstmythen stehen uns heute ebenso zur Verfügung wie die der Edda, des Popul Vuh, der Kalevala sowie vieler anderer Mythen, Epen, Legenden und Volkserzählungen. Doch überall müssen wir davon ausgehen, dass die Niederschrift selbst in den seltensten Fällen ganz im Dienst der jeweiligen Werke stattgefunden hat, sondern vielmehr schon von einem Bedürfnis des Erhaltens, des Forschens, des Sammelns, des Interpretierens durch eigene Forschungsinteressen geleitet wurde und damit zumeist einen starken weltanschaulichen Stempel des jeweiligen Chronisten trägt. Dies ist z.B. der Fall bei der Edda, die erst 1220 von dem isländischen christlichen Mönch Snorri Sturluson aufgezeichnet wurde oder der Kalevala, deren zusammenhängende Form erst 1828-1833 mit der Sammlung und Redigierung unterschiedlichster Fragmente von Liedern und Volkserzählungen entstanden ist. Es ist anzunehmen, dass auch schon Homer auf diese Weise verfuhr. Dieses Problem hat sich auch mit der neueren Anthropologie und Ethnologie nicht entscheidend geändert. Strenski, der dieses Problem in den Mittelpunkt seiner eigenen Forschung gestellt hat, schreibt über die großen Mythenforscher des letzten Jahrhunderts Ernst Cassirer, Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss und Bronislaw Malinowski: „(...) current concepts and theories of ‘myth’ have been manufactured according to the larger theoretical, professional and cultural projects assumed by the twentieth century’s leading myth theorists“.<sup>13</sup> Eine Mythenforschung, die sich dieses Problems bewusst wäre, müsste demnach eben jene Intentionen offen zur Sprache bringen, statt vorzugeben, etwas Faktisches über Erleben und Verständnis von Mythen bei den “archaischen” Völkern aussagen zu können. Immerhin erkannten die Forscher mehr und mehr die Bedeutung des

---

<sup>12</sup> Jamme, 1991a, S.2

<sup>13</sup> Strenski, 1987, S.2

Kontextes der mythischen Texte an. So schreibt Robert A. Georges in Zusammenhang mit dem Sammeln von Geschichten:

„Nineteenth- and early twentieth-century folktale scholars provide little or no information about the individuals who served as the sources of the tales they collected. Convinced that all the ‘folk’, or all members of particular ‘folk groups’, possessed a single, common narrative repertoire, pioneering fieldworkers felt no need to distinguish one informant from another. (...) Conceptualizing and characterizing folk narrators as the last remaining ‘bearers’ and perpetrators of ancient tales that were destined for extinction, nineteenth- and early twentieth-century scholars concerned themselves with discovering and documenting the stories that their sources knew. They felt no obligation to describe how informants behaved when they assumed the narrator’s role, and no need to determine how informants’ behaviors as narrators might have been shaped and reinforced by idiosyncratic experiences and interests.”<sup>14</sup>

Diese Haltung hat sich Georges zufolge insofern in der ethnologischen Forschung geändert, als dass auch der kulturelle Kontext von Geschichten ins Blickfeld der Forscher rückte, auch wenn die Individuen weiterhin vernachlässigt wurden. Auch hier sind die Forscher davon ausgegangen, dass Geschichten kulturelles Inventar einer homogenen Gruppe etwa eines primitiven Volksstammes sind. Nur langsam hat die zunehmende Kritik zu einem Umdenken geführt: „This emphasis on the need for ‚contextual data‘ has prompted increasing numbers of folk narrative scholars to make information about storytellers – and, to a lesser extent, about audience members – a part of their records and presentations”.<sup>15</sup>

Die Mündlichkeit selbst jedoch bleibt bis heute ein marginalisierter Aspekt. Ich werde jedoch trotz dürftiger Quellenlage versuchen, die Narration als konstituierendes Element des Mythos in dieser Arbeit zu berücksichtigen. Dabei kann es aber nicht darum gehen, eine weitere Interpretation eines mythischen Bewusstseins zu versuchen (so es das denn gibt), unterstellte ich damit doch ebenso wie die soeben kritisierten Chronisten und Mythenforscher, ich verfügte über ein Referenzsystem, das einen objektiven Vergleich zwischen meiner Weltsicht und der der jeweiligen mythischen Kulturen zulässt. In dieser Arbeit kann es einerseits nur um die Praxis und die Subjekte der Praxis von Mythos (und Naturwissenschaft) gehen und andererseits um den Begriff des Mythos, wie er in der abendländischen Tradition rezipiert wurde und damit um dessen Funktionen innerhalb philosophischer Grundkonzepte.

---

<sup>14</sup> Georges, 1990, S.49

<sup>15</sup> Georges, 1990, S.50

Ich möchte im Folgenden trotzdem einige der wichtigen Thesen prüfen, die zentrale Positionen innerhalb der Mythosforschung eingenommen haben. Zum einen, weil ich hoffe, Hinweise über Funktionen und Risiken zu erhalten, die auch dem Kriterium der Situierung standhalten, zum anderen, weil sie Aufschluss geben über die Ontologien, die der Mythosforschung selbst zugrunde liegen.

#### **I.1.1.1. Urangst**

Wenn man innerhalb der Mythosforschung nach einer zentralen Grundfunktion des Mythos sucht, stößt man immer wieder auf das Motiv einer dem Menschen innewohnenden Urangst, der er durch Mythen zu begegnen versuchte. Jamme beschreibt dieses Motiv in der Weise, dass der Mensch aus Angst vor den übermächtigen Naturkräften sein eigenes Wesen in die Natur hinein projiziert hat, um jenen damit den Schrecken zu nehmen. Der Mythos arbeitet daher nach Jamme mit Ähnlichkeitsbeziehungen und benutzt eine eigene Bildersprache, mittels derer der Mensch seine Fremdheit in der Welt überwindet.<sup>16</sup> Auch Freud sah in Unwissenheit und Furcht Triebkräfte für primitive religiöse Begriffe.<sup>17</sup> Der archaische Schrecken, der die Naturbeherrschung initiierte, spielte in der Folge vor allem in der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno eine große Rolle, wie ich weiter unten ausführen werde.

Direkt auf den Mythos bezogen plädiert Blumenberg am ausdrücklichsten für das Urangstmotiv. Angst ist ihm zufolge eine Grundbefindlichkeit der Menschen. Diese Angst hat der Mensch mit dem aufrechten Gang erhalten, als er sich aus dem schützenden Wald, ausweichend vor dem Selektionsdruck, in die offene Steppe vorwagte. Die damit eintretende abrupte Unangepasstheit, das „Ausgesetztsein vor einem Absolutismus der Wirklichkeit“, hat nach Blumenberg dazu geführt, dass der Mensch versuchte, diese Erfahrung zu übersetzen und sich vom Unheimlichen zu distanzieren, indem er ihm Namen und damit Bedeutung gab. Durch Namen wird Blumenberg zufolge die Identität des Unerklärlichen belegt und angehbar gemacht. Auf diese Weise trägt der Mythos dazu bei, dass sich der Mensch in seiner neuen Umwelt behaupten kann.<sup>18</sup> Blumenberg schreibt: „Was durch den Namen

---

<sup>16</sup> Jamme, 1991a, S.12ff

<sup>17</sup> Jamme, 1991a, S.22

<sup>18</sup> Blumenberg, 1979, S.10f

identifizierbar geworden ist, wird aus seiner Unvertrautheit durch die Metapher herausgehoben, durch das Erzählen von Geschichten erschlossen in dem, was es mit ihm auf sich hat“.<sup>19</sup>

Dass bestimmte Mythen erzählt wurden, um Naturerscheinungen zu erklären und ihnen damit den Schrecken zu nehmen scheint plausibel. In der Edda sind Blitz und Donner Zeichen dafür, dass Thor mit seinem donnernden Hammer Mjölhnir gegen die gefährlichen Riesen kämpft, die den Menschen Schlechtes wollen. Diese Erklärung muss dem Gewitter zwar nicht den Schrecken nehmen, verknüpft es aber mit einer Assoziation des Geschützt- und Behütetwerdens durch die Götter. Ebenso plausibel scheint es, dass das Bewusstsein des eigenen Todes und der eigenen Endlichkeit dazu anregt, nach Erklärungen dafür zu suchen oder dies in einem Erklärungszusammenhang, wie Mythen ihn bieten können, zu deuten. Reinwald spricht davon, dass der Mythos versucht, die individuelle Diskontinuität der menschlichen Existenz mit der Kontinuität des Seins zu vermitteln.<sup>20</sup> Mythen als Geschichten bieten die Möglichkeit diese Gedanken und Deutungen in der Gruppe zu kommunizieren und sich damit eines kollektiven Verständnisses der Welt zu versichern. Doch rechtfertigt dies von einer generellen Urangst des Menschen auszugehen? Das menschliche Leben hat immer auch andere Aspekte beinhaltet wie Liebe, Geburt, Krankheit, Leiden, Freude, Ausgelassenheit, Hunger, Kampf, Freundschaft, Dankbarkeit und vieles andere. Diese Aspekte haben mit Sicherheit in ähnlicher Weise dazu angeregt, sie in Geschichten, Erklärungen und Deutungen zu fassen. Von einer Ur- oder Grundangst auszugehen, die allem kulturellen Schaffen und dem Wesen des Menschen an sich zu Grunde liegt, scheint daher zu weit gegriffen. Warum sollten die Menschen mythischer Kulturen mehr oder eine tiefere Angst empfunden haben als wir heute? Wenn es damals Naturkatastrophen und Hunger und die Weite der offenen Steppe gewesen sein mochten, die Angst und Unsicherheit verursachten, so mögen es heute Kriege, Umweltkatastrophen, weltumspannende Seuchen und die Komplexität einer globalen Welt sein, die uns unsere Endlichkeit und unser Ausgeliefertsein an einen „Absolutismus der Wirklichkeit“ immer wieder verdeutlichen. Ist dadurch jedoch all unser Handeln ausschließlich von Angst bestimmt? Wer könnte den Bezugsrahmen liefern, der uns annehmen lässt, die Menschen hätten in früheren Zeiten in größerer Angst gelebt als wir heute? Und wie

---

<sup>19</sup> Blumenberg, 1979, S.12

<sup>20</sup> Reinwald, 1991, S.85

könnten wir sichergehen, dass diese Annahme nicht auf der Projektion heutiger zivilisierter Menschen beruht, denen die Vorstellung eines Lebens „in der Natur“ möglicherweise weit mehr Angst macht, als den Menschen, die dieses Leben tatsächlich lebten? Vielmehr kann man davon ausgehen, und die Quellen deuten das an, dass auch positive Erfahrungen und glückliche Zeiten in Mythen thematisiert wurden und zu deren Entstehen beitrugen: Zeiten der Dankbarkeit für Wohlstand, gutes Wetter, Vielfalt der Nahrung, für Gesundheit und Geburten, Situationen wie Feiern, das Erreichen von Zielen und vieles mehr. Somit können Mythen nicht nur als Reflexe einer angstvollen Grundhaltung des Menschen gewertet werden, mag dies auch ein bedeutender Aspekt sein. Sie spiegeln statt dessen die Komplexität und die Vielfalt menschlicher Haltungen und Erfahrungen in der Welt und suchen nach Mustern, um diese Komplexität anschaulich, deutbar und kommunizierbar werden zu lassen.

#### **I.1.1.2. Teleologie, Evolution, Geschichte**

Dass die Menschen ursprünglich in einer Angst lebten, die wir heute nicht mehr zu haben brauchen, da wir, nicht zuletzt durch die Naturwissenschaft, unsere Umwelt besser kontrollieren können, ist wiederum ein willkommenes Grundargument für Teleologien und Evolutionstheorien.<sup>21</sup> Dem Konzept von Naturwissenschaft und Mythos als zwei konträren Bewusstseinsphären scheinen diese Auffassungen geradezu immanent und bilden somit ein zweites weit verbreitetes Motiv im Themenzusammenhang des Mythos.

Teleologische und evolutionistische Geschichtsauffassungen sind wahrscheinlich der stärkste Beweis dafür, dass es Menschen immer wieder schwer fällt, sich ihrer eigenen Situierung, ihres Kontextes und damit auch ihrer eigenen Kontingenz bewusst zu werden und sich dieser stellen zu können. Dies hat hauptsächlich mit der Singularität unserer jeweils eigenen Perspektive zu tun. Dass etwas zeitlich, also in der Geschichte, aufeinander folgt, führt zu dem Trugschluss, dass es zwingende kausale Gründe für genau diese Abfolge geben muss. Diese Vorstellung wird

---

<sup>21</sup> Mit Evolutionstheorien bezeichne ich hier die geschichtlichen Auffassungen, die von einer steigenden Entwicklung ausgehen, wobei die jeweils höheren Entwicklungsstufen auch als die jeweils besseren gesehen werden. Teleologien sind so gesehen ein Spezialfall dieser Evolutionstheorien, bei der die Entwicklung irgendwann in einem höchsten Ziel abbricht. Nicht gemeint sind an dieser Stelle die Theorien, die eine unbewertete Entwicklung, aufgefasst als Veränderung über Zeit, proklamieren.

dadurch verstärkt, dass wir zur jeweiligen vergangenen Geschichte keine Alternative kennen, um somit aus einem Vergleich heraus auch die Möglichkeiten erkennen zu können, die sich letztlich nicht aktualisiert haben. Diese Auffassungen resultieren daher aus der Unmöglichkeit, sich einen anderen Geschichtsverlauf vorstellen zu können als den, der sich aktualisiert hat und den wir aus unserer jeweiligen Position eines immer schon vorläufig Abgeschlossenen zu sehen vermögen. So zwingt sich dem teleologisch denkenden Subjekt geradezu auf, sich als vorläufiges Resultat eines Geschichtsprozesses zu sehen, der, da er auf ein Ziel hinausläuft, somit im aktuellen Zustand seinen vorläufigen Höhepunkt erreicht hat.

Teleologien und Evolutionstheorien spielen in der Mythosforschung eine bedeutende Rolle, bietet doch gerade der Mythos als nicht mehr verstandene Diskurs- und Weltverstehensform eine willkommene Projektionsfläche, vor deren Hintergrund das eigene Denken umso fortschrittlicher konzipiert werden kann. Platons Unterscheidung von Mythos und Logos, die ich im Abschnitt I.1.2. erläutern werde, lieferte gleichzeitig den theoretischen Rahmen dafür. Diese Unterscheidung machte es einfach, den eigenen philosophisch-naturwissenschaftlichen Diskurs als fortgeschritten, den mythischen als primitiv zu klassifizieren. Weitere kategoriale Unterscheidungen fallen dann wie von selbst in die einmal geöffneten Schubladen: beim Mythos Natur, Naturbefangenheit, kindliche Entwicklungsstufe, Aberglaube etc., beim Logos Kultur, Verstandesfreiheit, Reife, Wissen etc. Hatte es diese Art von Gedanken schon bei den Griechen in der Nachfolge Platons gegeben, so rissen sie seitdem nie vollständig ab. Ihre Höhepunkte fanden sie allerdings in Folge der Aufklärung, während der in besonderem Maße versucht wurde, sich von allem Religiösen und Emotionalen abzustoßen, sowie im 19. Jahrhundert. Vor dem Hintergrund des europäischen Imperialismus dieser Zeit entwickelte sich ein ausgeprägtes Interesse an fremden Kulturen, allerdings nicht, um diese besser zu verstehen oder von ihnen zu lernen. Heinz Reinwald schreibt dazu:

„Waren die zeitgenössischen europäischen Gesellschaften in der langen Phase des Umbruchs von der spätfudalen zur bürgerlichen Gesellschaftsordnung noch bemüht, in der Symbolwelt des *Guten Wilden* einen positiven Anhaltspunkt für die Selbstbestimmung und die Kritik am absolutistischen Herrschaftssystem zu sehen, so verbrauchte sich das Bild vom *Edlen Wilden* mit der Konsolidierung und Emanzipierung des eigenen, aufgeklärten Selbstverständnisses zusehends mehr zum Primitiven und unzivilisierten Barbaren.“<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Reinwald, 1991, S.34.

Reinwald bestätigt auch, dass gerade Darwins Evolutionstheorie einen weiteren Anhaltspunkt dafür bot, die verschiedenen Gesellschaftsformen hierarchisch in ein geschlossenes System zu gliedern. Die ritualistische Mythosdeutung versuchte z.B. den Reifegrad von Gesellschaften über ihr Handeln zu klassifizieren. Der Ritus stellte dabei die unterste Stufe der Leiter dar: „Entsprechend konnte das narrativ und rituell vermittelte Wirklichkeitsverständnis schriftloser Kulturen in der Gegenüberstellung zur eigenen Kultur als Kindheits- und Frühphase der europäischen Reifung betrachtet werden. Was nicht philosophisch-wissenschaftlicher Diskurs war, war Mythos“.<sup>23</sup> Christoph Jamme beschreibt diesen Prozess ebenfalls vor dem Hintergrund einer sich entwickelnden Ethnologie: „Grundsätzlich aber dominierte bei der Einstellung der ersten Ethnologen des 19. Jahrhunderts zum Fremden ein ungebrochener Ethnozentrismus: man ‚entdeckte‘ in Europa fremde Völker und ihre Kulturen als Verkehrung der eigenen (...)“.<sup>24</sup> Aber auch die Entdeckung der Prähistorie führte zu einer weiteren Beschäftigung mit Mythen. Durch Funde von Höhlenmalereien und Ausgrabungen frühgriechischer Städte entstand der Eindruck, dass jede Kultur notwendigerweise ein mythisches Zeitalter durchlaufen müsse, um sich zur Rationalität zu entwickeln. Dabei wurden, so Jamme, gravierende Unterschiede in den Sagenmotiven verschiedener Kulturkreise übergangen: „Die Bezeichnung ‚Mythos‘ wurde damit auf die frühesten Überlieferungen als ‚primitiv‘ geltender Völker ausgedehnt“.<sup>25</sup>

### **I.1.1.3. Mythisches versus aufgeklärtes Denken?**

Mit dem 20. Jahrhundert änderte sich dieser Blickwinkel langsam. Durch die Industrialisierung und den ersten Weltkrieg wurde der Zivilisations- und Fortschritts Glaube zunehmend in Frage gestellt. Die Ethnologie begann nun, sich ernsthafter mit den fremden Kulturen auseinander zu setzen, womit man sich von der rein philosophischen, auf die griechischen Mythen bezogenen Fokussierung löste. Dieser neu entstehende Vergleich von mythischem und aufgeklärtem Denken wird somit zu einem weiteren wichtigen Aspekt in der Auseinandersetzung mit Mythen. Jamme schreibt:

---

<sup>23</sup> Reinwald, 1991, S.35f

<sup>24</sup> Jamme, 1991a, S.75f

<sup>25</sup> Jamme, 1991a, S.77



„Ethnologie und Psychologie gelangten zu dem Ergebnis, dass jeder Mythos, sogar der sonderbarste, es verdient, auf seinen Wahrheitsgehalt untersucht zu werden. Als die Europäer zum ersten Mal die Religionen der großen Kulturen Westafrikas (wie der Yoruba in Nigeria, der Ashanti in Ghana oder der Bevölkerung von Dahomey) kennen lernten, entdeckten sie mit Erstaunen Götterwelten, Mythen und Kulte, die ebenso kompliziert und reich wie jene der alten Griechen waren.“<sup>26</sup>

Vor allem Lévi-Strauss als wichtigem Vertreter des Strukturalismus kommt das Verdienst zu, dem mythischen Denken einen Stellenwert zugestanden zu haben, welcher ihm zufolge zumindest auf den ersten Blick mit dem wissenschaftlich-rationalen Denken gleichgestellt werden kann. Lévi-Strauss zeigt damit die Bereitschaft, sich tatsächlich auf den Denkmodus von Mythen einzulassen. In *Mythos und Bedeutung* schreibt er:

„In „Das Ende des Totemismus“ und „Das wilde Denken“ habe ich z.B. zu zeigen versucht, dass jene Menschen, von denen wir gewöhnlich meinen, sie stünden ausschließlich unter dem Zwang des Überlebensstribs und könnten noch unter sehr harten materiellen Bedingungen gerade noch existieren, durchaus zu uneigennützigem Denken fähig sind, d.h. dass sie das Bedürfnis oder den Wunsch haben, die sie umgebende Welt, deren Natur und ihre Gesellschaft zu verstehen. Und um dieses Ziel zu erreichen, gehen sie mit Hilfe des Intellekts vor, genauso wie ein Philosoph, in gewissem Maße sogar ein Wissenschaftler es tun würde.“<sup>27</sup>

Wenn Lévi-Strauss auch annimmt, dass Denken immer Denken sei und wir vielleicht „eines Tages entdecken, dass im mythischen und im wissenschaftlichen Denken die selbe Logik am Werk ist, und dass der Mensch alle Zeit gleich gut gedacht hat“<sup>28</sup>, so kann auch er nicht umhin zu konstatieren, dass das mythische Denken gegenüber dem wissenschaftlichen Denken „in gewisser Hinsicht hinter ihm zurück“<sup>29</sup> bleibt. Denn das mythische oder auch wilde Denken versucht ihm zufolge, die Welt in ihrer Totalität zu ergründen - ein Anspruch, dem natürlich nie vollkommen nachgekommen werden kann, während das wissenschaftliche Denken darum bemüht ist, konkretes Wissen zu erlangen – ein Anspruch, den es nach Lévi-Strauss auch einlöst. Auf diese Weise gibt das wissenschaftliche Denken reale Macht über die Umwelt, während das mythische Denken nur eine Illusion von Macht über die Umwelt schafft.<sup>30</sup> Diese Einschätzung ist insofern irritierend, da Lévi-Strauss im gleichen Atemzug davon spricht, dass schriftlose Völker ihre Umwelt erstaunlich gut

---

<sup>26</sup> Jamme, 1991a, S.91f

<sup>27</sup> Lévi-Strauss, 1980, S.28

<sup>28</sup> Lévi-Strauss, 1971, S.253f

<sup>29</sup> Lévi-Strauss, 1980, S.29

<sup>30</sup> Lévi-Strauss, 1980, S.29

kannten.<sup>31</sup> Jamme schreibt über Lévi-Strauss' Mythostheorie: „Immer geht es um die Lösung von zwei Grundproblemen, die Erwerbung der Subsistenz und die Selbsterhaltung und Fortzeugung. Diese Motive kehren in jedem Mythos wieder, weshalb man den Mythos – wie die Wissenschaft - als Versuch einer Problemlösung definieren kann.“<sup>32</sup> Subsistenzwerb und Selbsterhaltung werden bei Lévi-Strauss somit als Funktionen sowohl des Mythos als auch der Naturwissenschaft ausgewiesen.

Wichtig ist an dieser Stelle der Impuls Lévi-Strauss, sich dem Denken des Mythos zu stellen. Wenn man, wie ich es mit dieser Arbeit versuche, Funktionen und Risiken von Mythen untersuchen möchte, muss man die Bereitschaft mitbringen, sich auf den Denkmodus der Mythen einzulassen. Lévi-Strauss' Ansatz, jedes Denken grundsätzlich gleichberechtigt nebeneinander zu stellen, ist dafür ein wichtiger erster Schritt. Leider hat Lévi-Strauss jedoch diese eigene Forschungsprämisse in der Hinsicht umgesetzt, dass er im Denken von Mythos und Naturwissenschaft grundsätzlich *die selbe* Logik am Werk sah. Wir stoßen hier auf die fatale Einstellung, etwas müsse gleich sein, um auch gleich bewertet werden zu können. Mir scheint es statt dessen wichtig zu zeigen, dass etwas *anders* sein kann, ohne dass sich daraus ein Widerspruch oder eine hierarchische Wertung ergibt. Sonst passiert genau das, was Lévi-Strauss trotz seiner offenen Grundeinstellung passiert ist: Er hat in mühsamster und konzeptionell anspruchvollster Interpretationsarbeit versucht, die inhaltlichen Strukturen unterschiedlichster Mythen verschiedener Kulturen einerseits auf eine gemeinsame, einheitliche Struktur zurückzuverfolgen, ohne sich gefragt zu haben, ob es tatsächlich plausibel ist, von dem Mythos anstatt den Mythen auszugehen (ich werde auf diese Unterscheidung noch zurück kommen). Andererseits hat er auf die Mythen, die er analysierte, ein hochkomplexes Interpretationsraster angewendet, das vor allem sich selbst legitimierte. Indem er inhaltliche Vorgänge in Mythen auf eine überschaubare Sammlung von Kernaussagen, sogenannten Mythemem, reduzierte, konnte er jeden Mythos jeder Kultur in ein gleiches Interpretationsraster einordnen. Im unlegitimen Rückschluss war dies für Lévi-Strauss ein Beweis dafür, dass den verschiedenen Mythen eine einheitliche Struktur zugrunde liegt. Dies ist ein Verfahren, als schneide man Gegenstände so lange zurecht, bis sie in Schubladen passen und behaupte nachträglich, die

---

<sup>31</sup> Lévi-Strauss, 1980, S.31

<sup>32</sup> Jamme, 1991a, S.122

Schubladengröße sei die grundlegende Struktur der gesammelten Gegenstände.<sup>33</sup> Lévi-Strauss' Konzept ist zudem solcher Art, dass es ohne tabellarische und schriftliche Kategorisierungen nicht anwendbar ist. Man fragt sich, wie sich in schriftlosen Kulturen eine so hochkomplexe Struktur des Mythos hat ausbilden können. So haben wir am Ende eine einheitliche Struktur aller Mythen und damit den Mythos, dessen Aufbau scheinbar den Ansprüchen wissenschaftlicher Rationalität genügt. Aber der Frage, ob dieser Mythos noch etwas mit den mannigfaltigen Mythen zu tun hat, aus denen er reduziert wurde und ob mythisches Denken, so es das denn gibt, damit treffend charakterisiert ist, ist man kein Stück näher gekommen.

Ein solches Vorgehen stößt uns auf ein grundlegendes Problem, das schon kurz angeklungen ist. Können wir Mythen, die anscheinend einem anderen Weltverständnis entspringen als unserem, mit unserem eigenen Weltverständnis überhaupt treffend begreifen? Wie unser eigenes Verständnis uns bei der inhaltlichen Interpretation von Mythen im Weg steht, möchte ich kurz an einem ebenfalls von Lévi-Strauss angeführten Beispiel zeigen. In *Mythos und Bedeutung* spricht er von einem Mythos aus Westkanada: „Die Erzählung spielt in einer Zeit, da es noch keine Menschen auf der Erde gab, das heißt einer Zeit, da Tiere und Menschen nicht wirklich unterschieden, die Lebewesen noch halb Mensch halb Tier waren“.<sup>34</sup> Lévi-Strauss ringt förmlich nach Worten, um zu erklären, warum sich scheinbare Tiere wie Menschen verhalten bzw. andersherum. An anderer Stelle heißt es: „Es kam zu einem Feldzug, an dem verschiedene menschliche Tiere und Tiermenschen teilnahmen“.<sup>35</sup> In der Folge versucht Lévi-Strauss zu zeigen, dass in dieser „Geschichte, die sich nie zugetragen hat“ ein Tier als binärer Operator fungiert. Er schreibt dazu: „Auch wenn die Geschichte wissenschaftlich gesehen nicht stimmt, so bleibt doch festzuhalten, dass wir die genannte Eigenschaft des [nicht dieses – JR] Mythos erst dann verstehen konnten, als es in der wissenschaftlichen Welt die Kybernetik und Computer gab und es uns mit ihrer Hilfe möglich wurde, binäre Operationen zu verstehen, die das mythische Denken schon vorher in ganz anderer Weise an konkreten Gegenständen oder Lebewesen vorgenommen hatte“.<sup>36</sup> Richtiger scheint mir jedoch die andere Argumentationsrichtung: die wissenschaftliche Welt

---

<sup>33</sup> Wobei die Behauptung und nicht das Zuschneiden das Problem ist. Dieses kann durchaus als berechtigte Praxis zur Komplexitätsreduzierung gelten.

<sup>34</sup> Lévi-Strauss, 1980, S.33

<sup>35</sup> Lévi-Strauss, 1980, S.33

<sup>36</sup> Lévi-Strauss, 1980, S.33

der Kybernetik und Computer gab Lévi-Strauss binäre Operatoren als Werkzeug an die Hand, die er dann auf den (konkreten) Mythos anwandte, der durch diese Brille betrachtet eine Antwort gab, die die Validität des Werkzeugs zu bestätigen schien. Wie man sich Mythen auch nähern kann, um einen kommunikativen Verstehensprozess einzuleiten, zeigt der Ethnologe Jaime de Angulo im direkten Gespräch mit Old Bill von den Pitt River Indians, das er ohne den Versuch einer Deutung protokolliert hat. Dabei geht es um das gleiche Problem, das Lévi-Strauss bei der Bestimmung seiner „menschlichen Tiere“ hatte:

„All right, Bill, but tell me just one thing now: there was a world now; then there were a lot of animals living on it, but there were no people then...“

“Whad’you mean there were no people? Ain’t animals people?”

“Yes they are...but...”

“They are not Indians, but they are people, they are alive...Whad’you mean animal?”

“Well...how do you say ‘animal’ in Pit River?”

“...I dunno...”

“But suppose you wanted to say it?”

“Well... I guess I would say something like *teeqaadewade toolol aakaadzi* (world-over, all living)...I guess that means animals, Doc.”

“I don’t see how, Bill. That means people, also. People are living, aren’t they?”

“Sure they are! that’s what I am telling you. Everything is living, even the rocks, even that bench you are sitting on. Somebody *made that bench for a purpose*, didn’t he? Well then *it’s alive*, isn’t it? Everything is alive. That’s what we Indians believe. White people think everything is dead....”

“Listen, Bill. How do you say ‘people’?”

“I don’t know... just *is*, I guess.”

“I thought that meant ‘Indian.’”

“Say...Ain’t we people?!” <sup>37</sup>

Wir können nicht wirklich verstehen, was Old Bill sagt. Innerhalb eines Weltverständnisses, das die Welt in Subjekte und Objekte trennt, in Menschen und Tiere (Natur), können Old Bills Aussagen nur als paradox, irrational, wenn nicht gar animistisch gewertet werden. Da helfen uns auch binäre Operatoren nicht weiter. Im zweiten Teil dieser Arbeit werde ich statt dessen ein Konzept darstellen, mit dem Old Bills Aussagen rational erscheinen ohne dabei mit wissenschaftlichem Denken gleichgestellt werden zu müssen und ohne den Anspruch zu erheben damit Old Bills Verständnis deckungsgleich begreifen zu können.

---

<sup>37</sup> Angulo, 1990, S.71f

## I.1.2. Die Allegorie als Methode von Kunst und Mythos

Ich habe bisher versucht, einige kurze Einblicke in das Problemfeld des Mythos zu geben und dabei bewusst noch keine Definition des Mythos gewagt. Bevor ich dies tue, möchte ich noch einen weiteren Aspekt betrachten, der das Verhältnis von Kunst und Mythos sowie deren Methodik betrifft. Auf diese Weise wird im Abschnitt I.3.1. ein methodologischer Vergleich zwischen Mythos und Naturwissenschaft leichter fallen.

Die Kunst hat, als Kommunikationsform gesehen, schon immer eine herausragende Stellung gegenüber reiner Informationsvermittlung eingenommen. Ich werde noch zeigen, dass auch das mündliche Erzählen sehr viel mehr als alltägliches Kommunizieren im Sinne eines Informationsaustauschs ist. Es kann sehr differenzierte und komplexe Formen annehmen, die, auf jeden Fall unter den professionellen Erzählern, dem Erzählen zu einem Kunststatus verhelfen. Was Kunst ist, ist ein ebenso weiter und tiefer Diskurs wie der, was Mythos oder Naturwissenschaft ist. Eine häufige Auffassung, wie wir sehen werden seit Platon, ist, dass Mythos und Kunst sich in ihrer Methodik sehr ähnlich sind, jedoch gerade auch darin einen Gegensatz zur Wissenschaft bzw. Philosophie bilden. Denn sowohl die Kunst als auch der Mythos bedienen sich nach diesen Auffassungen vornehmlich der Methode der Allegorie - sie arbeiten also mit Metaphern, (Ab-)bildungen, Gleichnissen und Personifikationen im weitesten Sinne. Barbara Borg definiert den Begriff Allegorie folgendermaßen: „Der Begriff Allegorie setzt sich zusammen aus *αλλοι* und *αγορευειν*, ein und bedeutet somit im weitesten Sinne; ‚etwas anderes sagen‘ oder ‚etwas anders sagen‘, nämlich etwas ander(e)s, als es zunächst den Anschein hat. Als kreativer Prozess ist die Allegorie demnach eine indirekte Ausdrucksweise, die mit der vordergründigen Aussageebene, dem sog. Literalsinn, einen Hintersinn, eine zweite, oftmals die eigentlich wichtige Aussage verbindet“.<sup>38</sup> Hübner merkt dazu an, dass schon bei den Stoikern und Epikuräern „mythische Erzählungen als Gleichnisse und Personifikationen von Naturmächten aufgefasst (wurden), welche die Folgen primitiver Unwissenheit und der allgemeinen Neigung der Menschen sind, das Unbegreifliche nach Menschenart zu deuten (...)“.<sup>39</sup> Über Platon hingegen schreibt Borg, dass er „die Allegorese als hermeneutische Technik

---

<sup>38</sup> Borg, 2002, S.41

<sup>39</sup> Hübner, 1985, S.50.

zur Erklärung und Rechtfertigung älterer Dichtungen ebenso wie die Allegorie als kreativen Prozess“ kannte.<sup>40</sup> Gleichzeitig war Platon der erste griechische Philosoph, der sich ausdrücklich gegen diese Praxis und damit auch gegen Mythen allgemein wandte. Seine Ablehnung beruhte auf der konzeptionellen Trennung zwischen Schein und Wirklichkeit wie er sie unter anderem im Höhlengleichnis verdeutlichte.

So zeigt Brisson, dass Platon „das Feld um die altgriechischen Begriffe für „sprechen“ und „sagen““ neu ordnete, zu dem sowohl  $\mu\upsilon/\rho\omicron\upsilon\gamma$  als auch  $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\gamma$  gehörten“.<sup>41</sup> Mit Logos bezeichnete Platon den überprüfbaren argumentativen Diskurstyp, der als Philosophie in der Lage ist, Wahres und Falsches voneinander zu trennen, indem er unter anderem argumentativ die Teilhabe der Dinge der Welt an den intelligiblen Formen prüft und ihnen somit Wirklichkeit zusprechen oder aberkennen kann. Auf der anderen Seite steht für Platon der Mythos, der als Diskurstyp nicht überprüfbar ist.<sup>42</sup> Platons Grundprämisse bei der Neukonzeption des Sprachfeldes um  $\mu\upsilon/\rho\omicron\upsilon\gamma$  und  $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\gamma$  ist seine Vorstellung einer absoluten Wirklichkeit, die sich in den intelligiblen Ideen ausdrückt, deren Erkenntnis sich der Philosoph widmen muss. Nur durch diese Prämisse einer absoluten und reinen Wirklichkeit der Ideen wird verständlich, dass Platon Dualismen wie Sein und Schein, Vorbild und Abbild, Übersinnliches und Sinnliches nicht nur als solche gegeneinander stellt, sondern diese auch einer starken Wertung unterzieht. Je weiter sich ein Phänomen dieser Welt von der Ideenwelt löst, desto weniger Wert besitzt es für Platon als Gegenstand der Erkenntnis. Von diesem Blickpunkt aus muss jede Allegorie als etwas aufgefasst werden, das sich dem überprüfbaren, argumentativen, kontrolliert-logischen Diskurs entzieht und somit nicht zur Erkenntnis der reinen Ideen beitragen kann. Alles, was die Allegorie und damit Kunst und Mythos nach Platon kann, ist Abbildung, mit der man sich nur weiter von den reinen Ideen entfernt.

Diese grundsätzliche Trennung zwischen künstlerisch-mythischen und philosophisch-wissenschaftlichen Diskurs wurde auch in der Folge beibehalten. Ihre Bewertung allerdings fiel sehr unterschiedlich aus. So weist Brisson darauf hin, dass auch für Aristoteles der Mythos nachbildend arbeitet. Er tut dies jedoch nicht wie bei Platon, indem er ein schwaches Abbild der Realität schafft, sondern indem er

---

<sup>40</sup> Borg, 2002, S.41

<sup>41</sup> Brisson, 1996, S.26

<sup>42</sup> Brisson, 1996, S.26ff

„verallgemeinert und sublimiert“. Diese Dichtung, die vom Besonderen zum Allgemeinen strebt, steht damit für Aristoteles im Streben nach Weisheit höher als die Geschichtsschreibung, die im Besonderen verhaftet bleibt.<sup>43</sup> Auch später, bis ins 20. Jahrhundert hinein, wurde die Allegorie sehr unterschiedlich bewertet und blieb, wie Brisson verdeutlicht, gerade auch in schriftlichen Diskursen erhalten. So wurde sie vor allem dort herangezogen, wo es auf unterschiedlichen, nicht weiter logisch zu hinterfragenden Prämissen basierende Wert- und Weltvorstellungen zu interpretieren, zu vergleichen und zu legitimieren galt.<sup>44</sup> Doch was leistet die Allegorie und welche Funktionen übernimmt sie innerhalb des Mythos? Borg schreibt: „In der Antike wurde sowohl diese kreative Perspektive desjenigen, der eine Allegorie schafft, als auch die Rezeptionsperspektive dessen, der die Allegorie zu verstehen bemüht ist, also die hermeneutische Praxis, Allegorie genannt (...)“.<sup>45</sup> Besonders deutlich an dieser Definition zeigt sich der reziproke Charakter zwischen - im Fall der mündlich erzählten Mythen - Erzähler und Hörer, auf den ich noch eingehen werde. Borg erklärt anhand der Kunsttheorie Winkelmanns weiter:

„Die Verbildlichung und dadurch (in jedem Sinne) anschauliche Vermittlung dieser nicht-sinnlichen Inhalte, der Bedeutungshaltigkeit der empirisch erfahrbaren Welt, allgemeiner Werte und Wahrheiten, könne nur durch Allegorie erfolgen. (...) Die Wirksamkeit eines Kunstwerkes beruht demnach zum einen auf einer Herausforderung an den Verstand und zum andern auf einem Moment der emotiven Ansprache, der Überraschung und Verwunderung über etwas nicht alltägliches. (...) [Die Natur ist] selbst allegorisch, denn sie spricht in Bildern, die nicht willkürlich und zufällig sind, sondern innere Zusammenhänge und Wahrheiten spiegelt.“<sup>46</sup>

Der Dichter von Mythen muss nach dieser Winkelmannschen Theorie zuerst die Bilder der Natur in Begriffe übersetzen, das heißt, er bezieht seine Inhalte in einem verstehenden Prozess aus seiner (natürlichen) Umwelt. In einem zweiten Schritt muss er die gewonnenen Begriffe wieder in Bildern verschlüsseln, die er dann in Form mythischer Erzählungen weitergibt. Auf diese Weise werden bedeutungshaltige Bilder geschaffen, die Begriffe symbolisch umsetzen, die ihrerseits wieder aus der Erfahrung stammen.<sup>47</sup> Die Beschreibung von Erfahrungen in Mythen ist damit nicht willkürlich, sondern durch symbolische Begrifflichkeit geprägt. Zudem bricht der hermeneutische Prozess nicht beim Dichter bzw. Erzähler ab. Auch

---

<sup>43</sup> Brisson, 1996, S.42

<sup>44</sup> vgl. Brisson, 1996, S.222

<sup>45</sup> Borg, 2002, S.41

<sup>46</sup> Borg, 2002, S.14

<sup>47</sup> Borg, 2002 S.15

diejenigen, die, wie Borg schreibt, die Allegorie zu verstehen bemüht sind, nehmen am hermeneutischen Verstehensprozess teil. Das allegorische Schaffen von Bildern, Personifikationen und Symbolen und gleichzeitig das Verstehen dieser durch die Hörer ist ein reziproker Prozess, der nicht einseitig gelenkt wird. Auf diese Weise entsteht ein Diskurs, der nicht nur durch Sprache, sondern gleichermaßen durch verschiedene Symbolstrukturen sowie Verstehens-, Erfahrungs- und Handlungsmuster artikuliert wird. Dadurch besitzt dieser Diskurs eine polyvalente, ungleich zentrierte Struktur, die sich sowohl durch Offenheit als auch durch kulturelle, materielle, soziale u.a. Begrenzungen auszeichnet. Man könnte damit Mythen - und zwar insbesondere das Erzählen von Mythen - als eine spezifische künstlerisch-diskursive Praxis bezeichnen, deren Funktion darin liegt, als symbolisches Denken sowohl kulturelle und persönliche Erfahrungen mit der Natur abzugleichen, als diese auch zu kommunizieren, wobei vorerst offen bleibt, wie dieses Abgleichen der Erfahrung mit der Natur vonstatten geht. Dieses Abgleichen und Übersetzen von Erfahrungen kann ohne Einschränkung als Begriffsarbeit bezeichnet werden. Dies ist vor allem deshalb von Bedeutung, da als besonderes Unterscheidungsmerkmal zwischen Mythos und Naturwissenschaft oft gerade die Begriffsarbeit angegeben wird, die dem Mythos fehle. Die Allegorie als zentrale Methodik des Mythos bestimmt also, auf welche Weise Funktionen wie Erfahrungsverarbeitung, Weltverstehen, Zurverfügungstellen von Handlungsmustern und kulturellen Wertesystemen und damit persönliche und soziale Identifizierung übernommen und umgesetzt werden.

### **I.1.3. Definitionen**

Es ist nun angebracht einige Definitionen zu klären, denn bisher habe ich den Mythos und die Mythen bewusst undifferenziert nebeneinander gestellt, wie es häufig in der Literatur geschieht wodurch das Thema eine ausufernde Unübersichtlichkeit erhält. Solche Definitionen sind immer schwierig, da man in ihnen einen Ausgleich zwischen der ursprünglichen Bedeutung des Wortes und den historischen und aktuellen Gebrauchsformen finden muss. So entstammt das Wort Mythos dem Griechischen und bedeutete soviel wie Wort, Rede, Erzählung, Fabel, Sage.<sup>48</sup> Odo

---

<sup>48</sup> Dudenredaktion, 2001



Marquard schreibt stark verallgemeinernd: „Ein „mythophilos“ – Aristoteles bezeichnet sich so – ist einer, der gern Geschichten hört: den täglichen Klatsch, Legenden, Fabeln, Sagen, Epen, Reiseerzählungen, Märchen, Kriminalromane, und was es an Geschichten sonst noch gibt“.<sup>49</sup> Doch Marquard macht es sich zu einfach, wenn er Mythen und Geschichten jeder Art gleichsetzt. Denn wie gezeigt, änderte sich schon bei Platon der Begriff, so dass er nun nicht mehr jede Art von Rede meinte; eine Entwicklung, die gerade in Hinsicht auf die Differenzen zwischen Naturwissenschaft und Mythos von entscheidender Bedeutung ist. Daran anschließend wurde der Begriff Mythos sehr stark mit der Vorstellung von griechischen, insbesondere Homers Götter- und Heldensagen besetzt, was wiederum dazu führte, dass Entstehungs- und Göttergeschichten generell unter diesem Begriff subsummiert wurden. So unterlag der Begriff Mythos einem stetigen geschichtlichen Wandel, während dessen sich immer mehr Bedeutungsebenen und Interpretationen ausbildeten, so dass Peter Tepe heute aus literaturwissenschaftlicher Sicht 73 verschiedene Bedeutungen von Mythos zu liefern weiß, die von Bedeutung 1: *Mythos/Mythe = Erzählung von Göttern, Heroen und anderen Gestalten und Geschehnissen aus vorgeschichtlicher Zeit* über Bedeutungen wie 15: *Mythos = Inbegriff idealen Verhaltens*; 26: *Kratzen am Mythos = Erschüttern einer positiven Überzeugung, eines positiven Bildes*; 60: *Mythos = Negatives Bild bzw. Image*; 64: *Mythos = Kollektive Phantasie, kollektives Wunschbild* bis zu 73: *Kindheitsmythos = Kulturprägende Auffassung von Kindheit* führen.<sup>50</sup>

Dies erwägend, möchte ich eine erste Unterscheidung zwischen dem Begriff Mythos in der Einzahl, sowie Mythologien und Mythen in der Mehrzahl treffen. Der Begriff Mythos ist - ausgehend von Platon - innerhalb einer dualistisch geprägten, abendländischen Philosophie in Abgrenzung zum Logos und damit zur Philosophie und später zur Naturwissenschaft und Aufklärung konstruiert worden. Als solcher beschreibt er nicht so sehr eine Ontologie oder einen Weltbezug, sondern ist selbst ein ontologisch geprägter und bewerteter Grundbegriff. Damit ist er für die Untersuchung von Funktionen und Risiken der Mythen selbst sekundär. Interessant ist er jedoch in seiner Funktion zur Etablierung und Festigung gerade desjenigen dualistischen Weltverständnisses, aus dem heraus er entstanden ist. Wenn ich ihn im Folgenden verwende, dann geschieht das, um Positionen innerhalb dieses Welt-

---

<sup>49</sup> Marquard, 1981, S.93

<sup>50</sup> Tepe, 2001

verständnis erläutern nachzuvollziehen. Das führt in einigen Passagen zu einer gewissen Unschärfe innerhalb meiner eigenen Überlegungen, glauben doch die jeweiligen Autoren, mit dem Mythos alle Mythen sowie das Weltverständnis der „mythischen Menschen“ gleichermaßen fassen und klären zu können, während ich die soeben beschriebene Sicht auf den Begriff Mythos zugrunde lege. Doch diese Unschärfe lässt sich an dieser Stelle noch nicht verhindern. Einen Mythos (unter vielen) möchte ich dagegen dicht an der griechischen Ursprungsbedeutung Wort, Rede, Erzählung, Geschichte, Fabel, Sage definieren. Um aber nicht jede Differenzierungsmöglichkeit zu verlieren, ist es mir wichtig, ihn nicht wie Marquard einem absoluten Oberbegriff gleich aufzufassen, unter den jede sprachliche Wendung fällt. Zumindest aus heutiger Sicht gibt es elementare Unterschiede zwischen einem Mythos und dem täglichen Klatsch, einem Witz oder einem Kriminalroman. Als einen Mythos verstehe ich vielmehr eine Geschichte von hoher Komplexität, sowie kultureller und sozialer Bedeutung für die jeweilige Kultur. Die Hypothese dabei lautet, dass ein Mythos kommunikative Praxis – in der Regel mündliches Erzählen - ist, die in besonderem Maße kulturelle Werte und Normen transportiert und diese gleichzeitig einem reziproken Schaffens- und Verstehensprozess, wie ich noch anhand des professionellen Geschichtenerzählens erläutern werde, unterzieht. Mythen im Plural wären dann die jeweils unterschiedlichsten Formen und Ausgestaltungen dieser kommunikativen Praxis: die Geschichten mit ihren jeweiligen Inhalten. Unter Mythologie wäre eine Sammlung solcher Mythen zu verstehen, die einen gleichen kulturellen und damit ontologischen und paradigmatischen Hintergrund besitzen. Wir können diesen Begriff also zur Zusammenfassung verwenden, wollen wir z.B. von der griechischen Mythologie, der Mythologie der Aborigines oder der des American Way of Life sprechen.

#### **I.1.4. Geschichten**

Mit diesen Definitionen müssen wir nun nach den Mythen, den Geschichten selbst und der Art, wie sie kommuniziert werden, also wie ihre kommunikative Praxis funktioniert, fragen, um mehr über ihre Funktionen zu erfahren. Dafür beziehe ich mich neben den Quellen der Mythenforschung auch auf weitere Quellen: Zum

einen gibt es einen Aufsatz von Walter Benjamin *Der Erzähler*<sup>51</sup>, in dem eine umfangreiche Analyse über das mündliche Erzählen zu finden ist. Zum anderen hilft es, sich bei denen umzusehen, die das mündliche Erzählen immer noch oder wieder als Kunstform betreiben. Der englische Geschichtenerzähler Ben Haggarty verfügt über langjährige Erfahrung als professioneller Geschichtenerzähler und hat im Laufe seiner Arbeit mit Geschichtenerzählern aus anderen Kulturkreisen gearbeitet, die, anders als in Europa, noch über lebendige Erzähltraditionen verfügen.<sup>52</sup> Sein Aufsatz *Seek out the voice of the critic*<sup>53</sup> gibt viele dieser Erfahrungen und Erkenntnisse seiner Arbeit wieder.

Nach Benjamin haben Erzählungen an erster Stelle die Funktion, Erfahrungen auszutauschen. Sie geben Rat und führen einen eigenen Nutzen mit sich, der in einer Moral, einer Lebensregel, einer praktischen Anweisung oder einem Sprichwort besteht. Damit sind sie zugleich inhärentes Element der Gesellschaft. Diese praktische Ausrichtung von Erzählungen bedeutet jedoch nicht, dass in ihnen fertige Antworten oder Regeln vermittelt werden. Vielmehr ist der Rat von Erzählungen als Vorschlag aufzufassen, der sich ins praktische Leben einfügt.<sup>54</sup> Durch Erzählungen wird Weisheit übermittelt, die ohne Erklärungen auskommt: „Das Außerordentliche, das Wunderbare wird mit größter Genauigkeit erzählt, der psychologische Zusammenhang des Geschehens aber wird dem Leser nicht aufgedrängt. Es ist ihm freigestellt, sich die Sache zurechtzulegen, wie er sie versteht, und damit erreicht das Erzählte eine Schwingungsbreite, die der Information fehlt.“<sup>55</sup> Dies deckt sich auch mit Haggartys Beobachtung, nach der Erklärungen sparsam in Geschichten eingesetzt werden. Wenn eine Geschichte doch eine Erklärung enthält, ist diese meist versteckt oder metaphorisch enthalten, so dass nur diejenigen Zugang zu den Inhalten erhalten, die durch die Symbolsprache ihrer Kultur oder Religion einen passenden Interpretationsschlüssel besitzen, der meist bei den Zuhörern, die über die gleichen Interpretationsschlüssel verfügen, auch zum Verständnis einer ähnlichen Botschaft einer Geschichte führt.

Haggarty unterscheidet anhand seiner Erfahrungen mit Erzählern aus unterschiedlichen Kulturkreisen die „hearthside tradition“ des Geschichtenerzählens,

---

<sup>51</sup> Benjamin, 1961

<sup>52</sup> vgl. Haggarty, 1996, S.15ff

<sup>53</sup> Haggarty, 1996

<sup>54</sup> Benjamin, 1961, S.412

<sup>55</sup> Benjamin, 1961, S.416

in der Geschichten innerhalb ihrer Gemeinschaften hauptsächlich zur Unterhaltung und zur Instruktion erzählt wurden und die „professional tradition“, in der die ihr angehörenden Erzähler ihren Lebensunterhalt mit ihrer Tätigkeit bestreiten.<sup>56</sup> Sie erzählen meist neues, unbekanntes Material, oder sie erzählen bekannte Geschichten mit einem Höchstmaß an Können, wie z.B. Mythen, deren Komplexität und Detailtreue besondere Erzählfähigkeiten verlangt.<sup>57</sup> Obwohl Erzähler der professionellen Tradition kulturell sehr unterschiedliche Aufgaben und Fähigkeiten besitzen, lassen sich nach Haggarty doch wiederkehrende Momente erkennen. So erhalten alle professionellen Geschichtenerzähler eine sehr ausführliche Ausbildung. Sie lernen mindestens das gesamte Repertoire der „hearthside tradition“ ihrer Kultur, bevor sie ein zusätzliches Repertoire erlernen, das ihnen den Lebensunterhalt ermöglicht. In vielen Kulturen gibt es eine enge Verknüpfung zwischen professionellen Erzählern, Musikern und Heilern bzw. Priestern, was ihren hervorgehobenen Status innerhalb ihrer Gesellschaften bezeichnet. Der professionellen Tradition schreibt Haggarty auch die Schöpfung vieler Geschichten zu, wobei die Erzähler dieser Tradition nie völlig frei erfinden, sondern die Metaphorik und Symbolsprache ihrer jeweiligen Kultur einsetzen und variieren und durch diese auch zu einem gewissen Grad gebunden sind. Denn die Variationen müssen sich im Rahmen der Erwartungen des Publikums bewegen, können aber auf längere Sicht zu einem Wandel der Geschichten führen. Haggarty nennt dies das Harmonisieren und Synchronisieren von Geschichten.<sup>58</sup> Gute Erzähler, so führt er aus, sollten das Talent haben, Geschichten umzuarbeiten und ihnen neue Strukturen zu geben. Dabei benutzen sie je nach Situation und Material wohlüberlegte, präzise Sprache.

Doch Erzähler haben keinesfalls nur zur bloßen Unterhaltung erzählt. Es scheint vielmehr klar, dass Gesellschaften, die noch nicht über eine substantielle Verbreitung von Papier und Feder bzw. der Buchdruckkunst verfügten, Menschen benötigten, die ausdrücklich die Aufgabe hatten, das kollektive Wissen einer Gesellschaft zu erinnern und wiederzugeben. Dabei konnte es sich ebenso um genealogisches, historisches, theologisches und philosophisches Wissen handeln, wie um Rechtsregeln oder rituelle Verhaltensweisen.<sup>59</sup> Die Aufgabe muss dann auch darin bestanden haben, dieses Material in eine Form zu bringen, die erinnert und

---

<sup>56</sup> Haggarty, 1996, S.6.

<sup>57</sup> Haggarty, 1996, S.7

<sup>58</sup> Haggarty, 1996, S.22

<sup>59</sup> Haggarty, 1996, S.9

wiedergegeben werden konnte. Es zeigt sich, dass in Mythen als Erzählungen also nicht nur allegorische Begriffsarbeit geleistet wurde. Auch erzählen, überliefern, schöpfen, synchronisieren und harmonisieren sind selbst Techniken begrifflicher Arbeit.

Haggarty beschreibt die Tätigkeit des Erzählens weiterhin als interpretierende Improvisation<sup>60</sup>, wobei Interpretation hier nicht als direkte Deutung aufzufassen ist, sondern als die Aufgabe, die Bedeutung des Gesagten gleichsam zu schärfen und zugänglich zu machen. Bei dieser Arbeit ist der Erzähler nicht vollständig autonom. Vielmehr steht seine Arbeit immer in Korrespondenz zu den konkreten Erfahrungen einer Gesellschaft und ihrer Mitglieder. Dadurch entwickelt sich ein gesellschaftlicher Schöpfungsprozess über Zeit. Gerade große Erzählungen und Mythen wie die Mahabharata, die Mabinogion, die Edda, die Torah, die Popul Vuh, die Odyssee und Ilias, Sundiatta, die Tain und Gilgamesh wurzeln alle in mündlichen Traditionen, in denen besondere Geschichten von unzähligen Menschen bewahrt und weiterentwickelt wurden.<sup>61</sup> Geschichtenerzählen wird damit zu einer Praxis, in der individuelle und kollektive Erfahrungen in den Kontext bestehender Überlieferungen, Bräuche und Vorstellungen eingearbeitet werden. Dies bezeugt auch die Erzähl- und Märchenforschung, die bestimmte Grundmotive in den Geschichten unterschiedlicher Kulturen in jeweils verschiedenen Kontexten wiederfindet, was als Indiz dafür gewertet werden kann, dass Erzähler fremde Geschichten immer in den Kontext ihrer eigenen Kultur übersetzt haben und so eine Vielfalt von Versionen zu den gleichen Motiven entstanden ist.<sup>62</sup> So schreibt Brisson, „(...) dass der Dichter der entscheidende Vermittler zwischen einer Gemeinschaft und den Deutungs- und Wertsystemen ist, denen sich diese Gemeinschaft verpflichtet fühlt. Kurz, durch den Mythos entwirft eine ganze Gemeinschaft ein Modell ihrer selbst“.<sup>63</sup> Dass Mythen vor allem soziale Funktionen ausüben, ist die essentielle These des Funktionalismus. Day schreibt über den Funktionalismus Durkheims: „Myth gives identity to a social group, binds together the members of a community, and carefully sets each group apart from others. Within myth are the fundamental structures and organization of

---

<sup>60</sup> Haggarty, 1996, S.21

<sup>61</sup> Haggarty, 1996, S.9

<sup>62</sup> vgl. Thompson, 1955-1958

<sup>63</sup> Brisson, 1996, S.7

society, and within myth are the cherished values of a society".<sup>64</sup> Mythen schaffen somit politische, soziale, moralische und psychologische Identität.<sup>65</sup>

Wie aber wird diese identifizierende Wirkung erzielt? Wie muss das Verhältnis zwischen Erzähler und Publikum beschaffen sein, damit das Erzählen seine identifizierenden Funktionen ausführen kann? Heutige Erzähler sind sich einig darüber, dass es bei ihrer Kunst um Kommunikation und nicht um Vorführung geht. Das deutet darauf hin, dass ein besonders wichtiges Element des Erzählens das Publikum und dessen Fähigkeiten, Erwartungen und Beziehungen zum Erzähler und den Erzählungen sind - ein Aspekt, der in der ethnologischen Mythenforschung so gut wie überhaupt nicht beachtet wurde und der sich nicht anhand schriftlicher Dokumente analysieren lässt. Anders als bei modernen Medien ist es entscheidend für das Erzählen, wer mit welcher Haltung in welchem Umfeld zuhört. Die Präsenz potentiell handelnder, nachfragender und (un-)aufmerksamer Zuhörer, die einerseits die Grundstruktur vieler Geschichten schon kennen, also eine gewisse Bildung besitzen, und die andererseits über ein Repertoire an kulturellen Deutungsmustern verfügen und das Gehörte konstant in ein Verhältnis zu ihren eigenen Erfahrungen setzen, ist ein konstituierendes Moment des Erzählens selbst. Gleichzeitig nehmen die Hörer die Geschichten auf und tragen sie unter Umständen ihrem eigenen Verständnis entsprechend weiter. Benjamin merkt an, dass man während des Hörens einer Geschichte diese selbst weiterspinn: „Je selbstvergessener der Lauschende, desto tiefer prägt sich ihm das Gehörte ein“.<sup>66</sup> Otto Ludwig schreibt in seinem Artikel *Der Erzählerstandpunkt*: „Der Hörer verspürt das Bedürfnis, das Gehörte weiterzusagen, und er wird ihm sehr oft eine neue, persönliche Note hinzufügen“.<sup>67</sup>

So ist keinesfalls das Publikum dem Erzähler generell ausgeliefert. Brisson konstatiert, dass auch der Erzähler von Mythen einer Zensur durch das Publikum unterworfen ist. „Denn im Gegensatz zur Schrift (...) impliziert der mündliche Vortrag eine Flexibilität, die im Gehalt wie in der Form eine langsame, aber stete Modifikation der Botschaft zulässt (...).“<sup>68</sup> Kritik am Mythos kann damit zwar nicht genauso zielgerichtet angebracht werden wie die an niedergeschriebenen Texten, doch die Erwartungen der Hörer setzen gleichzeitig einen Rahmen und einen

---

<sup>64</sup> Day, 1984, S.249

<sup>65</sup> Day, 1984, S.249ff

<sup>66</sup> Benjamin, 1961, S.417

<sup>67</sup> Ludwig, 1983, S.21

<sup>68</sup> Brisson, 1996, S.8

Spielraum für Modifikationen. So sind sowohl in mündlichen als auch in schriftlichen Diskursen Mechanismen auszumachen, die Modifikationen durch Erwartungen und Erfahrungen gleichermaßen erlauben, ohne den Rahmen der kulturellen Situierung des jeweiligen Diskurses vollständig sprengen zu müssen, womit gleichzeitig eine gewisse Kontinuität des Diskurses gewährleistet bleibt. Die individuelle und soziale Identifizierung durch Mythen geschieht also weder durch einseitige Aneignung der Hörer noch durch Oktroyierung durch die Erzähler, sondern durch reziproke Teilhabe. Daher müssen wir das monodirektionale Sender-Empfängermodell, das vielen Vorurteilen Mythen gegenüber zugrunde liegt, durch ein Modell ersetzen, das die wechselseitige kommunikative Praxis des Erzählens, in der individuelle und kollektive Erfahrungen verarbeitet und einem gemeinsamen Verstehensprozess unterzogen werden, in den Vordergrund rückt. Unbestritten sind damit die Möglichkeit und das Risiko, dass diese kommunikative Praxis von einer Seite dominiert wird bzw., dass unterschiedliche Teilhaber am Diskurs ungleich verteilte Einflussmöglichkeiten haben. Doch Dominanz und Macht(missbrauch) ist dem Erzählen und seinen Inhalten nicht zwangsläufig immanent, wie es „dem Mythos“ vielfach vorgeworfen wird. Vielmehr beruht das Risiko von Herrschaft und Manipulation in den Intentionen derjenigen, die versuchen, diese kommunikative Praxis und damit den verbalen und nonverbalen Diskurs von Mythen einseitig zu dominieren und diese Dominanz langfristig zu institutionalisieren.

Ohne Zweifel sind gerade die sozialen und individuellen identitätsstiftenden Funktionen von Mythen besonders anfällig für Manipulation. Schon Platon kritisierte, so Brisson, dass der Erzähler versucht, eine Mimesis zu affizieren, mit der er Instanzen des Mythos eine Wirklichkeit zuweist, die Platon zufolge nur Abbild und Schein sein können. Wenn diese Mimesis gelingt, könnten die Empfänger einem Identifikationsvorgang mit den durch die Erzählung evozierten Wesen erliegen, woraus sich ein ethisches Problem ergibt. Denn das physische und moralische Verhalten des Hörers wird durch die vorgegaukelte Wirklichkeit eines Scheins in Mitleidenschaft gezogen.<sup>69</sup> Doch diese Gefahr erscheint mir nur plausibel, wenn einerseits die Erzähler diesen Identifikationsvorgang ohne das Einvernehmen der Hörer zur Manipulation evozieren wollen und wenn andererseits die Hörer dies mangels Bildung, das heißt in diesem Fall mangels ausreichender, Distanzierung erlaubender Kenntnis, auch zulassen. Denn einerseits kann es durchaus sein, dass die

---

<sup>69</sup> Brisson, 1996, S.24f

jeweilige Identifikation bewusst von den Hörern gewünscht wird bzw., dass sie sogar aktiv die Identifizierung mitevozieren, z.B. durch Tänze, das Nachahmen von Tierlauten, durch Fragen, Zwischenrufe und Mitgeföhltsbekundungen etc., andererseits kennen die Hörer meist die Inhalte, Erzähltechniken und Metaphern und können sehr wohl den Erzähler und seine Fähigkeiten kritisch prüfen. Dass Platon vor allem den Schein und das Abbildhafte von Erzählungen kritisierte, ergibt sich wiederum aus seiner eigenen ontologischen Grundhaltung. Demgegenüber stehen die Auffassungen die jedoch gerade in dieser allegorisch-hermeneutischen Methode Erkenntnismöglichkeiten ausmachen, wie ich in Abschnitt I.1.2. gezeigt habe.

Die Kritik am Mythos im Zusammenhang von identifizierenden Funktionen und Manipulation wurde nicht nur von Platon formuliert. Jamme schreibt, dass in ähnlicher Weise während der Aufklärung die These des Priesterbetrugs gegen die Mythen ins Feld geführt wurde, welche diese als Werk machthungriger Priester sah. So hätte die Willkür der Dichter die griechische Religion unsystematisch gemacht und die Priester hätten, um ihre Autorität zu festigen, den Polytheismus, die Abgötterei und den Aberglauben durch den Mythos eingeföhrt.<sup>70</sup> Aber auch wenn dieser Vorwurf gegen die Mythen allgemein zielt, so verortet er deren Gefahr doch ursprünglich in der Intention der Priester. Mythologisches Denken nach der Romantik im Anschluss an Schlegels und Schellings Programm einer Neuen Mythologie entfaltete dann tatsächlich eine oft dunkle Wirkungsgeschichte. Jamme bemerkt:

„Erinnert sei nur an die Verabsolutierung der Poesie als Kunstreligion (z.B. im französischen Symbolismus), an die Renaissance des an der antiken Tragödie orientierten Weihfestspiels durch Richard Wagner und seine Nachfolger – bis hinein ins Arbeiterweihfestspiel und ins Thingspiel der Nationalsozialisten – und schließlich an die politischen Phantasien des Nietzscheschen „Staatengründer-Politikers“ (in dem sich Hitler bekanntlich wiedererkannte), an die deutsche „Nationalkirche“ von Paul de Lagarde und den >Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts< von Alfred Rosenberg.“<sup>71</sup>

War diese Wirkungsgeschichte sicherlich nicht von Schlegel und Schelling intendiert, so weist sie auf ein wichtiges konzeptionelles Merkmal des Programms der Neuen Mythologie hin. So vertrat Schelling die Ansicht, dass die Neue Mythologie aus reiner Phantasieanstrengung von der Dichtung zu schaffen sei. Damit

---

<sup>70</sup> Jamme, 1991a, S.18

<sup>71</sup> Jamme, 1991a, S.41



sollte sowohl die verlorene Einheit des Volkes restituiert als auch die Rückkehr aller Wissenschaft in den „Ozean der Poesie“ geleistet werden<sup>72</sup>: „Schelling definiert Mythologie als „das Ganze der Götterdichtungen, in dem sie zur vollkommenen Objektivität und unabhängigen poetischen Existenz gelangen“, als „nothwendige Bedingungen“ und „ersten Stoff aller Kunst“, als „das wahre Universum an sich“, als „absolute Poesie“.“<sup>73</sup> Damit beginnt ein Denken, das vor allem in der Romantik stark wurde, und das die Kunstautonomie gegenüber der Allegorie immer stärker ins Zentrum rückte. Die Neue Mythologie wurde konzipiert als eine autonom-konstruktive schriftliche Praxis eines Philosophen oder Künstlers als Schöpfungssubjekt, das einen kulturerzieherischen Zweck verfolgt und mit seiner Arbeit die Identität von Natur und Geist wiederzuerlangen sucht. Eine solche Praxis beinhaltet kein reziprokes Moment zwischen Erzähler und Hörer oder individueller und kollektiver Erfahrung. Der reziproke Wandlungsprozess, wie er in mündlichen Traditionen unvermeidlich ist, wird eingetauscht gegen eine schriftliche Fixierung, die nunmehr als absolute Form Welt verstehen und deuten soll. Die mythologische Praxis der Neuen Mythologie zeigt sich damit als eine Praxis mit totalitärem Geltungsanspruch, insofern sie eine ungeteilte Identität der Welt postuliert und anstrebt. Dadurch wird jede Form von individuellem, sozialem und natürlichem Austausch im Sinne einer verstehenden Kommunikation und Teilhabe, die nicht auf dieser Ganzheitlichkeit und Identität basiert, ignoriert und unterbunden. Das Problem liegt also nicht so sehr in den konkreten Inhalten von Schlegels und Schellings Philosophie, als vielmehr in der Annahme, dass eine absolute Welt (bei Schelling, die der Identität von Geist und Natur) möglich und nötig sei.<sup>74</sup> Sind die üblichen Vorwürfe von Manipulation und Verblendung durch Mythen also in der Sache durchaus richtig, so sind sie doch Mythen nicht immanent, sondern resultieren zum einen aus den bewussten Intentionen derjenigen, die Mythen für ihre Zwecke missbrauchen und zum anderen aus den - vielleicht unbewussten - Versuchen die Wechselseitigkeit der kommunikativen Praxis von Mythen durch Ansprüche auf eine absolute Weltsicht zu vereinheitlichen und zu institutionalisieren.

---

<sup>72</sup> Jamme, 1991a, S.27f

<sup>73</sup> Jamme, 1991a, S.39

<sup>74</sup> Attac als Teil der Antiglobalisierungsbewegung wirbt gegen eine alles vereinnahmende neoliberale Weltsicht mit dem Slogan: „Eine andere Welt ist möglich“. Damit tut Attac konzeptionell das Gleiche wie ihre Gegner – nur mit anderen politischen Intentionen. Statt dessen müsste es heißen: Andere Welten sind möglich; oder noch besser: Andere Welten sind nötig.

Ich möchte noch einmal zusammenfassen: Ich habe versucht zu zeigen, dass der Mythos eine Begriffskonstruktion der abendländischen Philosophie ist. Als solche wird der Mythos als Pendant zur Naturwissenschaft noch von Interesse sein. Sie ist auch grundlegend, um die Vorstellung des Mythos als defizitäre oder zumindest weniger praktische Bewusstseinsform gegenüber Philosophie, Aufklärung oder Naturwissenschaft zu verstehen. Denn tatsächlich gibt es keinen objektiven Bezugsrahmen, der ein solches Urteil erlauben könnte, wie sich auch in den folgenden Kapiteln zeigen wird. Wenn uns jedoch Funktionen und Risiken interessieren, müssen wir zum Einen die Mythen in ihrer Vielfalt betrachten. Ein Blick in die vielfachen Formen, die Mythen annehmen können und die mannigfaltigen Inhalte, mit denen sie sich beschäftigen, legt nahe: Mythen sind Geschichten, die zentrale Aspekte individueller und kollektiver Erfahrungen thematisieren und in (z.T. allegorischer) Begriffsbearbeitung anhand unterschiedlichster Deutungsmuster dem Verstehen zugänglich machen. Die Erfahrung von Angst ist dabei sicherlich ein, aber nicht der einzige Aspekt. Zum Anderen müssen wir ganze Mythologien als Bestände von Mythen einer bestimmten Kultur betrachten. Sie basieren auf bestimmten ontologischen Grundhaltungen, verhandeln und konstituieren diese aber auch gleichzeitig durch die Reziprozität narrativer Tradition. Sie stiften damit politische, soziale, moralische und psychologische Identität, tradieren Wissen und bieten einen Rahmen normativer Handlungsanweisungen und Verhaltensmuster. Risiken ergeben sich daraus vor allem, wenn die Reziprozität zugunsten eines einseitigen Verhältnisses verhindert wird.<sup>75</sup> Gerade dies ist die Gefahr derjenigen Konzepte, die starke Dualismen konstituieren, um damit den einen Pol gegenüber dem anderen zu erhöhen, oder beide Pole in einer absoluten Einheit versammeln zu wollen. Totalität ist damit nicht, wie zumeist angenommen, Wirkung des Mythos (oder der Naturwissenschaft / der Aufklärung etc.) sondern selbst schon Ursache.

---

<sup>75</sup> Während Platon den Dichtern generell auf ontologischer Basis misstraute, waren diese für Schelling - ebenfalls ontologisch begründet - generell die kulturstiftenden Subjekt. Beide Ansichten sind monodirektionale absolute Konzepte des Mythos (im Singular) und somit nicht deckungsgleich mit meiner Definition von Mythen und Mythologien. Werden Mythen solcherart an die Idee eines negativ oder positiv konnotierten Mythos (im Singular) angepasst, können sich daraus tatsächlich totalitäre und absolutistische Systeme entwickeln. Die Totalität rührt dann aber aus der Ontologie und nicht aus den Mythen (im Plural) her.

## I.2. Hübner: Die Wahrheit des Mythos

Hübners Werk *Die Wahrheit des Mythos* steht inhaltlich zwischen Mythos und Naturwissenschaft und nimmt darum auch in dieser Arbeit diese Zwischenposition ein. Hübner diskutiert vor allem formale Ähnlichkeiten zwischen Mythos und Naturwissenschaft und die Frage nach ihrer jeweiligen Wahrheit. Er arbeitet in seinem Buch mit dem Begriff des Mythos im Singular, wie er hier schon kritisiert wurde. Dies sollte während dieses Kapitels bewusst bleiben. Chronologisch wäre Hübner sowohl nach Kuhn als auch nach Horkheimer und Adorno einzuordnen, die ich in den folgenden Kapiteln behandeln werde.

Hübner folgt Lévi-Strauss in der Annahme, dass schon der Mythos Denken ist, und eine strukturelle Ähnlichkeit zum wissenschaftlichem Denken besitzt. Nur die Gegenstände, auf die sich Mythos und Naturwissenschaft, aber auch Kunst und Technik richten, sind nach Hübner unterschiedlich. Ihm geht es vor allem um die Frage nach der Wahrheit des Mythos, dem man allgemein vorwirft, subjektivistisch, irrational und dogmatisch zu sein. Wenn mythisches Denken tatsächlich gleichberechtigt zu anderen Denkformen ist, so Hübners Überlegung, dann muss man auch die Frage nach der Wahrheit des Mythos, sowie dessen Beziehung zur Wirklichkeit stellen.<sup>76</sup> Infolge dessen sucht Hübner nach vergleichbaren Strukturen von Naturwissenschaft und Mythos. Dabei verfolgt er zwei Gesichtspunkte, die eng miteinander verwoben sind. Der eine versucht, die unterschiedlichen Subjekt-Objekt Beziehungen herauszuarbeiten, die jeweils Mythos und Naturwissenschaft, insbesondere der Physik zu eigen sind, denn, so Jamme über Hübner: „Mythos und Logos werden als zwei alterierende Formen der Wirklichkeitsbewältigung gesehen, als zwei unterschiedliche Subjekt-Objekt Beziehungen“.<sup>77</sup> Unter dem anderen Gesichtspunkt legt Hübner die ontologischen Voraussetzungen offen, die, im Laufe der Geschichte sich wandelnd, naturwissenschaftlichen Anschauungen zugrunde lagen. Seine These lautet hier, dass die Naturwissenschaft ebenso wie der Mythos auf ontologischen Voraussetzungen beruht, die weder auf empirischer Wahrheit noch auf theoretischer Begründbarkeit fußen. Daher kann ihm zufolge auch der Glaube an die Wissenschaft in einen Dogmatismus führen.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Hübner, 1985, S.239

<sup>77</sup> Jamme, 1991b, S.122

<sup>78</sup> Jamme, 1991b, S.122ff

Wenn sich Formen der Wirklichkeitsbewältigung als herausgehobene Funktionen durch unterschiedliche Subjekt-Objekt Beziehungen in Mythos und Naturwissenschaft beschreiben lassen, ist die Erörterung dieser Beziehungen von zentraler Bedeutung innerhalb dieser Arbeit. Ich möchte daher Hübners Problematisierung dieser Subjekt-Objekt Beziehungen explizieren. Die Subjekt-Objekt Beziehung des Mythos versucht Hübner über die Naturpoetik Hölderlins anschaulich zu machen, die seiner Meinung nach in dieser Frage eine große Nähe zum Mythos besitzt. Hölderlin begriff Hübner zufolge dichterische Erfahrung als mythische, die in ihrer Radikalität alles bloß Allegorische ablehnt: „Er (Hölderlin – JR) wollte vielmehr das *Tautegorische*, also eben jenes Dichterisch-Mythische, das sich gerade nicht als Allegorie, als bloßes Gleichnis versteht und damit auch nicht, wie alle Gleichnisse, auf eine andere Wirklichkeit verweist, sondern das ganz und gar seine eigene, eben dichterische Wirklichkeit hat und darin vollständig ernst genommen sein will“.<sup>79</sup> Dieser Ganzheitsanspruch rührt aus einem Gestaltdenken, das nicht versucht, die Erfahrung zu zerlegen, sondern sie als Zusammenhängendes zu sehen und damit einen weiteren Erfahrungshorizont zu öffnen, indem die Gestalt als mehr als die Summe ihrer Teile wahrgenommen wird.<sup>80</sup> Innerhalb dieses Gestaltkonzepts, so Hübner, werde nicht versucht, in Subjekt und Objekt zu teilen, sondern deren gegenseitige Durchdringung zu sehen: „*In traditioneller philosophischer Ausdrucksweise könnte man sagen, es handele sich hier um eine wechselseitige Durchdringung von Subjekt – der die Natur erfahrende Mensch – und Objekt – eben diese Natur.* Das Objekt, die Natur, ist ganz von der menschlichen Sicht, von ‚Kunst‘, wie Hölderlin sagen würde, durchsetzt, wie umgekehrt das Subjekt gerade deswegen vollkommen objektiviert ist“.<sup>81</sup> Subjekt und Objekt sind dieser Auffassung zufolge nur noch Teile eines Gemeinsamen, das die eigentliche Wirklichkeit bezeichnet. Sie sind zwei Seiten einer Münze – der Gestalt. Nach Hübner tragen Gegenstände bei Hölderlin damit auch personale Züge: „Sofern Naturerscheinungen wie Äußerungen von etwas Personalem wirken, werden diese Äußerungen als Sprache aufgefasst, aber eben nicht als Sprache von Menschen, sondern als Sprache anderer Art, nämlich als Zeichen, also durch Numina“.<sup>82</sup> Diese kann nach Hölderlin der Mensch nur in der Kunst begreifen. Hübner erläutert, dass numinose Eigennamen wiederum in Verbindung zu entsprechenden Archai stehen: „Es ist immer wieder dieselbe Geburt

---

<sup>79</sup> Hübner, 1985, S.21

<sup>80</sup> Hübner, 1985, S.23

<sup>81</sup> Hübner, 1985, S.23 kursiv Hübner

<sup>82</sup> Hübner, 1985, S.24

des Meeres aus der Erde, der Gaia, welche die Quellen aus dem Boden entspringen und zum Meer fließen lässt, es ist immer wieder dieselbe Nacht, die den Morgen und den Tag gebiert; es ist immer wieder derselbe Helios, der seine Umfahrt auf dem Himmel und durch den Okeanos macht; (...)“.<sup>83</sup> Eine Arché ist für Hübner also ein singuläres Ereignis, das sich beständig wiederholt. Die numinosen Eigennamen (göttlicher Wesen) stellen dabei die Ursprungsgeschichten dieser Archái dar.<sup>84</sup>

Hübner sieht genau im Begreifen des Numinosen den dem Mythos zugrunde liegenden Erfahrungsmodus, der dem der Wissenschaft entgegensteht und von dieser als rein subjektiver und damit als nicht zu objektiver Erkenntnis fähiger gewertet wird.<sup>85</sup>

„Es gehört zu den bisher unausrottbaren Vorurteilen gegenüber dem Mythischen, dass es sich dabei um eine Art Glauben an etwas Transzendentes, zumindest der Wahrnehmung und Erfahrung Unzugängliches gehandelt habe. In Wahrheit beruht es jedoch ganz im Gegenteil darauf, dass die *Wirklichkeit* dem Menschen ursprünglich mythisch entgegentrat. Er fand die Archái und ihre Gruppierungen in einer Mannigfaltigkeit einzelner Erfahrungen, durch eine Fülle von Ereignissen und Erscheinungen ebenso bestätigt oder widerlegt, wie der Wissenschaftler Naturgesetze oder geschichtliche Regeln. Auch dem mythischen Menschen dienten dazu (...) Basissätze<sup>86</sup>. Der Unterschied ist nur dieser, dass er sich dabei von vornherein gleichsam in einer anderen Dimension, in einer anderen Vorstellungswelt bewegte und damit auch die von ihm verwandten Basissätze auf einer ganz anderen Deutung und konzeptionellen Erfassung der Wirklichkeit beruhten, als es in der Wissenschaft der Fall ist.“<sup>87</sup>

Dass die Wissenschaft heute so über den numinosen Erkenntnismodus urteilt, rührt nach Hübner aus der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, die, vor allem innerhalb der Physik, unseren heutigen Objektbegriff geprägt hat. Ich habe anfangs anhand Platons Unterscheidung zwischen Mythos und Logos gezeigt, wie schon bei den Griechen die Welt in zwei Wirklichkeitsebenen geteilt wurde. Nach Platons Auffassung waren es die Ideen, die allein als wahr gelten dürfen, die aber nicht in der Welt direkt zu erfahren sind, wo sie nur aus Abbildern durch die Abstraktion des Denkens erschlossen werden können. Hübner führt Denker in dieser Tradition an, die die Spaltung der Welt in eine objektive und eine subjektive Sphäre weiter vollzogen. Gleichzeitig zeigt er, dass diesen Konzeptionen immer spekulative Ontologien

---

<sup>83</sup> Hübner, 1985, S.135

<sup>84</sup> Hübner, 1985, S.140

<sup>85</sup> Hübner, 1985, S.26 u. 28

<sup>86</sup> Als Basissätze definiert Hübner Aussagen über einzelne Phänomene oder Ereignisse, die in einem bestimmten Raum und zu einer bestimmten Zeit stattfinden. Hübner, 1985, S.243

<sup>87</sup> Hübner, 1985, S.260

zugrunde liegen, niemals aber aus reiner Erfahrung oder einer letzten Begründung heraus zu rechtfertigen sind.

So wird für Hübner der Objektbegriff, wie wir ihn heute kennen, zum ersten Mal bei Descartes vollständig offensichtlich. Bei diesem sollte die Vernunft und nicht etwa die Erfahrung darüber entscheiden, wodurch ein Naturobjekt bestimmt ist, und da die Natur ebenso wie die Mathematik vernünftig aufgebaut ist, ist alles andere, was sich nicht durch reine Vernunft bestimmen lässt, subjektiv und gehört damit in den Bereich der Phantasie und Täuschung. In der *res cogitans* und der *res extensa* ist die Trennung von Subjekt und Objekt somit deutlich angelegt. Hübner sieht darin einen wichtigen Ursprung für die Entseelung der Natur. Gleichzeitig zeigt Hübner, dass Descartes' Ontologie auf drei Voraussetzungen beruhte: „Erstens: Die Natur ist vernünftig konstruiert, weil sie der uns gnädige, also auch unserer Erkenntnisfähigkeit zugeneigte Gott geschaffen hat. Zweitens: Die Vernunft, die der Natur zugrunde liegt, ist zunächst und grundlegend diejenige der Mathematik. Drittens: Die Gesamtsumme der Bewegung im All bleibt immer dieselbe, weil Gottes Ratschluss, welcher der Schöpfung vorausging, unveränderlich ist“.<sup>88</sup> Die erste Voraussetzung ist Hübner zufolge nur aus der geistigen Lage der Renaissance zu verstehen. Ebenso die dritte. Die zweite hat sich gerade in der Physik nicht bestätigt. Ihnen allen drei ist gemeinsam, dass sie ontologische Setzungen sind, die weder verifiziert noch falsifiziert werden können.<sup>89</sup>

Dass kein wissenschaftliches System ohne diese nicht weiter zu hinterfragenden und zu überprüfenden ontologischen Voraussetzungen auskommt, zeigt Hübner im Folgenden anhand wichtiger Naturwissenschaftler, die sich in besonderer Weise auch mit den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ihrer Wissenschaften beschäftigt haben.

So ist für Newton das Objekt ein euklidisch Ausgedehntes gewesen, das, wenn ungestört, Trägheitsbewegungen ausführt.<sup>90</sup> Zwar hat sich damit Newtons Bewegungslehre gegenüber Descartes gewandelt, doch Newtons Konzeption des Körpers als träge Masse, auf die Kräfte einwirken, hat den neuzeitlichen Objektbegriff weiter gefestigt. So war Newtons Eimerversuch für ihn der empirische

---

<sup>88</sup> Hübner, 1985, S.30

<sup>89</sup> Hübner, 1985, S.32f

<sup>90</sup> Hübner, 1985, S.32

Nachweis, „dass man zwischen der Bewegung eines Körpers zum absoluten Raum und einer Bewegung eines Körpers nur relativ zu anderen Körpern unterscheiden müsse“.<sup>91</sup> Hübner beschreibt dieses Experiment folgendermaßen:

„Er füllte den Eimer mit Wasser und versetzte ihn in eine schnelle Drehbewegung. Zuerst, als das Wasser sich nur relativ zum Eimer bewegte, also nach Meinung Newtons noch ruhte, war seine Oberfläche eben. Später, als es allmählich die Bewegung des Eimers mitzumachen begann, wurden Fliehkräfte in ihm wirksam, und es begann an den Wänden hochzusteigen. Daraus schloß Newton, dass das Wasser nicht mehr eine bloße Relativbewegung ausübte, sondern nunmehr mit dem Eimer eine solche zum absoluten Raum.“<sup>92</sup>

Doch diese Interpretation fußt Hübner zufolge ebenfalls wieder auf ontologischen Setzungen, nämlich, dass es einen absoluten Raum und eine absolute Zeit gibt und dass der Unterschied zwischen relativer und absoluter Bewegung empirisch nachweisbar ist.<sup>93</sup> Dass diese Voraussetzungen nicht empirisch zwingend sind, zeigte später Ernst Mach anhand einfacher Umdeutungen unter neuen Voraussetzungen: Wäre die Wand des Eimers so dick, dass sie selbst Gravitationskräfte ausübt, so wäre die Wasseroberfläche auch bei geringer oder keiner Drehung des Eimers gekrümmt. Man könnte dann nicht mehr entscheiden, was sich dreht und was nicht. Weiterhin wäre die Krümmung der Wasseroberfläche bei schneller Drehung auch so zu deuten, dass der Eimer mit dem Wasser unbeweglich ist und der restliche Raum sich dreht. In beiden Fällen können wir absolute von relativer Bewegung nicht mehr unterscheiden.<sup>94</sup> Daher folgert Hübner: „Nicht das Experiment entscheidet also hier in Wahrheit, sondern die Art und Weise, wie man die Prämissen a priori begründet“.<sup>95</sup>

Auch Einstein ist Hübner zufolge von ontologischen Überzeugungen geleitet worden. Vor der Frage, welche der beiden sich widersprechenden Theorien - die Newtonsche Gleichberechtigung der Trägheitssysteme oder die Maxwellsche Theorie des Lichts – die Wirklichkeit besser beschreibt, war Einstein davon überzeugt, dass in der Physik eine Harmonie zu finden sein muss: zwei bewährte Theorien können sich nicht widersprechen oder die eine einfach aufgegeben werden. Er hielt seine spezielle Relativitätstheorie vor allem deswegen für wahr, weil er

---

<sup>91</sup> Hübner, 1985, S.31

<sup>92</sup> Hübner, 1985, S.31

<sup>93</sup> Hübner, 1985, S.32

<sup>94</sup> Hübner, 1985, S.32

<sup>95</sup> Hübner, 1985, S.33

glaubte, dass diese die beiden Vorläufertheorien harmonisch vereinigen kann.<sup>96</sup> Die klassische Raum-Zeit-Vorstellung konnte dagegen sehr wohl von Einstein geopfert werden, da sie ihm zufolge kein Gegenstand der Erfahrung ist und deswegen Fiktion sein muss.<sup>97</sup> Hier zeigt sich für Hübner deutlich, dass auch Einstein die cartesianische Trennung eines äußeren physikalischen Bereichs der Objekte von einem subjektiven Bereich aufrecht erhielt: Physikalische Theorien müssen harmonisch, mathematisch, vernünftig sein, dagegen ist die Vorstellung einer absoluten Raumzeit nicht objektivierbar und damit kein beizubehaltendes Element der speziellen Relativitätstheorie.<sup>98</sup> Dass Einsteins theoretische Voraussetzungen nicht empirisch oder logisch zu beweisen sind, war diesem selbst bewusst. So zitiert Hübner Einstein mit den Aussagen, dass die Axiome der theoretischen Physik nicht aus der Erfahrung erschlossen werden können, sondern frei erfunden werden müssen und dass, da die Sinne das Reale nicht eindeutig zu erfassen vermögen, dies nur spekulativ geschehen kann.<sup>99</sup> Dabei hielt es Einstein jedoch durchaus für möglich, dass es beliebig viele, an sich gleichberechtigte Systeme der Theoretischen Physik geben könnte.<sup>100</sup> Diese Vorstellung, die auf den ersten Blick einem Glauben an eine physikalisch-harmonische Weltansicht zu widersprechen scheint, orientierte sich an der Machschen Philosophie eines Vor- und Übergeordnetseins.<sup>101</sup> Hübner verdeutlicht dies durch ein Gleichnis mit einem Teppich: Die Fäden des Teppichs sind nach bestimmten Regeln gewebt. Versuchen nun verschiedene Betrachter mittels verschiedener Koordinatensysteme den Teppich zu ergründen, so ergeben sich verschiedene Beschreibungen des Teppichs, die aber alle valide sind. Die Fäden des Teppichs bleiben jedoch immer dieselben, auch wenn niemand sie an sich, d.h. ohne ein Koordinatensystem beschreiben kann.<sup>102</sup> Dieses Beispiel verdeutlicht die Möglichkeit unterschiedlicher Erkenntnispositionen bei einer gleichen zugrunde liegenden Realität. Der Vollständigkeit halber sollte jedoch darauf hingewiesen werden, dass auch die Annahme, die Fäden des Teppichs blieben dieselben, eine nicht zu überprüfende ontologische Annahme ist. Im zweiten Teil der Arbeit werde ich hierauf näher eingehen.

---

<sup>96</sup> Hübner, 1985, S.35

<sup>97</sup> Hübner, 1985, S.35

<sup>98</sup> Hübner, 1985, S.35f

<sup>99</sup> Hübner, 1985, S.39

<sup>100</sup> Hübner, 1985, S.39

<sup>101</sup> Hübner, 1985, S.43

<sup>102</sup> Hübner, 1985, S.43f



Dass ontologische Vorentscheidungen spekulativer Art sind, sieht Hübner abermals bewiesen in dem Streit zwischen Einstein und Bohr, in dem es um ein Gedankenexperiment ging, das sich Einstein mit Rosen und Podolsky ausgedacht hatte. Die Frage dabei war, was passieren würde, wenn ein Teilchen, das früher in Wechselwirkung mit einem anderen gestanden hat, gemessen würde. Nach der Heisenbergschen Unschärferelation wäre es nicht möglich, den Ort und den Impuls eines Teilchens gleichzeitig zu messen. Einstein dachte jedoch, durch die experimentelle Ortsbestimmung des einen Teilchens mit Hilfe der Quantenmechanik auch den Ort des anderen Teilchens berechnen zu können, ohne dieses selbst durch die Messung beeinflusst zu haben. Daraus hätte sich ein Widerspruch zwischen Heisenbergscher Unschärferelation und der Quantenmechanik ergeben. Einsteins zugrunde liegende Annahme dabei war, dass Ort und Impuls Eigenschaften des Teilchens sind. Das Teilchen selbst ist ein Objekt, das Eigenschaften gleichsam mit sich herumträgt. Die Substanzen (hier das Teilchen) bestimmen die Relationen zwischen den Substanzen. Bohr deutete die Zusammenhänge jedoch anders. Er ging davon aus, dass die Relationen zwischen den Substanzen die Wirklichkeit ausmachen. Eine Messung als spezielle Relation konstituiert damit die Wirklichkeit erst. Eine solche Sicht führt in dem Gedankenexperiment zwar dazu, dass Quantenmechanik und Unschärferelation nicht im Widerspruch zueinander stehen, aber dass durch die Messung des einen Teilchens auch das andere Teilchen insofern beeinflusst wird, dass sein Ort bzw. Impuls nicht ermittelt werden kann.<sup>103</sup> Im Zentrum der Bohrschen Ontologie stehen dabei die Begriffe der Komplementarität, der Ganzheit und des Phänomens. Hübner schreibt: „Die physikalische Wirklichkeit ist also für Bohr nur durch die das Messinstrument, das gemessene Objekt und deren Wechselwirkung umfassende „Ganzheit“ gegeben, nur sie konstituiert das „Phänomen“. Die Beziehung aber zwischen „Phänomenen“, die durch einander ausschließende Messapparaturen definiert sind, so dass, wenn das eine bestimmt wird (etwa der Ort eines Teilchens), das andere unbestimmbar bleibt (etwa sein Impuls), nennt er „Komplementarität“.“<sup>104</sup> Bohr hat sich damit Hübner zufolge an Kierkegaard orientiert, dessen Philosophie konstatiert, dass „die Bestimmung des Subjektes es zum Objekt mache und damit das Subjekt als solches ausschalte,

---

<sup>103</sup> Hübner, 1985, S.40ff

<sup>104</sup> Hübner, 1985, S.42

während der Versuch, daraus wieder zum Subjekt zurückzukommen, wieder seine Betrachtung als Objekt unmöglich mache“.<sup>105</sup>

Hübner kommt durch seine Überlegungen zu dem Schluss, dass es keine empirische Wahrheit oder Falschheit von Ontologien geben kann und dass den Interpretationen wissenschaftlicher Experimente apriorische Deutungsschemata zugrunde liegen. Damit wird es ebenfalls unmöglich, einen Rechtfertigungsunterschied zwischen axiomatischen Voraussetzungen der Naturwissenschaft einerseits und den auf dem Numinosen und den Archái aufbauenden Voraussetzungen des Mythos andererseits zu finden.<sup>106</sup> Naturwissenschaft und Mythos bedienen sich Hübner zufolge legitimer Formen der Rationalität, beide nutzen systematische Erklärungen und Ordnungen, auch wenn die Inhalte verschieden sind.<sup>107</sup> Dabei ist Rationalität durch die Eigenschaften Begrifflichkeit, Begründbarkeit, Folgerichtigkeit, Klarheit und allgemein verbindliche Einsichtigkeit gekennzeichnet.<sup>108</sup> Diese Eigenschaften besitzen Hübner zufolge jedoch ebenfalls keine allgemeingültige Definition. Auch sie sind nur dann von Bedeutung, wenn sie in eine Ontologie eingebunden sind. Die Etablierung einer solchen Ontologie und der in ihr enthaltenen Begriffe und Regeln für Begründbarkeit, Folgerichtigkeit, Klarheit und allgemein verbindliche Einsichtigkeit kann daher nur intersubjektiv entstehen. Hübner macht daher verschiedene Formen der Intersubjektivität aus (empirisch, semantisch, logisch operativ und normativ), durch die sich ontologisch spezifische Rationalität etabliert. Dieser Prozess findet sich Hübner zufolge sowohl in der Wissenschaft als auch im Mythos unter verschiedenen Vorzeichen wieder. Da uns die axiomatischen Voraussetzungen der Naturwissenschaft geläufig sind, nicht aber die mythischen Voraussetzungen, versucht Hübner diese zu konkretisieren:

„Da der Mythos die scharfe Trennung zwischen Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Gegenstand im Sinne der wissenschaftlichen Ontologie nicht kennt, beruht für ihn Erkenntnis auch nicht darauf, dass ein Subjekt in der rein geistigen Innerlichkeit seines Denkens ein außerhalb seiner liegendes Objekt erfasst, sondern er begreift sie als einen Vorgang, in dem die numinose Substanz, die das an ihr teilhabende Objekt durchdringt, in den Erkennenden einfließt und ihn erfüllt. Alles Ideelle ist ja, wie wir gesehen haben, zugleich ein Materielles und umgekehrt; das Vorgestellte ist in

---

<sup>105</sup> Hübner, 1985, S.44

<sup>106</sup> Hübner, 1985, S.262

<sup>107</sup> Hübner, 1985, S.243

<sup>108</sup> Hübner, 1985, S.239

gewissem Sinne schon das Wahrgenommene; der Name, die Bezeichnung und das Wirkliche, das „Dingmoment“ und das „Bedeutungsmoment“ werden nicht scharf geschieden.<sup>109</sup>

Übertragen auf die Frage nach den Funktionen von Mythos und Naturwissenschaft lässt sich also zusammenfassen, dass sowohl der Mythos als auch die Naturwissenschaft Funktionen der Wirklichkeitsbewältigung ausüben, indem sie, auf verschiedenen Subjekt-Objekt Konzepten basierend, Weltbezüge anbieten, die nach bestimmten, diesen Konzepten entsprechenden Mustern, Erfahrungen übersetzen und damit Wissen generieren und kommunizieren, welches natürlich auf Fragestellungen und Inhalte antwortet, die wiederum durch den jeweiligen Weltbezug als relevant erachtet werden.

Allerdings belässt es Hübner leider nicht bei der Gleichstellung von axiomatischen und mythischen Voraussetzungen, sondern dreht den Spieß sogar noch um. Wissenschaftliche Regeln und Gesetze befassen sich qua definitionem mit dem Profanen, die numinose Wirklichkeit der Archái dagegen ist nach Hübner etwas Heiliges und von Gott Mitgeteiltes. Numinose Erfahrungen sind solche, die Gott den Menschen gezeigt hat.<sup>110</sup> Dies mag aus Sicht der im „mythischen Bewusstsein“ lebenden Menschen, so es dieses Bewusstsein denn gibt oder gab, tatsächlich der Fall sein, und daher ist es wert, diese Position den wissenschaftlichen Positionen entgegenzustellen, die die Geschichtlichkeit ihrer eigenen Voraussetzungen nicht anerkennen, sondern sie für etwas Gegebenes halten. Aber Hübner begibt sich damit in zweierlei Hinsicht auf Glatteis. Zum Einen ist nicht ganz klar, ob er diese Sicht nur vergleichend verdeutlicht oder ob er selbst in den mythischen Voraussetzungen etwas Heiliges sieht, dessen Wirklichkeit damit mehr Gewicht zufällt als dem Profanen der Wissenschaft. Wäre dies der Fall, gefährdete er sein mühsam aufgebautes Argument, nach dem kein prinzipieller Unterschied zwischen den ontologischen Voraussetzungen von Naturwissenschaft und Mythos gefunden werden kann. Der Streit, ob Profanes oder Heiliges der Realität unserer Welt eher entspricht, könnte wieder neu entbrennen. Zum Anderen begeht Hübner hier den Kardinalfehler der Mythosforschung, den ich schon angesprochen habe: er glaubt, ein recht genaues Bild vom Empfinden und der Weltbezüge der Menschen abgeben zu können, die in einem „mythischen Bewusstsein“ leben. Diese Interpretationen schriftlicher Überlieferungen von ehemals mündlichen Mythen jedoch, die aus der

---

<sup>109</sup> Hübner, 1985, S.265

<sup>110</sup> Hübner, 1985, S.265f

jeweiligen Situierung der Mythenforscher resultieren und auf Grund derer sie annehmen, wie der „mythische Mensch“ gedacht, gefühlt, erfahren, identifiziert und gewusst hat, sind per se nicht möglich, ebenso, wie es nicht möglich ist zu wissen, ob der Schmerz eines anderen Menschen der gleiche Schmerz ist, den ich selbst empfinde. Viel wahrscheinlicher ist es, dass es genauso viele Variationen ontologischer Voraussetzungen und damit Weltbezüge gibt, wie es Epochen, Kulturen und Völker, ja vielleicht sogar, wie es Menschen gegeben hat. Es besteht ebenso wenig Grund anzunehmen, dass das „mythische Verständnis“ eines mongolischen Ackerbauern, eines nomadisierenden Wüstenreiters oder eines aztekischen Sonnenpriesters irgendetwas gemein hat, wie es wenig Grund gibt anzunehmen, dass die Naturwissenschaft eines Ptolemäus aus dem gleichen Weltverständnis herrührt, wie die eines Einstein. Obwohl diese Pluralität ebenfalls letztlich nicht überprüfbar ist, gibt es einen gewichtigen Grund, zumindest konzeptionell davon auszugehen. Denn eine Theorie, die dies nicht in Betracht zieht, läuft Gefahr, eine unbestimmbare Anzahl ontologischer Grundhaltungen und Weltbezüge zu marginalisieren und somit zu dominieren, unabhängig davon, ob diese Haltungen als wissenschaftlich oder mythisch bezeichnet werden. Eine Theorie jedoch, die eine Pluralität ontologischer Grundhaltungen zulässt, läuft auch dann nicht Gefahr, sollte es tatsächlich nur eine Wirklichkeitsbeschreibung der Welt geben. Pluralistische Theorien folgen damit einer Art Vorsorgeprinzip gegen die Monopolisierung eines einzelnen Weltbezugs und der damit einhergehenden Hierarchisierung von Rationalitätsansprüchen.

Dabei ist Hübner die Problematik des Wandels des Mythos durchaus bewusst. So werden ihm zufolge, wenn neue Erfahrungen gemacht werden, diese durch neue numinose Wesen in den Mythos integriert. Die Wirklichkeit selbst kann sich dadurch im Mythos ändern<sup>111</sup>, was, wie ich mit Kuhn zeigen werde, auch für die Naturwissenschaft gilt. Der Mythos ist für Hübner daher keine Weltanschauung, die durch „konservative Beharrlichkeit, Nichtüberprüfbarkeit, ja Dogmatismus“ gekennzeichnet ist:

„Dabei vergisst man, dass es im Zeitalter des Mythos ungeheuerere Umwälzungen gegeben hat, die sich mit den technischen Revolutionen des 19. und 20. Jahrhunderts durchaus vergleichen lassen und ohne beständiges Ringen mit der Erfahrung, also jenem umfassenden Zusammenhang von Entwurf, Versuch, Prüfung, Enttäuschung und Bestätigung, den man sonst nur in der Wissenschaft zu finden meint, gar nicht möglich gewesen wäre. Ich erinnere nur an die Domestizierung von Tieren und

---

<sup>111</sup> Hübner, 1985, S.267

die Entwicklung des Ackerbaues im Neolithikum sowie an die Übergänge von der Stein- zur Bronzezeit und von dieser wieder zur Eisenzeit. Und doch ist dies alles ohne Zweifel ausschließlich auf der Grundlage mythischer Denk- und Erfahrungssysteme erfolgt.“<sup>112</sup>

Diese Stelle ist ein Schlüssel zu den Paradoxen, mit denen man es in diesem Themenzusammenhang die ganze Zeit zu tun hat. Hübner ist sich durchaus eines Wandels bewusst, der mit den Revolutionen des 19. und 20. Jahrhunderts vergleichbar ist. Trotzdem ist dies ihm zufolge alles im mythischen Bewusstsein geschehen. Anscheinend entwirft Hübner hier ein mythisches Fortschritts- und Entwicklungsmodell analog zu dem des wissenschaftlichen Fortschritts. Ebenso wie dort, so die unterschwellige These, ist die ontologische Grundeinstellung für Jahrtausende gleich geblieben – nämlich nach Hübner mythisch-numinos. Allerdings hat es innerhalb dieser Grundeinstellung Fortschritte und Revolutionen gegeben. Dann hat die Naturwissenschaft den Mythos abgelöst (spätestens mit Descartes, vielleicht aber schon bei den Griechen) und hat die mythologische Grundeinstellung gleichsam wie durch die Betätigung eines Schalters vertauscht mit einer rational-naturwissenschaftlichen, die auf der Trennung von Subjekt und Objekt basiert. Seitdem geht der Fortschritt wieder kontinuierlich weiter, nur eben innerhalb der naturwissenschaftlichen Ontologie. Hübner beschreibt unter dem Begriff historische Relationalität: „Wie in der Wissenschaft, so findet im Mythos empirischer Fortschritt entweder im Rahmen der genannten Voraussetzungen statt, so dass aus diesen immer mehr abgeleitet und sie auf immer weitere Gebiete angewandt werden, oder dadurch, dass neue *reine* Erfahrungen neue Voraussetzungen dieser Art auslösen (wenn auch nicht unmittelbar begründen)“.<sup>113</sup> Das wäre ja noch ein überzeugend einfaches Bild, wenn nicht Hübner selbst zeigte, wie innerhalb der Naturwissenschaft die Ontologien sich variierten und zwar in einem Maße, das Kuhn veranlasste, von Revolutionen zu sprechen.<sup>114</sup> Gleichzeitig beteuert Hübner, dass praktische Gründe für den Vorrang der Physik sprechen.<sup>115</sup> Dadurch wird die klare Vorstellung von dem, was Hübner eigentlich in Bezug auf den Fortschritt, die Integration neuer Erfahrungen und den Wandel der Ontologien sagen möchte, zu einem Verwirrspiel. Denn eigentlich ist

---

<sup>112</sup> Hübner, 1985, S.262f.

<sup>113</sup> Hübner, 1985, S.269

<sup>114</sup> Kuhn veröffentlichte sein Buch *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* 1967, Hübner sein Buch *Wahrheit des Mythos* 1985. Hübners Ausführungen zum Wandel der Ontologien der Naturwissenschaft gehen, wenn auch inhaltlich gemäßigt, eindeutig in ihrer wissenschaftshistorischen Betrachtungsweise auf Kuhn zurück, auch wenn dieser von jenem nicht an einer Stelle zitiert oder im Namensregister erwähnt wird.

<sup>115</sup> Hübner, 1985, S.129

alles Rationalität – mit der Einschränkung, dass die Naturwissenschaft praktischer sei. Gleichmaßen findet aber Fortschritt im Mythos statt, sowie ontologische Grundsatzdiskussionen in der Naturwissenschaft. Gibt es bei Hübner etwa zwei Ebenen? Zum Einen die der Subjekt-Objekt Beziehung, die die Grenze zwischen Naturwissenschaft und Mythos ausmacht und zum Anderen die Ebene ontologischer Setzungen innerhalb dieser beiden Bewusstseinszustände? Aber hat Bohrs Konzept der Komplementarität nicht etwa eine große Beziehung zu Hölderlins Kunstverständnis, das wiederum Hübner zufolge dicht am Mythos liegt? Und warum sollte es keine Mythen geben, die nicht mit der Unterscheidung Subjekt-Objekt arbeiten, wie es im „naturwissenschaftlichen Bewusstsein“ geschieht? Im zweiten Teil werde ich dagegen zeigen, dass sich Naturwissenschaft beschreiben lässt, die gar nicht auf Subjekte und Objekte angewiesen ist. Warum sollte es andererseits nicht auch ontologische Revolutionen respektive Paradigmenwechsel, wie Kuhn sie für die Wissenschaft beschreibt, schon vor den Griechen gegeben haben? Woran machen wir eigentlich den Unterschied fest zwischen einem (aus unserer Sicht) mythisch denkenden Menschen, der die Axt, das Rad, Spinnen, Nähen, Weben, Ackerbau und Viehzucht, Hausbau und Bootsbau, Astronomie, Bewässerungssysteme und Forstwirtschaft, Segeln und Reiten, Jagen und Brot backen, Schmieden und Bier brauen, Töpfern und Malen, Musizieren und Tanzen sowie Heilkräuter verarbeiten, Stoffe weben und zu Kleidern schneiden und vieles mehr „erfunden“ hat, und einem Naturwissenschaftler, der die Quantenphysik „erfindet“, dies aber unter dem Hinweis macht, er glaube an den Gott Spinozas, der sich in der gesetzlichen Harmonie des Seienden offenbare?<sup>116</sup> Wie ist es zu erklären, dass es in unserer aufgeklärten Gesellschaft unerschütterliche Glaubensformen gibt, angefangen bei den offensichtlich religiösen über die wirtschaftlichen (Wachstum, Wohlstand), wissenschaftlichen (Fortschritt, Entwicklung), politischen (Demokratie, Menschenrechte, Freiheit), bis hin zu den Mythen, die uns die Medienindustrie anträgt? Können diese großen Begriffe unserer Gesellschaft, ohne sie inhaltlich in Frage stellen zu wollen, nicht ebenso als numinose Archái verstanden werden? Muss uns nicht der Glaube an einen Bewusstseinsbruch zwischen Mythos und Naturwissenschaft zunehmend fragwürdig erscheinen, zumindest solange diesem Bruch eine größere Bedeutung zugemessen wird als den Brüchen innerhalb dieser zwei angenommenen Sphären? Halten wir noch einmal fest: sowohl Mythen als auch Naturwissenschaften liegen apriorische

---

<sup>116</sup> Einstein bei Hübner, Hübner, 1985, S.36

nicht weiter zu begründende ontologische Annahmen zugrunde, die in persönlichen, politischen, sozialen, religiösen oder anders gearteten Überzeugungen wurzeln. Sowohl innerhalb mythischer Zeitalter als auch in der naturwissenschaftlichen Neuzeit hat es unzählige sich ablösender, aber auch koexistierender Paradigmen gegeben. In beiden „Bewusstseinsepochen“ gab es wichtige Erfindungen und technische Neuerungen mit praktischem Nutzen. Damit sollen quantitative und qualitative Unterschiede zwischen der Vielzahl der Paradigmen und den darauf basierenden praktischen Lebensformen keinesfalls unter den Tisch gekehrt werden. Aber rechtfertigen diese Unterschiede eine so kategoriale Trennung, wie wir sie zwischen Naturwissenschaft und Mythos vornehmen? Kann es nicht vielmehr sein, dass es einerseits große Gemeinsamkeiten gibt (wie z.B. Weltverstehen durch Verarbeitung von Erfahrung und deren Kommunikation zu ermöglichen) und andererseits die ganz offensichtlich bestehenden Unterschiede nicht zwischen Mythos und Naturwissenschaft als zwei sich widersprechenden Bewusstseinsystemen gesucht werden sollten, sondern zum Einen in der Vielzahl der möglichen ontologischen Paradigmen von Mythen und Naturwissenschaften und zum Anderen in den jeweiligen komplexen Situierungen, in denen z.B. technische Neuerungen entdeckt, soziale Formen erprobt, politische Systeme etabliert werden?

Wenn also die Art der Funktionen über (mythische und naturwissenschaftliche) Weltbezüge hinweg gleiche Themen wie Erkenntnisverarbeitung, Wissensgenerierung, Handlungsvorgaben, Identifizierungen etc variieren, sollten wir dann nicht nach der Weise fragen, wie diese Funktionen innerhalb bestimmter Weltbezüge umgesetzt werden und welche Risiken damit möglicherweise entstehen? Diesen Gedanken werde ich im zweiten Teil wieder aufgreifen, nachdem ich meinerseits ontologische Vorschläge vorgestellt habe, die mir im Hinblick auf diese Fragen vielversprechend erscheinen. Vorerst möchte ich allerdings einige Aspekte der Naturwissenschaft diskutieren.

### I.3. Naturwissenschaft

Naturwissenschaft bringt Erkenntnis. Sie ist ein Unterfangen, das davon geleitet ist, die Rätsel der Natur aufzudecken und Techniken zu erfinden, die es dem Menschen ermöglichen, in dieser Welt gut zu leben, wobei sich gut mit sicher, gesund und im materiellen Wohlstand übersetzen ließe. Das ist eine populäre Version, wie Naturwissenschaft alltäglich charakterisiert wird. Wenn wir die Frage nach den Funktionen von Naturwissenschaft bemühen, antworten wir also: Erkenntnisgewinn, Generierung von Wissen, zur Verfügung stellen von Techniken zur Naturbeherrschung. Doch wollen das die Mythen nicht auch? Ich habe im ersten Kapitel gezeigt, dass in Mythen Erkenntnisgewinn als kollektiver und reziproker Verstehensprozess organisiert ist. Und generieren Mythen nicht auch Wissen? Ich habe ebenfalls gezeigt, dass Erzählungen generell - und somit auch Mythen - zumindest Wissen tradieren. Innerhalb der Aufgaben der professionellen Erzähler steht aber auch immer das Anpassen der Mythen an die Erfahrungen der Hörer und das Übersetzen von neuen, individuellen und kollektiven Erfahrungen in die Begriffssprache der schon bekannten Mythen. Somit werden auch in den Mythen neue Erfahrungen in neues Wissen übersetzt. Und geben Mythen Techniken an die Hand? Die Kalevala spricht nicht nur über die Entstehung des Eisens, sondern auch über die Grundlagen der Schmiedekunst, die Ilias kann getrost als Handbuch der Kriegsführung aufgefasst werden, die Gesetze im dritten Buch Mose lesen sich teilweise wie moderne Hygienevorschriften. Bei Hübner habe ich deshalb konstatiert, dass, wenn die Funktionen von Naturwissenschaft und Mythen zumindest vergleichbar sind, der Unterschied zwischen Mythen und Naturwissenschaft nur darin liegen kann, *wie* diese Funktionen jeweils umgesetzt werden. Und wie steht es mit den Risiken? Die Naturwissenschaft muss sich gegen die Vorwürfe verteidigen, einer Machbarkeitslogik zu folgen, die ethische Gesichtspunkte vernachlässige. Ihr Fokus, Techniken zur Naturbeherrschung zu entwickeln, mache sie blind für die Nebeneffekte, die diese Techniken sozial und ökologisch haben können. Die Vernunft, die die treibende Kraft der Naturwissenschaft sei, ist diesen Vorwürfen zufolge eine instrumentelle, auf Zwecke gerichtete. Die Wahl der Mittel, um diese Zwecke zu erreichen, orientiere sich nur an diesen. Eine moralische Abwägung der Zwecke jedoch sei nicht Gegenstand der Naturwissenschaft. Die Kritik am Mythos formuliert sich anders: Er lasse nichts zu, was nicht in seinen totalen Deutungszusammenhang falle. Habermas schreibt: „Je tiefer man in das Netzwerk



einer mythischen Weltdeutung eindringt, um so stärker tritt die totalisierende Kraft des wilden Denkens hervor<sup>117</sup>. Der Mythos ist nach diesen pauschalen Vorwürfen vor allem ein System zur Herrschaft über Menschen, indem diesen Macht über Natur vorgegaukelt werde, die faktisch nicht vorhanden ist. So sieht Reinwald das Ziel seines Buches *Mythos und Methode* darin, Wissenschaft und Mythos vor dem Hintergrund ihrer „gemeinsamen Bestrebung nach An-Eignung von Welt, Herrschaft und Technologie“ zu betrachten.<sup>118</sup> Hatten Horkheimer und Adorno schon in ihrer *Dialektik der Aufklärung* gezeigt, dass sowohl im Mythos als auch in der Aufklärung (als Geisteshaltung der Naturwissenschaften) die durch die instrumentelle Vernunft beförderte Herrschaft über die innere und äußere Natur angelegt ist, so sieht Reinwald die wissenschaftliche Rationalität als Instrument der Herrschaft, die durch die Logik der Widerspruchsfreiheit (*tertium non datur*) das Mythische aus dem aufgeklärten Bewusstsein verdrängt hat.<sup>119</sup> Dieses Mythische drückt sich nach Reinwald nicht nur in der Möglichkeit des Widerspruchs aus, sondern gerade auch in der Geschichtlichkeit, die die Wissenschaft ausgrenzt<sup>120</sup>, um so ihrem Anspruch an objektive Wahrheit, die als objektive eben nicht geschichtlich sein dürfe, gerecht zu werden.

Ein Unterschied zwischen Mythen und Naturwissenschaft lässt sich anscheinend nicht so sehr anhand der Risiken und Funktionen finden, sondern darin, wie diese sich intern ausbilden und umgesetzt werden. Auf den Mythos bezogen habe ich schon konstatiert, dass der Hauptvorwurf der Totalität, wenn berechtigt, gegen eine monodirektionale Dominanz der internen Reziprozität besteht, die aber immer schon eine Instrumentalisierung ist, bzw., wenn unberechtigt, aus der Vorstellung resultiert, dass der Mythos zwangsläufig immer eine solche Macht-schieflage besitzt (z.B. in der Priesterbetrugstheese). Doch dies entspricht nicht den herkömmlichen Annahmen. Diese sehen vielmehr verschiedene Rationalitätsformen als entscheidend dafür, welche Funktionen und Risiken Mythos und Naturwissenschaft mit sich bringen – die Stichwörter instrumentelle Vernunft (Horkheimer / Adorno) und wissenschaftliche Rationalität (Reinwald) sind schon gefallen. Bei Hübner gibt es verschiedene Formen intersubjektiver Rationalität, die Wissenschaft und Mythos zugrunde liegen. Habermas spricht von

---

<sup>117</sup> Habermas, 1981, S.76

<sup>118</sup> Reinwald, 1991, S.17

<sup>119</sup> Reinwald, 1991, S.20 u. 24

<sup>120</sup> Reinwald, 1991, S.16

Rationalitätsstrukturen verschiedener Weltbilder. Doch was hebt die wissenschaftliche Rationalität eigentlich qualitativ von einer mythischen Rationalität ab? Wie kommt es z.B., dass die Naturwissenschaft für sich in Anspruch nimmt Fortschritte zu machen, Mythen aber nicht? Und welchen Einfluss hat die Geschichtlichkeit auf das Selbstbild der Naturwissenschaft?

### **1.3.1. Methodologie der Naturwissenschaft**

Ich möchte, um diese Fragen zu beantworten, zuerst einen Blick auf die methodologische Diskussion innerhalb der Naturwissenschaft werfen. Denn die Methodik der Naturwissenschaft ist die Stelle, an der sich die Naturwissenschaft ihre Konstitution gibt, in der sie ihren rationalen Anspruch begründet und an der sie das Verhältnis, in dem sie ihrem Objekt, der Natur, entgegentritt, bestimmt. Dieser Blick kann an dieser Stelle nicht die Ausführlichkeit annehmen, die dem Thema eigentlich gebührt. Er soll daher nur einige wichtige Hinweise für den Zusammenhang dieser Arbeit geben. Danach werde ich auf Thomas Kuhns *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* eingehen, um zu sehen, wie weit diese Selbstbeschreibungen einer historischen Perspektive standhalten.

Es lohnt sich, an dieser Stelle in die Selbstbeschreibungen und Selbstrechtfertigungen der Naturwissenschaft zu schauen. Um den Kontrast zu schärfen, möchte ich die Darstellung aus dem Buch *Hypothese, Experiment, Theorie. Zum Selbstverständnis der Naturwissenschaft* von Hansjörg Schneider zitieren. In diesem zwischen Positivismus und Realismus angesiedelten Werk, das eine große Nähe zum Schul- und Populärverständnis der Naturwissenschaft zeigt, führt er in so prägnanter und anschaulicher Weise dies Verständnis anhand einer Graphik und deren Beschreibung vor, dass ich sie hier übernehmen möchte. Schneider zeigt folgende Graphik und erläutert:

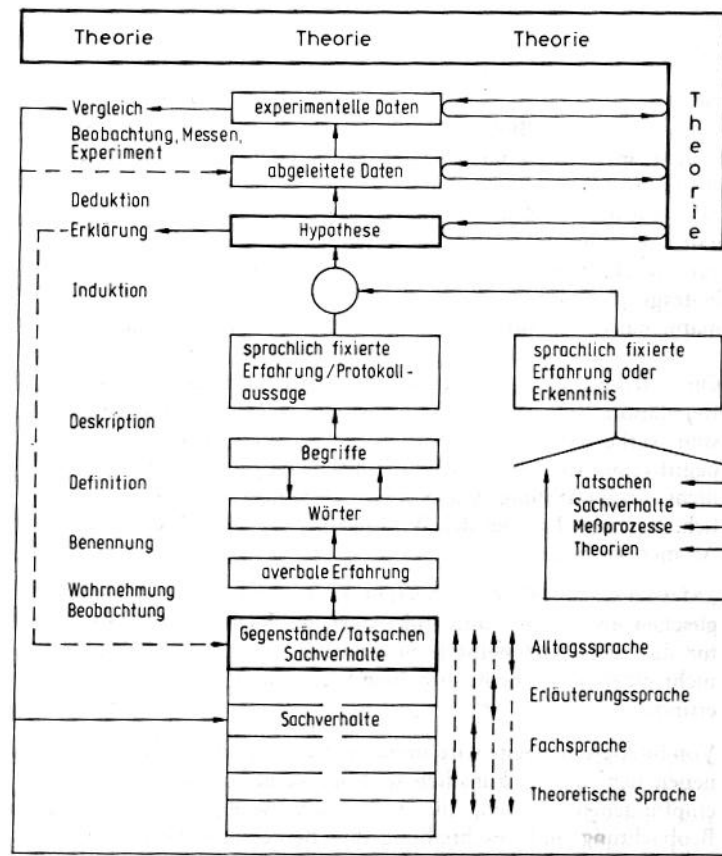


Abbildung 1, Schneider, 1978, S.26

„Der erste Schritt zur Erkenntnis ist die Wahrnehmung von Gegenständen und Tatsachen, den Einzelfällen von Sachverhalten. Sie hinterlassen a verbale Erfahrungen, die durch die Erfindung von Wörtern und Zeichen benannt werden können. Größere Genauigkeit und Verständlichkeit (...) wird durch die Definition der Wörter mit anderen Wörtern erzielt. Der damit eingeleitete Prozess der Begriffsbildung ist nie abgeschlossen. (...) Mit Begriffen und Begriffskombinationen lässt sich Erfahrung sprachlich fixieren und in Protokollaussagen schriftlich niederlegen. In einem Prozess, der als Teil eines Mechanismus von Versuch und Irrtumsbeseitigung angesehen werden kann, der Induktion, wird nun sprachlich fixierte Erfahrung mit weiteren sprachlich fixierten Erfahrungen wechselseitig verknüpft, Tatsachen mit Tatsachen, mit Sachverhalten, mit bereits bekannten Messprozessen und Theorien oder diese untereinander. Die dadurch entstehende Hypothese erklärt die Wahrnehmung als Teil einer übergeordneten Gesetzmäßigkeit. Ein transempirischer Anteil der Hypothese wird in ihren Deduktionen, den abgeleiteten Daten deutlich, die noch nicht beobachtete Tatsachen durch die Anwendung von Denkregeln voraussagen. Sind die Ausgangsdaten, die schriftlich fixierten Erfahrungen richtig, sind es auch die abgeleiteten. Durch Beobachtungen, Messen und Experimentieren wird daraufhin versucht, die abgeleiteten Daten in die Realität umzusetzen. Jede dabei entstehende, dem Erkenntnisprozess neu zugeführte Tatsache wird wieder über Wort- und Begriffsbildung zur Protokollaussage, die mit den Aussagen der Hypothese und den abgeleiteten Daten verglichen wird. Der Vergleich vollzieht sich in der Dimension der Sprache, bis Identität der

Formulierung festgestellt werden kann. (...) Sind Begriffe, abgeleitete und experimentelle Daten nicht in Einklang zu bringen, wird zu ihrer Verknüpfung eine neue Hypothese notwendig. Kann Einklang hergestellt werden, ist die Hypothese belegt und geht in eine Theorie gleichen Wortlauts über, aus der abgeleitete, experimentelle Daten und die ursprünglichen Tatsachen ableitbar sind. (...) Da die wachsende Erkenntnis Hand in Hand mit neuer Theoriebildung und Definition einhergeht, sind die ursprünglichsten Theorien zunächst in der Alltagssprache, dann in der Erläuterungssprache und schließlich in Fachsprachen und eventuell in theoretischer Sprache formuliert.“<sup>121</sup>

Bleibt noch hinzuzufügen, dass wir uns dieserart immer weiter der Realität annähern. Eine solche Darstellung wirft für Philosophen, Wissenschaftshistoriker und kritische Wissenschaftler an vielen Punkten eine Reihe von Fragen auf, die jede Stufe dieses Schemas betreffen. So wird in den Debatten um den Realismus z.B. die Frage aufgeworfen ob es tatsächlich von uns unabhängige Tatsachen und Sachverhalte gibt, die nur entdeckt zu werden brauchen. Selbst wenn es so wäre, hat nicht zuletzt der Positivismusstreit gezeigt, dass wir keine Beweise dafür finden können, dass wir tatsächlich einen direkten Zugang zu dieser angenommenen Realität haben. Die Heisenbergsche Unschärferelation ist wohl das bekannteste Beispiel um zu zeigen, dass Messen, Beobachten und Experimentieren nicht so neutrale Tätigkeiten sind, wie das Schneidersche Schema uns weismachen will. Auch die Begriffsbildung bei Schneider erscheint ein wenig verkürzt. Sie ist bei ihm ein Prozess, der immer mehr subjektive Muster beschneidet, um die Vieldeutigkeit der Umgangssprache zu vermeiden.<sup>122</sup> Die Schrift, in der diese Begriffe eindeutig festgelegt werden, werde damit „zur Notwendigkeit für Wachstum und Kontinuität wissenschaftlicher Erfahrung“. <sup>123</sup> Dass die Begriffs- und Theoriebildung jedoch auch von sozialen und persönlichen Strukturen beeinflusst ist und Begriffe oftmals so gewählt werden, dass sie mit vorhandenen Überzeugungen konsistent sind, habe ich mit Hübner an Einstein gezeigt, und wird mit Kuhn weiter verdeutlicht werden.<sup>124</sup>

Besonders interessant an dieser Stelle sind aber vor allem die methodologischen Diskussionen um Deduktion und Induktion, die von Schneider als neutrale Werkzeuge des wissenschaftlichen Alltags vorgestellt werden. Denn genau sie sind es letztlich, die, der aufgeklärten Auffassung nach, den Kern der wissenschaftlichen

---

<sup>121</sup> Schneider, 1978, S.27

<sup>122</sup> Schneider, 1978, S.23

<sup>123</sup> Schneider, 1978, S.21

<sup>124</sup> Es ist außerdem kaum zu übersehen, dass die Anforderung an Begriffe mit den vorhandenen Überzeugungen konsistent zu sein, ebenso mythische Begriffsarbeit betrifft wie naturwissenschaftliche. Was passiert, wenn diese Konsistenz nicht erreicht werden kann, werde ich mit Kuhn im Folgenden zeigen. Des weiteren ist noch einmal anzumerken, dass Begriffsarbeit nicht an die Schrift gebunden ist, sondern durchaus auch durch andere Symbolsysteme vermittelt werden kann.

Rationalität ausmachen und im Gegensatz zu Metapher und Allegorie von Kunst und Mythos konzipiert werden. Doch die Wissenschaftstheorie zeigt, dass es mit einer absoluten Beweiskraft dieser Schlussformen, die auf Aristoteles' Syllogismus zurückweisen, nicht weit her ist. Die Deduktion ist der Schluss vom Allgemeinen auf das Einzelne. Als Verfahren, vor allem der Mathematik, besitzt sie sicherlich innerhalb der wissenschaftlichen Rationalität den höchsten Stellenwert. Das bekannteste Beispiel für einen Schluss dieser Art lautet: „Alle Menschen sind sterblich“, „Sokrates ist ein Mensch“ daher muss gelten: „Sokrates ist sterblich“. Doch die Deduktion ist vor allem mit zwei Problemen konfrontiert: Zum Einen gibt es für sie keine Möglichkeit ihre Prämissen zu prüfen, sie müssen gesetzt werden. Die Aussagen „Alle Menschen sind sterblich“, und „Sokrates ist ein Mensch“ können nicht selbst (außer aus anderen gesetzten Prämissen) deduziert werden, sie basieren vielmehr auf Einzelbeobachtungen, deren Allgemeingültigkeit sich nicht beweisen lässt. Auch in der Logik und Mathematik sind diese Prämissen bzw. Axiome Festlegungen. Aussagen, die auf ihnen basieren, können durch Deduktion nur dann wahr sein, wenn die Wahrheit der Prämissen bzw. Axiome vorausgesetzt wird. Das zweite Problem betrifft die Gesetze, nach denen die Deduktion ausgeführt wird. Sowohl in der Logik und in der Mathematik als auch in anderen wissenschaftlichen (Teil-) Bereichen, wie z.B. der euklidischen Geometrie, gibt es Regeln, wie deduktive Schlüsse durchzuführen sind. Auch diese Regeln sind Festsetzungen, die in Korrespondenz zu ontologischen Grundauffassungen stehen und daher selbst nicht bewiesen werden können. In der Logik ließe sich hier vor allem der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, in der euklidischen Geometrie die Aussage, dass sich zwei Parallelen in der Unendlichkeit nicht schneiden, aufführen. Diese Aussagen liegen der operationalen Verarbeitung innerhalb der Schluss-schemata zugrunde, sind aber selbst weder zu beweisen noch zu widerlegen. Wessel schreibt: „Die genannten logischen Gesetze können gerade deshalb nicht durch Erfahrung widerlegt werden, weil sie eben keine echten Aussagen über die Realität sind. Sie haben nur die Form von Aussagen über die Welt, sind aber wahr allein auf Grund der Eigenschaften der in ihnen vorkommenden logischen Operatoren und liefern uns deshalb auch keine Informationen über die nichtsprachliche Außenwelt“.<sup>125</sup> Die Deduktion kann also nur innerhalb des jeweiligen Regelsystems, das immer ein sprachlich-mathematisches und damit ein begriffliches ist, wahre

---

<sup>125</sup> Wessel, 1998 S.15

Aussagen treffen. Dieses Regelsystem wird aber, zugestandenermaßen in Bezug auf Beobachtungen und Erfahrungen des Einzelnen, gesetzt.

Das Problem der Induktion ist noch offensichtlicher. Induktion beschreibt den Vorgang, bei dem von einer begrenzten Zahl von Einzelbeobachtungen auf das Allgemeine geschlossen wird. Das heißt, wenn wir jeden Morgen den Sonnenaufgang beobachten, schließen wir daraus, dass jeden Morgen die Sonne aufgeht. Wenn wir nur weiße Schwäne sehen, schließen wir, dass alle Schwäne weiß sind. Während das erste Beispiel noch Zustimmung finden könnte, sehen wir im zweiten Beispiel von Karl Popper das Problem der Induktion deutlich, denn es gibt auch schwarze Schwäne, selbst wenn einzelne Menschen vielleicht ihr ganzes Leben lang keinen sehen. Und auch wenn es jetzt keine schwarzen Schwäne gäbe, wer wollte beschwören, dass es in Zukunft keine geben wird? Doch beruhen die Experimente der Wissenschaft, bei denen eine Reihe von einheitlichen Messergebnissen unter Laborbedingungen zu Annahmen allgemeiner Gesetzmäßigkeiten führt, nicht auf der Induktion? Nach Papineau versuchte Karl Popper das Problem, das sich damit für die Beweislage der Naturwissenschaften ergibt, damit zu lösen, dass er davon ausging, dass die Naturwissenschaften nicht mit der Beobachtung von Tatsachen beginnen, sondern mit einer generellen Theorie, deren Voraussagen dann mittels Experiment geprüft werden. Daraus ergibt sich, dass Theorien nicht verifiziert, sondern nur falsifiziert werden können. Wenn die Beobachtungen nicht mit den Voraussagen übereinstimmen, muss die Theorie laut Popper überarbeitet werden. Wenn die Beobachtungen jedoch mit der Theorie übereinstimmen, bleibt die Theorie in Gebrauch, auch wenn sie nicht bewiesen ist. Auf diese Weise ist die Wissenschaft nicht auf die Induktion angewiesen, denn nun braucht sie nur deduktiv zu schließen, dass, wenn wir sehen, dass eine Einzelbeobachtung nicht auf ein Kriterium zutrifft, damit geschlossen werden kann, dass dieses Kriterium nicht Allgemeingültigkeit besitzt. Gegen den Vorwurf, dass Wissenschaft solchermaßen aufgefasst nur ein Ratespiel ist, das auf den Überzeugungen der Wissenschaftler beruht, entgegnet Popper, dass die Wissenschaft immerhin falsifizierbar und damit präzise ist. Sie setzt sich ihm zufolge somit von bloßen Meinungs- und Glaubensäußerungen ab.<sup>126</sup>

Vergleichen wir nun die Methoden der Deduktion und Induktion mit der Allegorie um zu sehen, warum der wissenschaftlichen Rationalität, die auf ersterer

---

<sup>126</sup> Papineau, 1998, S.129

beruht, ein anderer Erkenntniswert zugemessen wird als Mythos und Kunst, die hermeneutisch, also analogisierend, allegorisch, deutend arbeiten. Wir haben gesehen, dass ausnahmslos alle Methoden nicht ohne ontologische Setzungen auskommen. Die Deduktion braucht diese sowohl für ihre operative Regelstruktur als auch für ihre inhaltlichen Prämissen. Die Induktion führt nirgendwohin, wenn sie nicht verbunden wird mit theoretischen Voraussetzungen. Ihre Stellung innerhalb der Naturwissenschaft bleibt auch nach Popper umstritten. Die Allegorie benötigt gleichsam eine symbolische Matrize, auf die sich ihre konkreten Aussagen beziehen können. Auch diese Matrize ist eine Setzung. So stellt sich der Zusammenhang zumindest dar, wenn wir die Frage nach dem Huhn oder dem Ei stellen: War die ontologische Setzung zuerst da, oder die konkrete Erfahrung? Wir können allerdings auch versuchen, wie ich es bei der Allegorie schon getan habe, diese Methoden als wechselseitige Prozesse zu betrachten, die Begriffsfindung, Beobachtung und ontologische Setzungen miteinander verbinden, um der Welt Bedeutung zu geben und damit Handlungsoptionen zu erschließen. Allerdings sind die ontologischen Voraussetzungen der Naturwissenschaft stärker darauf ausgerichtet, Subjekt und Objekt voneinander zu trennen. Auf diese Weise lassen sich die Methoden viel eindeutiger operationalisieren. Anders als bei der Allegorie setzen sie sich eindeutige Regeln, die auf der operativen Ebene ihrer Sprachen eine Exaktheit fordern, die die Allegorie nicht hat, aber auch nicht benötigt, um die an sie gestellten Anforderungen zu erfüllen. Wie sieht es nun aber mit der Kumulation von Wissen aus, die einzig die Naturwissenschaft für sich in Anspruch nimmt?

### **1.3.2. Naturwissenschaftsgeschichte**

Die Arbeit der Naturwissenschaft, wie ich sie bisher besprochen habe, ist ein kontinuierliches kumulatives Unterfangen. Bei den Griechen begonnen und richtig etabliert während der Aufklärung, beschreibt sie eine fortschreitende, aufeinander aufbauende Entwicklung, die zu einer Zunahme und Vertiefung unseres Wissens über die Welt führt. Dabei werden Theorien, die sich als falsch erweisen, durch neue, bessere ersetzt und sich widersprechende Theorien nach und nach zusammengeführt. Ich habe im Abschnitt über Teleologien schon die generelle Problematik einer solchen Sicht aufgezeigt. Wie sieht dies aber konkret in Bezug auf die Naturwissenschaft aus?

Thomas Kuhn hat diese Sicht einer fortschreitenden Naturwissenschaft in seinem Essay *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* aus wissenschaftshistorischer Perspektive beleuchtet und verworfen. Seiner Auffassung nach ist die Naturwissenschaft keineswegs eine kontinuierliche und kumulative Praxis. Vielmehr zeichnet sie sich dadurch aus, dass es innerhalb der Geschichte der Naturwissenschaft zu revolutionären Paradigmenwechseln gekommen ist. Dabei sind Grundüberzeugungen, -begriffe und -techniken vorheriger naturwissenschaftlicher Arbeit grundsätzlich umgeworfen worden, um neue Begriffe, Überzeugungen und Techniken einsetzen zu können. Ein solches Ensemble von wissenschaftlichen Begriffen, Überzeugungen und Techniken nennt Kuhn ein Paradigma. Es entsteht meist auf der Basis wichtiger Grundlagenwerke von Einzelwissenschaften, die ihr eigenes Fachgebiet damit umreißen, indem sie es gegen andere Fachgebiete abgrenzen und einen Rahmen für die spezifischen Fragen anbieten, die innerhalb der jeweiligen Disziplin von Interesse sind. Auch der Weg, auf dem diese Fragen beantwortet werden können, wird in diesen Werken konzeptionell vorgezeichnet. Solche Werke begründen damit entweder ein erstes Paradigma für ihre neu entstehende Wissenschaft (Kuhn nennt u.a. die *Physik* von Aristoteles, Newtons *Principia* und *Optics*, Franklins *Electricity* und Lavoisiers *Chimie*)<sup>127</sup> oder sie bieten ein neues Paradigma für eine schon bestehende Disziplin an und führen damit einen Paradigmenwechsel herbei. Kuhn schreibt: „[er (der Autor – JR) konnte] relativ frei bestätigende Beobachtungen und Experimente wählen, denn es gab keine Standardreihe von Methoden oder Phänomenen, die anzuwenden bzw. zu erklären sich jeder Autor gezwungen fühlte. Unter diesen Umständen waren die entstehenden Bücher oft ein Dialog mit den Mitgliedern anderer Schulen wie mit der Natur“.<sup>128</sup> Studierende der Wissenschaft, die diese grundlegenden Werke lesen, bereiten sich damit auf die Mitgliedschaft in einer scientific community vor, innerhalb derer es wenig Streit über eben diese Grundprinzipien gibt, da sie ja durch die gleichen Werke die Grundlagen ihrer Wissenschaft erlernt haben.<sup>129</sup> Ein weiterer Vorteil eines Paradigmas ist es, dass die Forscher sich nun nicht mehr mit den Grundlagendefinitionen ihrer Wissenschaft abgeben müssen, sondern detailliert an Teilbereichen arbeiten können. Ich möchte hier zwei Aspekte hervorheben: zum Einen charakterisiert Kuhn die Arbeit am Paradigma selbst unter anderem als Dialog

---

<sup>127</sup> Kuhn, 1967, S.25

<sup>128</sup> Kuhn, 1967, S.28

<sup>129</sup> Kuhn, 1967, S.26



mit der Natur. Dies wird im zweiten Teil dieser Arbeit von Bedeutung sein. Zum Anderen möchte ich daran erinnern, dass wir bei Haggarty gesehen haben, dass professionelle Geschichtenerzähler das gesamte herkömmliche Repertoire ihrer Kultur lernen (der „hearthside tradition“), bevor sie einerseits komplexere und detailliertere Erzählungen erlernen und andererseits selbst Geschichten in der Metaphorik, Symbolsprache und damit auf Grundlage der Ontologie ihrer jeweiligen Kultur schöpfen. Ist die konkrete Arbeit von Wissenschaftlern und Geschichtenerzählern auch verschieden, so ist die Struktur der professionellen Sozialisierung innerhalb eines Paradigmas sich sehr ähnlich.

Die Arbeit innerhalb des Rahmens eines Paradigmas nennt Kuhn normale Wissenschaft. Die normale Wissenschaft besteht in der Verwirklichung einer „Verheißung von Erfolg, die in ausgesuchten und noch unvollständigen Beispielen liegt“.<sup>130</sup> Kuhn nennt die Arbeit der normalen Wissenschaft daher auch Aufräumarbeit: die unklaren Begriffe und Konstanten eines Paradigmas werden durch diese Arbeit gesäubert und konkretisiert, Lücken gefüllt. „In keiner Weise ist es das Ziel der normalen Wissenschaft, neue Phänomene zu finden; und tatsächlich werden die nicht in die Schublade (des Paradigmas – JR) hineinpassenden oft überhaupt nicht gesehen.“<sup>131</sup> Im Gegenteil: starke Abweichungen von erwarteten Ergebnissen gelten vielmehr als Misserfolge, da sie das Fundament des Paradigmas in Frage stellen.<sup>132</sup> Wird doch einmal ein unerwartetes Ergebnis erzielt und werden Fakten gefunden, die nicht in das Paradigma passen – Kuhn spricht von Anomalien – dann kann, treten diese zunehmend gehäuft auf, sodass eine Krise entsteht, eine neue Theorie daraus entstehen, die ein neues Paradigma begründet.

Eine solche Phase bezeichnet Kuhn als wissenschaftliche Revolution und daher als nichtkumulative Entwicklungsperiode, in der ein älteres Paradigma durch ein neueres ersetzt wird.<sup>133</sup> Die wissenschaftliche Gemeinschaft glaubt in diesem Fall nicht mehr daran, dass ein existierendes Paradigma bei der Erforschung eines Aspekts der Natur in adäquater Weise funktioniert. Eines der bekanntesten Beispiele dafür ist der Widerspruch zwischen der Newtonschen Dynamik wie in der *Principia* beschrieben und der relativistischen Dynamik Einsteins. Kuhns Argument lautet

---

<sup>130</sup> Kuhn, 1967, S.38

<sup>131</sup> Kuhn, 1967, S.38

<sup>132</sup> Kuhn, 1967, S.50

<sup>133</sup> Kuhn, 1967, S.104

folgendermaßen: Einsteins Theorie kann nicht gezeigt haben, dass Newtons Theorie falsch gewesen ist, denn sie wird immer noch mit Erfolg angewendet. Es kann sogar mit Einsteins Theorie gezeigt werden, dass Newtons Theorie unter eingeschränkten Bedingungen tatsächlich richtige Resultate hervorbringt. Aber wird dadurch die Newtonsche Theorie zu einem Teilbereich, einem Spezialfall der relativistischen Dynamik? Können also letztlich Vorläufertheorien aus Theorien „höherer Ordnung“ abgeleitet werden? Nach Kuhn ist zwar manchmal eine Ableitung theoretisch insofern möglich, dass aus der höheren Theorie Teilbereiche deduziert werden können, die den Gesetzen, Anwendungsbereichen und Voraussagemöglichkeiten der Vorläufertheorie weitgehend entsprechen, doch dies geht nur, wenn die Begriffe der Vorläufertheorie nach dem neuen Paradigma uminterpretiert werden. So stellen, würde man versuchen, Newtons Theorie aus der Einsteinschen abzuleiten, die Begriffe „räumliche Lage“, „Zeit“ und „Masse“ immer noch Einsteins Raum, Zeit und Masse dar, die keinesfalls mit den gleichnamigen Newtonschen Begriffen vergleichbar sind (So bleibt die Newtonsche Masse erhalten, während sich die Einsteinsche Masse in Energie umwandeln kann).<sup>134</sup> Letztlich gibt es keinen gleichen Begriffsrahmen, der die beiden Theorien wirklich zueinander in ein abgeleitetes oder aufeinander aufbauendes Verhältnis setzt, was auch für Anwendungsbereiche sowie die Fragen, die innerhalb eines Paradigmas von Interesse sind, gilt. Kuhn, der dies als den institutionellen Rahmen für eine gemeinsame Auseinandersetzung bezeichnet, zieht daher den Schluss, dass analog zu einer politischen Revolution, in der ebenfalls kein kontinuierlicher institutioneller Rahmen erhalten bleibt, man von wissenschaftlichen Revolutionen sprechen kann<sup>135</sup>:

„Derjenige, der ein Paradigma voraussetzt, wenn er es verteidigt, kann trotzdem eine klare Darstellung davon geben, wie die wissenschaftliche Praxis für jene aussehen wird, welche die neue Naturanschauung annehmen. Diese Darstellung kann sehr überzeugend sein, oft sogar zwingend. Und doch, wie stark sie auch sein mag, dieses im Kreis gehende Argument hat nur den Status eines Überredungsversuches. Es kann nicht logisch oder auch nur probabilistisch zwingend gemacht werden für jene, die sich weigern in diesen Kreis einzutreten. Die den beiden Parteien in der Diskussion über ihre Paradigmata gemeinsamen Prämissen und Werte sind dafür nicht ausreichend.“<sup>136</sup>

Wissenschaftliche Lehrbücher verdecken Kuhn zufolge diese Revolutionen aber aus guten, meist unbeabsichtigten oder aber triftigen Gründen, denn sie müssen

---

<sup>134</sup> Kuhn, 1967, S.111ff

<sup>135</sup> Kuhn, 1967, S.105

<sup>136</sup> Kuhn, 1967, S.106

den neuen Mitgliedern einer Disziplin das Vokabular und die Syntax einer aktuellen wissenschaftlichen Sprache vermitteln und diese nicht zu Spekulationen über die Grundlagen ihrer Wissenschaft animieren.<sup>137</sup> Diese Sprache richtet sich natürlich am neuen Paradigma aus. Kuhn führt aus: „Es ist also nicht verwunderlich, dass Lehrbücher und die von ihnen unterstellte geschichtliche Tradition nach jeder Revolution neu geschrieben werden müssen. Und es ist auch kein Wunder, dass, da sie tatsächlich neu geschrieben werden, die Wissenschaft wiederum weitgehend kumulativ erscheint. (...) Die Versuchung die Geschichte rückwärts zu schreiben, ist allgegenwärtig und dauerhaft.“<sup>138</sup> Er fügt hinzu, dass es bei Revolutionen unsinnig ist anzunehmen, die siegende Gruppe würde ihren Sieg nicht als Fortschritt verkaufen.<sup>139</sup>

Doch was ist Fortschritt dann? Wenn überhaupt, so Kuhn, kann es Fortschritt nur innerhalb der normalen Wissenschaft geben, also unter den Prämissen eines Paradigmas. Unter Umständen ist Fortschritt für ihn sogar nur semantisch zu sehen: Paradigmen geben selbst die Kriterien vor, nach denen ihr Fortschritt gemessen und erreicht wird. So galt viele Jahrhunderte vor allem die Malerei als kumulative, fortschreitende Praxis, denn sie definierte diesen Fortschritt durch den Grad der Annäherung der Darstellung an die Natur.<sup>140</sup>

Was bedeutet diese Analyse Kuhns bis hierhin? Offensichtlich vor allem eins: wenn die naturwissenschaftliche Praxis an Paradigmen orientiert ist und keine fortschreitende, kumulative Entwicklung aufzeigt, dann können wir ebenso wenig von *der* Naturwissenschaft sprechen wie wir von *dem* Mythos sprechen können. Analog zu meinen Definitionen über Mythen lässt sich daher konstatieren: Die Naturwissenschaft im Singular kann nur als Konzeption einer dualistischen abendländischen Philosophie verstanden werden, um eine Abgrenzung gegenüber Begriffen wie dem des Mythos (oder der Kunst, der Religion etc.) zu ermöglichen. Der Begriff der Naturwissenschaft ist insofern von Interesse, als er die Anstrengung unternimmt, eine Reihe von Praktiken auf Grundlage unterschiedlicher Paradigmen unter einem Oberbegriff zu subsumieren und sie in einem Zirkelschluss als objektiv rationale Praxis gegenüber all jenen Praktiken und Paradigmen zu verteidigen, die

---

<sup>137</sup> Kuhn, 1967, S.147

<sup>138</sup> Kuhn, 1967, S.149

<sup>139</sup> Kuhn, 1967, S.178

<sup>140</sup> Kuhn, 1967, S.172

nicht unter seine Schutzherrschaft fallen. Statt dessen möchte ich im folgenden von Naturwissenschaften im Plural sprechen. Als solche können wir dann diejenigen Praktiken bezeichnen, die sich analog zu Platons Begriff des Logos konstituiert haben. Ich habe ausgeführt, dass dieser Begriff aus dem gleichen Sprachfeld wie der des Mythos kommt, der „sprechen, reden“ bezeichnet. Platon hatte ihn allerdings insofern zum Begriff Mythos abgegrenzt, als er mit Logos den Diskurstyp bezeichnete, der in der Lage ist, Wahres von Falschem (durch Erkenntnis der intelligiblen Formen) zu trennen. Nun könnte man einwenden, dass, wenn ich diese platonische Unterscheidung wieder als Unterscheidungsmerkmal einführe, man auch wieder von der Naturwissenschaft als Sammelbegriff all dieser Praktiken sprechen könnte. Ich tue das jedoch aus dem Grund nicht, da ich anhand Kuhns gezeigt habe, dass sich keine objektiven, außerhalb der Paradigmen stehenden Kriterien finden lassen, wie zwischen wahr und falsch unterschieden werden soll und ob diese Unterscheidung überhaupt möglich ist. Da uns diese übergeordneten Kriterien fehlen, sind wir gezwungen im Plural zu sprechen, um der Vielzahl von Konzepten gerecht zu werden, die sich selbst einen solchen Anspruch setzen.

Kuhn geht in seiner Analyse sogar noch weiter. Aus Sicht des Wissenschaftshistorikers, der die Standpunkte früherer Wissenschaften untersucht, „könnte sich ihm der Gedanke aufdrängen, dass bei einem Paradigmawechsel die Welt sich ebenfalls verändert“.<sup>141</sup> So sind Paradigmen nicht nur konstitutiv für die Wissenschaft, sondern für die Natur selbst.<sup>142</sup> Kuhn schreibt: „Soweit ihre (die der Wissenschaftler – JR) einzige Beziehung zu dieser Welt in dem besteht, was sie sehen und tun, können wir wohl sagen, dass die Wissenschaftler nach einer Revolution mit einer anderen Welt zu tun haben“.<sup>143</sup> Kuhn geht davon aus, dass Wissenschaftler innerhalb verschiedener Paradigmen in verschiedenen Welten arbeiten: „Da sie in verschiedenen Welten arbeiten, sehen die beiden Gruppen von Wissenschaftlern verschiedene Dinge, wenn sie vom gleichen Punkt aus in die gleiche Richtung schauen“.<sup>144</sup> Im zweiten Teil dieser Arbeit werde ich die Frage diskutieren, ob sie tatsächlich vom gleichen Punkt in die gleiche Richtung schauen. Hier soll jedoch das Konzept verschiedener Welten genügen. Die Annahme verschiedener Welten ist recht alt. Reinwald schreibt dazu: „Die Vielheit der Welten,

---

<sup>141</sup> Kuhn, 1967, S.123

<sup>142</sup> Kuhn, 1967, S.122

<sup>143</sup> Kuhn, 1967, S.123

<sup>144</sup> Kuhn, 1967, S.161

wie sie Thales, Heraklit, und Anaximander noch vertreten haben, ist konkret die Vielheit der griechischen Stämme (...). Bei Demokrit (...) wird die Vorstellung einer Vielheit der Welten zur Gefährdung der Idee des Kosmos<sup>145</sup>. Auch Platons und Aristoteles' Streben nach einer einheitlichen Konzeption des Kosmos sieht Reinwald vor allem vor dem Hintergrund der Hegemonieansprüche Athens. Im Spätmittelalter wiederum war Ockhams Theorie einer Pluralität möglicher Welten ein Angriff auf die absolute zentralistische Macht der katholischen Kirche. So sieht Reinwald die Wechselseitigkeit philosophischer Aussagen und konkreter gesellschaftlicher Erfahrung bestätigt.<sup>146</sup> Offensichtlich ist schon die Formulierung eines Paradigmas unter anderem von (machtpolitischen) Interessen geleitet. Der Aspekt verschiedener Welten und der Versuch, diese Pluralität durch die Postulierung einer einzigen, und damit zumeist absoluten Welt bzw. eines absoluten Kosmos oder eines absoluten Machtanspruches zu vereinheitlichen, wird uns noch im zweiten Teil dieser Arbeit beschäftigen. Dass sich der Blick der Wissenschaftler unter dem Einfluss verschiedener Paradigmen ändert, führt Kuhn im folgenden seiner Argumentation anhand von Gestalt- und Wahrnehmungsexperimenten aus.<sup>147</sup> Dazu wirft er die Fragen auf, ob sinnliche Erfahrung fixierbar und neutral ist und ob Theorien einfache menschliche Interpretationen gegebener Daten sind. Er beschreibt das Dilemma folgendermaßen: „Der erkenntnistheoretische Standpunkt, der die westliche Philosophie während dreier Jahrhunderte so oft geleitet hat, verlangt ein sofortiges und eindeutiges Ja (auf diese Frage –JR)! In Ermangelung einer ausgereiften Alternative halte ich es für unmöglich, diesen Standpunkt völlig aufzugeben. Und doch, er fungiert nicht mehr wirksam, und die Versuche, ihn durch die Einführung einer neutralen Beobachtungssprache wieder dazu zu bringen, erscheinen mir hoffnungslos“.<sup>148</sup> Diese Hoffnungslosigkeit scheint in der Tat berechtigt, und nach dem Gesagten kann auch schon ein möglicher Grund dafür angegeben werden: Die Einführung einer neutralen Beobachtungssprache würde einerseits nur ein weiterer Versuch sein, die Pluralität der Welten hegemonial zu vereinheitlichen. Andererseits soll mit dieser neutralen Begriffssprache ein Konzept stabilisiert und wieder funktionstüchtig gemacht werden, das die sinnliche Erfahrung gegebener Daten als fixierbar und neutral postuliert. Mit Kuhns Terminologie könnte man jedoch sagen, dass sich die Anomalien unter diesem Paradigma so gehäuft haben, dass ein Weiter-

---

<sup>145</sup> Reinwald, 1991, S.300

<sup>146</sup> Reinwald, 1991, S.300

<sup>147</sup> Kuhn, 1967, S.124

<sup>148</sup> Kuhn, 1967, S.137f

so in dieser Richtung nur noch als frommer Wunsch erscheint. Mit den Akteur-Netzwerk Theorien werde ich stattdessen eine mögliche Alternative aufzeigen, die es uns ermöglicht diesen Standpunkt aufzugeben.

## I.4. Horkheimer und Adorno: Dialektik der Aufklärung

Die Dialektik der Aufklärung von Horkheimer und Adorno nimmt in dieser Arbeit eine zentrale Position des Brückenschlags in den zweiten Teil der Arbeit ein und wird daher an dieser Stelle behandelt, obwohl sie zeitlich vor einigen der bisher behandelten Texte einzuordnen wäre. Ihre Bedeutung für diese Arbeit ergibt sich nicht so sehr aus den in ihr angesprochenen Themen oder Funktionszuschreibungen im Zusammenhang mit Mythos und Naturwissenschaft bzw. der Aufklärung. Im Gegenteil: gerade die Dialektik der Aufklärung arbeitet als *Ausgangspunkt* mit Begriffen von Mythos und Aufklärung, die direkt auf Platons Trennung zurück gehen und in dieser Arbeit schon kritisiert wurden: Mythos als totalitärer, vorrationaler Verblendungszusammenhang, der sich nicht aus dem Naturzusammenhang lösen kann und Aufklärung als rationaler Erleuchtungsprozess eines mündig werdenden Subjekts. Solchermaßen verstehen sich Horkheimer und Adorno als Aufklärer, deren Ziel es ist, die Aufklärung über sich selbst aufzuklären und somit das Programm der Aufklärung fortzuführen. Dass der Dualismus von Mythos und Aufklärung so eindeutig als Grundlage der Überlegungen der Dialektik der Aufklärung bestimmt ist, rechtfertigt auch, dass Naturwissenschaft und Aufklärung auf der gleichen Seite dieses Dualismus angesiedelt werden können. Wenn ich somit in diesem Kapitel über Aufklärung spreche, spreche ich damit über eine Konzeption von Rationalität, die auch für die Naturwissenschaft konstituierend ist. Entscheidend für diese Arbeit ist jedoch die Dialektik selbst, die von den Autoren an ihrem Gegenstand Mythos und Aufklärung entwickelt und veranschaulicht wurde. Diese Dialektik legt frei, wie sehr Mythos und Aufklärung miteinander verschränkt sind, obwohl sie von den philosophischen Prämissen her als Gegensatz gedacht werden. Vor allem aber wird die Dialektik als Erkenntnismethode vorgeführt, die ihre Begriffe nicht mit Absolutheitsanspruch zu definieren oder zu begründen sucht. Vielmehr wird gezeigt, wie mit der dialektischen Methode Begriffe in ihrer jeweiligen historisch-konkreten Konstellation zu vermitteln sind. Dialektik dürfe, so Adorno, ebenso, wie es die Gefahr einer konsequenten Aufklärung mit sich bringt, nicht im Glauben an ein letztthin Gegebenes die Reflexion abbrechen.<sup>149</sup> Somit sind für Adorno „Subjekt und Objekt überhaupt keine starren und isolierten Pole, sondern

---

<sup>149</sup> Adorno, 1986a, S.132

können nur aus dem Prozess bestimmt werden, in dem sie sich aneinander abarbeiten und verändern“.<sup>150</sup>

Der zentrale Satz der Dialektik der Aufklärung, dass der Mythos schon Aufklärung sei und die Aufklärung in den Mythos zurückschlage<sup>151</sup>, drückt die Erkenntnis dieses nicht zu beendenden Prozesses aus. Gleichzeitig bezeichnet er aber auch die Grenze der Dialektik: er kann als derjenige Punkt gewertet werden, bis zu dem man auf Grundlage dualistischer Prämissensetzungen überhaupt denken kann. Denn konzipiert man die Welt als eine in Dualismen geteilte, und verlangt man weiterhin logische Kohärenz, ist an dieser Feststellung einer dialektischen Beziehung das Ende einer Erörterung, *was* die Begriffe Aufklärung und Mythos sind, erreicht, auch wenn die Dialektik, *wie* Aufklärung und Mythos sich historisch-konkret zueinander verhalten, nie zuende geführt werden kann. Nur die Aufgabe der zugrunde liegenden dualistischen Ontologie kann neue (nicht unbedingt bessere, aber unter Umständen historisch relevantere) Qualitäten in die Debatte einführen. Demgegenüber hat Jürgen Habermas in seiner Theorie kommunikativen Handelns gerade diesen radikalen, alles umspannenden und Gesellschaft, Individuum und Natur analogisierenden dialektischen Geschichtsbegriff Adornos und Horkheimers wieder gegen einen evolutionistischen eingetauscht, der eine vom Mythos über die Moderne zur kommunikativen Vernunft voranschreitende Geschichte propagiert. Dialektik ist bei Habermas zwar innerhalb der von ihm konstatierten Sphären der Rationalität durchaus vorhanden, doch der strukturelle Aufbau dieser dreigeteilten Rationalität versucht, die Amorphizität einer radikalen Dialektik zu stabilisieren, die nach Adorno und Horkheimer nicht stabilisiert werden kann. Habermas Theorie ist somit keine genuine Weiterentwicklung einer kritischen Dialektik. Eine solche kann nur darin bestehen, die Qualität einer offenen dialektischen Mimesis beizubehalten, sich dabei aber von der Beschränkung auf den Subjekt-Objekt Dualismus zu lösen. Ich werde im zweiten Teil dieser Arbeit versuchen zu zeigen, dass es möglich ist eine pluralistische Haltung zu finden, die Theorie und Metatheorie zugleich ist und die die Amorphizität der Dialektik nicht nur halten, sondern sogar radikalieren kann.

Der Nationalsozialismus war ein wichtiges Element der Situierung Horkheimers und Adornos, während sie im amerikanischen Exil die *Dialektik der*

---

<sup>150</sup> Adorno, 1986b, S.57

<sup>151</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.6



*Aufklärung* schrieben. Als historisches und gesellschaftliches Phänomen stellte es die Autoren vor eine Reihe soziologischer, philosophischer und biographischer Fragen. Wie, so die zentrale Frage der beiden, konnte es sein, dass im Zeitalter der Aufklärung ein solcher Rückfall in die Barbarei möglich geworden war? Schließlich war die Aufklärung damit angetreten, den Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit zu befreien, ihm Freiheit gegenüber absolutistischer Willkürherrschaft und – mit naturwissenschaftlichen Methoden – über die Naturzwänge zu geben. Trotzdem hat ein Regime wie das der Nationalsozialisten entstehen können und den Menschen in noch tiefere Unfreiheit und Barbarei gestürzt. Ein Grundgedanke von Horkheimer und Adorno war, dass zwar in der Tat eine Entwicklung vom mythischen zum aufgeklärten Menschen stattgefunden hat, dass aber die Vernunft als Werkzeug der Aufklärung bei der Bestrebung die äußere Natur zu beherrschen, die Tendenz zeigt, gleichzeitig die innere Natur zu unterdrücken.

Ebenso, wie später Blumenberg und Habermas, gingen Horkheimer und Adorno davon aus, dass der Mensch in einer ständigen Urange vor der Natur lebt. Schon der Mythos hat ihnen zufolge versucht, diese Angst zu nehmen. Jamme zeigt, dass Adorno und Horkheimer diesen Zusammenhang von Naturreligion und Furcht sowohl aus Hegels Interpretation der primitiven Religionen als auch aus Rudolf Ottos Theorie des Heiligen ableiten konnten. Auch die Deutung der Odyssee in der Dialektik der Aufklärung steht in einer Tradition, die Odysseus als Eroberer sieht und dabei diejenigen Stellen, in denen eine Harmonie zwischen innerer und äußerer Natur beschrieben wird, ignoriert.<sup>152</sup> Der Mythos vermag die Angstbewältigung jedoch nur bedingt durch einen von Horkheimer und Adorno angenommenen totalitären Deutungszusammenhang zu bewerkstelligen. Mensch und Natur müssen sich in den Mythos fügen, der dem Einzelnen keine Optionen gegenüber den Göttern und Schicksalsmächten des Mythos gibt. Erst der rationale Verstand kann den Menschen aus diesem totalitären Naturzusammenhang befreien. In dieser Hinsicht verstanden sich Horkheimer und Adorno als Anwälte der Aufklärung, deren Arbeit es war, die Welt zu entmythologisieren. Die Vernunft ist also ursprünglich angetreten, die Welt von Wahn, Mythos, Aberglauben und Zauberei zu befreien und den Menschen Mittel an die Hand zu geben, den Naturzwang zu brechen. „Seit je hat die Aufklärung im umfassenden Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt,

---

<sup>152</sup> Jamme, 1991b, S.99. Gemeint ist damit vor allem die Olivenbaumstelle: Homer, 1957, Odyssee XXIII, 183.

von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.<sup>153</sup> Denn: „Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen. (...) Nur solches Denken ist hart genug die Mythen zu zerbrechen, das sich selbst Gewalt antut“.<sup>154</sup> Als Instrument der Angstbewältigung und Herrschaft über die Natur fordert die Vernunft nach Horkheimer und Adorno allerdings auch die Unterwerfung der inneren Natur des Menschen und die Herrschaft über sie selbst. Die Anerkennung der Macht als Prinzip aller Beziehungen ist somit der Preis dafür, dass sich die Menschen als selbstbestimmte Subjekte konstituieren können. Aufklärung geht daher einher mit Totalität.<sup>155</sup> „Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben.“<sup>156</sup> Diese Naturherrschaft setzt sich durch und integriert im folgenden alles Soziale und Innermenschliche. So besteht für Horkheimer und Adorno ein deutlicher Zusammenhang zwischen Natur und Gesellschaft. Natur wird dabei in abendländischer Tradition gedacht, als ein objektives Regelgefüge kausaler Vorgänge. Solchermaßen steht sie der Freiheit des rationalen Verstandes gegenüber. Die Natur übt einen Zwang aus, von dem sich der Mensch nur mittels seines Verstandes befreien kann, was ihn gleichsam erst zum freien Subjekt macht. Die Gesellschaft hatte, zumindest historisch nach der Aufklärung, eigentlich ein Zusammenschluss dieser freien Subjekte sein wollen und damit zu einem Freiraum gegenüber der Natur werden sollen. Adorno und Horkheimer stellen jedoch dialektisch fest: „Zivilisation ist der Sieg der Gesellschaft über Natur, der alles in bloße Natur verwandelt“.<sup>157</sup> Denn die instrumentelle Vernunft, die zur Überwindung des Naturzwangs eingesetzt wird, fordert Kontrolle und Organisation sowohl vom Individuum (durch Unterdrückung von Triebstrukturen) als auch von der Gesellschaft (durch Produktionszwang und Arbeit). Gesellschaft wird damit zu einer „zweiten Natur“, in der Zwänge herrschen, die der in ihr waltenden instrumentellen Vernunft immanent sind. Dabei kann der Einzelne diesen Zwängen nicht entkommen; weder der Herrschende noch der Unterdrückte. Die kollektiven Organisationsstrukturen der Gesellschaft binden alle in einer Irrationalität des Rationalen. Dies versuchen Horkheimer und Adorno zu erläutern, indem sie die

---

<sup>153</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.9

<sup>154</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.10

<sup>155</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.12

<sup>156</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.15

<sup>157</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.195

Unterdrückung über die innere und äußere Natur des Menschen im Zusammenhang mit den Produktionsverhältnissen erörtern. Die Interpretation Homers Odyssee „als einem der frühesten repräsentativen Zeugnisse bürgerlich-abendländischer Zivilisation“<sup>158</sup> dient dieser Erörterung, da hier mythischer Inhalt und Schriftform als Zivilisationsmerkmale aufeinander treffen.

Verschiedene Stationen der Irrfahrt des Odysseus werfen dabei in unterschiedlicher Weise Licht auf den gleichen Problemzusammenhang. Wohl am deutlichsten spricht die Interpretation derjenigen Textpassage, in der Odysseus an den Sirenen vorbeifährt.<sup>159</sup> Odysseus wird von Kirke gewarnt, dass sein Schiff an den Sirenen vorbei müsse und jeder, der ihnen lausche, verloren sei. Sie rät ihm daher, allen Gefährten die Ohren mit Wachs zu verstopfen. Wenn er jedoch selbst den Sirenen lauschen möchte, so solle er sich an den Mast binden lassen und seinen Leuten befehlen, ihn nur noch stärker zu binden, wenn er darum flehen sollte, losgebunden zu werden. Diesen Ratschlag befolgt Odysseus bei der Vorbeifahrt an den Sirenen. Horkheimer und Adorno deuten dies in der Weise, dass die Arbeitenden durch ihre unablässige Ruderarbeit gar nicht in die Gelegenheit kommen, den Sirenen zu lauschen. Ihre mit Wachs verstopften Ohren sind Zeichen dafür, dass sie ganz von ihrer Arbeit eingenommen sind: „Frisch und konzentriert müssen die Arbeitenden nach vorwärts blicken und liegen lassen, was zur Seite liegt. Den Trieb, der zur Ablenkung drängt, müssen sie verbissen in zusätzliche Anstrengung sublimieren. So werden sie praktisch“.<sup>160</sup> Odysseus als Herrschender ist auf andere Weise gebunden. Er kann zwar den Verlockungen der Sirenen lauschen, aber je stärker die Lockungen werden, desto kräftiger lässt er sich fesseln. Er wird für die Autoren damit zum Bild des gebildeten Bürgers, Aristokraten oder Herrschenden, der zwar Zeit und Muße außerhalb des Arbeitsprozesses findet um zur Seite zu blicken, indem er z.B. nachdenkt oder Kunst genießt. Doch er versagt sich das Glück, je näher es ihm kommt. „Der Gefesselte wohnt einem Konzert bei, reglos lauschend wie später die Konzertbesucher, und sein begeisterter Ruf nach Befreiung verhallt schon als Applaus.“<sup>161</sup> Kultur steht damit zur kommandierten Arbeit in genauer Korrelation. „Die Oberen erfahren das Dasein, mit dem sie nicht mehr umzugehen brauchen, nur noch als Substrat und erstarren ganz zum komman-

---

<sup>158</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.6

<sup>159</sup> Homer, 1957, Odyssee, XIII, 154-200

<sup>160</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.40

<sup>161</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.4

dierenden Selbst.<sup>162</sup> „Die Ruderer, die nicht zueinander sprechen können, sind einer wie der andere im gleichen Takte eingespannt, wie der moderne Arbeiter in der Fabrik, im Kino und im Kollektiv. (...) Die Ohnmacht der Arbeiter ist nicht bloß eine Finte der Herrschenden, sondern die logische Konsequenz der Industriegesellschaft, in die das antike Fatum unter der Anstrengung, ihm zu entgehen, sich schließlich gewandelt hat.“<sup>163</sup>

Für die beiden Autoren steht fest, dass die Teilung von geistiger und körperlicher Arbeit den Zivilisationsprozess entscheidend bestimmt. Die Oberen haben dabei ihren Bezug zu den Dingen verloren. Weil sie ihre eigene innere Natur unterdrücken, erlangen sie die Fähigkeit zum Überblick: sie kommandieren und organisieren. Die Arbeitenden hingegen sind so mit den alltäglichen Aufgaben und der Produktion beschäftigt, dass sie ihre Nähe zu den Dingen weder wahrnehmen noch wahrnehmen können.<sup>164</sup> Auf der individuellen Ebene bildet sich ein reziprokes Verhältnis zwischen der selektiven Wahrnehmung und Handhabung der äußeren Natur und dem selektiven Durchlassen von Triebregungen. Einer Welt, die unter dem Blickwinkel der Beherrschbarkeit betrachtet wird, kann nur ein selbstbeherrschtes Subjekt gegenüberreten. Disziplin und Selbstbeherrschung werden zu Tugenden, die das Überleben sichern. Selbsterhaltung ist Selbstverleugnung. „Furchtbares hat der Mensch sich antun müssen bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird in jeder Kindheit wiederholt.“<sup>165</sup> Auf der gesellschaftlichen Ebene hingegen werden Menschen und Kultur berechenbare Elemente. Individuen werden zu Funktionsträgern, die ihre Aufgaben im Gesamtzusammenhang erfüllen.

Die andere Passage der Interpretation der Odyssee behandelt Kirke: Kirke verführt Männer, die sich daraufhin in Tiergestalt bei ihr tummeln müssen. Wer sich auf Kirkes Lockungen einlässt und seinen Trieben folgt, verliert damit seine Autonomie als Subjekt. Die Tiere stehen bei Kirke für willenlose Objekte. Wer seine Triebe nicht zu unterdrücken weiß, verfällt dem Naturzwang. Dieser Logik folgend, erscheint auch der eigene Körper als Natur. Er muss einerseits beherrscht und geformt werden, um den an ihn gerichteten Ansprüchen zu genügen, andererseits

---

<sup>162</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.41

<sup>163</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.43

<sup>164</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.41f

<sup>165</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.40

wird er als verbotenes, verdinglichtes und entfremdetes Objekt begehrt.<sup>166</sup> Erst durch die instrumentelle naturbeherrschende Vernunft erscheint auch der Körper als beherrsch- und besitzbar. Der Schlag des Helden an die Brust wird als Geste des Triumphes gedeutet, mit dem ein Sieg auch immer als Sieg über sich selbst entlarvt wird.<sup>167</sup>

Herrschaftsbeziehungen sind Horkheimer und Adorno zufolge also überall dort am Werk, wo sich das Subjekt zu behaupten versucht: der äußeren Natur, dem eigenen Körper und Triebstrukturen und anderen Menschen gegenüber. „Das Erwachen des Subjekts wird erkaufte durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen.“<sup>168</sup> Aufklärung vollbringt zwar die Befreiung des Menschen aus einer von kausalen Zwängen reglementierten Natur, dies kann aber nur geschehen, wenn sich die Menschen von dem entfremden, worüber sie Herrschaft ausüben. So verstanden ist das Subjekt als Individuum kein Faktum. Vielmehr muss es rational konstruiert werden. Diese Konstruktion der eigenen und der gesellschaftlichen Identität kann nur über rationale Grenzziehungen bewerkstelligt werden, die klar zwischen Innen und Außen, Geist und Körper, Gesellschaft und Natur unterscheiden, wobei das jeweils Andere verloren geht. Es steht dem Subjekt nur noch als fremdes Objekt gegenüber. Diese Trennung sehen Horkheimer und Adorno schon im Ritual und Opfer des Mythos angelegt: „Alle menschlichen Opferhandlungen, planmäßig betrieben, betrügen den Gott, dem sie gelten: sie unterstellen ihn dem 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.“<sup>169</sup>

Dieses zweckgerichtete Handeln des Rituals und des Opfers wird nun nach Horkheimer und Adorno innerhalb der Aufklärung radikalisiert. Alles, auch das Unbekannte, soll seinen festen Platz im rationalisierten System erhalten. So integriert die Mathematik das Unbekannte als Unbekannte in ihren Gleichungen. Damit wird auch das erfasst, was nicht zu erfassen ist. Das Regelsystem der Aufklärung integriert alle Unbekannten, die nur noch auf ihre Besetzung mit Werten warten und damit eine Illusion von Sicherheit erzeugen.<sup>170</sup> In diesem positivistischen Reflex

---

<sup>166</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.247

<sup>167</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.54f

<sup>168</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.15

<sup>169</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.57

<sup>170</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.31

sehen Horkheimer und Adorno die Gefahr, dass der dialektische Prozess, der Erkenntnis über die Arbeit an den Begriffen ermöglicht, zugunsten einer Weltsicht geopfert wird, in der Erkenntnis allein das Sichten des Vorhandenen beinhaltet. Ein solches verabsolutierendes System, das alles in sich integriert, folgt aber der Logik des Mythos, wie er von Horkheimer und Adorno verstanden wurde. So, wie der Mythos ein totalitäres System darstellt, das nur die Unterwerfung unter seine Regeln kennt, arbeitet auch die Aufklärung, die neben den rational-logischen Urteilen wahr und falsch kein Drittes zulässt.<sup>171</sup>

Ob es aus dieser düsteren Dialektik einen Ausweg gibt, wird von den Autoren nur vage angedeutet. Doch die Aufklärung der Aufklärung, die verlorengegangene Reflexion auf sie selbst, wie sie von Horkheimer und Adorno dialektisch vorgeführt wurde, könnte einen Weg weisen: „Aufklärung ist mehr als Aufklärung, Natur, die in ihrer Entfremdung vernehmbar wird. In der Selbsterkenntnis des Geistes als mit sich entzweiter Natur ruft wie in der Vorzeit Natur sich selber an (...)“.<sup>172</sup> Wenn es also gerade dem rationalen Subjekt gelingt, sich dessen zu erinnern, was es von sich ausgegrenzt hat, ist Aufklärung der Herrschaft diametral entgegengesetzt.<sup>173</sup> Das Subjekt muss sich der Natur erinnern und seine Beziehung zu ihr ändern und zwar sowohl zu seiner eigenen Natur als auch zur äußeren Natur.

Wie dies auszusehen hat oder bewerkstelligt werden soll, wird nicht gesagt und soll auch nicht gesagt werden. Die Skepsis gegen allgemeingültige Rezepte war den Autoren zu groß, um solches auch nur zu versuchen. Schließlich hatten Horkheimer und Adorno ja gerade die Totalität als Risiko ausgemacht, die zwar ursprünglich im Mythos angelegt war, aber auch in der Aufklärung ihren Platz hat. Dass diese ursprüngliche Verortung der Totalität im Mythos angezweifelt werden muss (da es zum einen den Mythos nicht gibt und zum anderen auch Mythen einem kritischen, wenn auch kollektiven Korrektiv ausgesetzt waren, innerhalb dessen es möglich ist, sich der Natur, als das von sich ausgegrenzte, zu erinnern), habe ich in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt. In diesem Zusammenhang habe ich angezweifelt, dass Totalität tatsächlich immanent aus dem Mythos oder einem (inneren und äußeren) Naturzusammenhang abgeleitet werden kann, sondern dass Totalität immer dann entsteht, wenn Mythen und Naturwissenschaften als unterschiedliche

---

<sup>171</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.33f

<sup>172</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.46

<sup>173</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.47

lebensweltliche Praktiken absolute Ansprüche für ihre jeweiligen Weltdeutungskonzepte erheben, wie es in beiden Bereichen vorkommen kann. Ist das der Fall, reicht es unter Umständen auch nicht, sich der Natur bloß zu erinnern. Vielmehr müsste eine Praxis jenseits instrumenteller Vernunft gesucht werden, die die Kluft zwischen Subjekt und Objekt reflektierend aber nicht zwangsläufig kontrollierend, überbrückt, die mit der Konstitution des Subjekts (und damit natürlich auch des Objekts) einhergeht. Diese Praxis muss, wenn sie weder emphatisch noch instrumentell sein soll, eine kommunikative Praxis sein, wie es in dieser Arbeit schon angeklungen ist. Denn nur Kommunikation als polydirektionaler Austausch gegenüber einer monodirektionalen Aneignung kann zwischen Selbst und Anderen (nicht Anderem) vermitteln. Wie und ob sich jedoch mit der Natur kommunizieren lässt, die in dualistischer Tradition als Objektbereich bestimmt ist, ist Inhalt des zweiten Hauptteils dieser Arbeit. Dort wird auch ein weiteres Mal nach den Grundbegrifflichkeiten zu fragen sein. Denn so differenziert und tiefsinnig die Analyse der Dialektik der Aufklärung in ihrer Ausführung auch ist, so kämpft sie sich doch unablässig an der Begriffssetzung ab, die ihr zugrunde liegt.

## II. Welten

„Once upon a time, in another, closely related, ethnospecific narrative field called Western philosophy, such entities were thought to be subjects and objects, and they were reputed to be the finest and most stable actors and actants in the Greatest Story Ever Told – the one about modernity and man.“<sup>174</sup>

### II.1. Einleitung

Ich hoffe, dass Folgendes aufgefallen ist: Ich habe versucht, Funktionen und Risiken von Mythen und Naturwissenschaften aufzuzeigen und habe dabei immer wieder bei verschiedenen Autoren nach Hinweisen gesucht. Eine Reihe von Vorschlägen ist dabei gemacht worden, z.B. Erkenntnisgewinnung, individuelle und kollektive Identifizierung, Etablierung von Werten und Normen, Bewältigung von Angst und Unsicherheit, Aneignung und Beherrschung der Natur durch Technik und Fortschritt. Dabei bin ich jedoch bei jedem Schritt immer wieder auf die Frage des Subjekt-Objekt Dualismus und die damit zusammenhängenden ontologisch motivierten Zuschreibungen gestoßen. Alle Funktionen nehmen in der einen oder anderen Weise Bezug auf diese Trennung. Die Erkenntnisgewinnung richtet sich vom Menschen auf eine objektive Welt, die Techniken der Naturbeherrschung machen uns die Objekte für unsere Zwecke zugänglich. Identität wird hergestellt, indem durch Erzählungen starke Subjektpositionen etabliert werden, die sich gegen das feindliche Andere einer unbeherrschten Natur (zu der auch andere Menschen gehören können – z.B. Barbaren bei den Griechen) abgrenzen usw. Auch die Risiken führen immer wieder auf die grundlegende Trennung der Welt in Subjekte und Objekte zurück. So habe ich versucht zu zeigen, dass die Risiken gerade aus dem Funktionsüberschuss entstehen, sprich, dass, wenn die Grenzziehungen, die Teil der Funktionen sind, zu rigoros umgesetzt werden, Totalitarismus und Absolutismus die Folgen sind. Anscheinend verlief der Weg immer in die andere Richtung als

---

<sup>174</sup> Haraway, 1997, S.4



allgemein angenommen. Es ist nicht so, dass es den Mythos und die Naturwissenschaft gleichsam als Objekte der natürlichen Welt gibt und man dann an ihnen erkennen kann, welche Funktionen sie haben, welche Gefahren sie mit sich bringen, wie sie intern funktionieren etc. Statt dessen scheint es, als läge all unseren Bemühungen dieser Subjekt-Objekt Dualismus in unterschiedlichsten Schattierungen zugrunde und als würden die diesen Polen zugeschriebenen Eigenschaften gleichsam abgepaust auf diejenigen Bereiche, die ihnen (wie Mythos und Naturwissenschaft) zugeordnet werden. Hat man einmal die Welt in eine subjektive Sphäre und eine objektive Sphäre geteilt, dann kann man herangehen und die ausgemachten Gegenstände der Welt diesen Polen zuordnen. Indem wir dies aber tun, nehmen sie den Charakter des jeweiligen Pols an.

Stellen wir uns Folgendes vor: Wir besitzen in unserem Haus zwei Farbeimer. Der eine beinhaltet rote Farbe, der andere grüne. Zudem besitzen wir einen Kasten, in dem unsortiert verschiedene weltbezogene Praktiken und Phänomene der Welt als Gegenstände unterschiedlichster Art enthalten sind. Nun beginnt eines Tages ein Gast, wir nennen ihn der Einfachheit halber Herrn Notalp, eine Geschichte zu erzählen - sagen wir es ruhig: einen Mythos. Es ist eine äußerst spannende Geschichte, wie man sie Kindern erzählt, in der einfache Dinge des Alltags plötzlich zu unbekanntem Wesen mit neuen Bedeutungen werden. Die Geschichte des Herrn Notalp handelt davon, wie sich die Welt in zwei Teile teilt. Alle Wesen müssen sich während der Geschichte für die eine oder andere Seite entscheiden und damit einen Teil ihrer Identität ändern, um der neuen geteilten Welt gerecht zu werden. Zur Verdeutlichung wirft Herr Notalp jedes Mal einen Gegenstand aus unserem Kasten in einen der beiden Farbeimer. Den roten nennt er dabei den subjektiven und den grünen den objektiven, wahlweise auch den des Verstandes und den der Natur oder auch den des Himmels und den der Höhle. Herr Notalp erzählt seine Geschichte gekonnt und vermag es, alle Zuhörer in seinen Bann zu ziehen, so dass sich die Nachricht über diesen gelungenen Abend in unserem Hause schnell herumspricht. Fragt uns später jemand, was für eine Geschichte uns denn da erzählt wurde, zeigen wir auf die Gegenstände und verkünden, uns wäre die Geschichte von den roten und den grünen Gegenständen erzählt worden, was natürlich so nicht ganz stimmt, denn die Gegenstände sind ja erst während der Geschichte rot und grün geworden. Tatsächlich waren ursprünglich alle Gegenstände verschieden. Doch für unseren neuen Gast ist die Sache offensichtlich und unter Umständen fühlt er sich sogar inspiriert, sich ebenfalls in einer Geschichte von roten und grünen Gegenständen zu

versuchen. Und so entwickeln sich die Geschichten von roten und grünen Gegenständen mit immer neuen Erzählern, die sich von Herrn Notalp inspirieren lassen, zu einer eigenen Erzählgattung, die den klangvollen Namen „Die Liebe zu rot-grün“ erhält. Doch in den Geschichten dieser Gattung fällt sehr schnell kaum noch auf, dass die Gegenstände auch noch andere Eigenschaften haben als rot und grün zu sein, und wenn dies doch auffällt, so wird es meist als Bestätigung dafür herangezogen, *warum* die einen Gegenstände rot und die anderen grün sind: so sind die grünen nicht nur grün, sondern mehrheitlich aus Holz, dafür sind die roten, die aus Holz sind (bis auf ein oder zwei Ausnahmen) eckig, was schließlich alle roten Gegenstände mehrheitlich sind. Doch einige rot-grün Liebenden sehen das etwas anders und würden gerne einige Gegenstände ummalen oder zumindest mit einigen Tupfern der jeweils anderen Farbe besprenkeln, bei rot und grün bleiben sie jedoch alle. Die Streitereien darüber werden manchmal so laut, dass diejenigen, denen weitere Differenzen aber auch Gemeinsamkeiten der Gegenstände auffallen, gar nicht erst zu Wort kommen. Gelingt ihnen das doch einmal, dann werden sie mit wütenden Worten aus dem Haus gejagt. Sie sind ja schließlich und offensichtlich keine rot-grün Liebenden – soviel Einigkeit muss sein! Ich stelle mir also eine große altertümliche Halle mit marmornen Säulen und vielen Treppenstufen vor, in der sich unsere rot-grün Liebenden mittlerweile versammelt haben und angeregt, wütend, inspiriert, in Gedanken versunken, einzeln und in Gruppen sich über die Art und Weise ergehen, wie die rot-grüne Geschichte am besten zu erzählen sei. Da tritt plötzlich eine Blinde in ihre Mitte. Sie ist intelligent, verständig, aufmerksam und verfügt über eine große Auffassungsgabe. Nur eins kann sie nicht: sie kann keine Farben sehen! Diese Blinde bittet nun die versammelten rot-grün Liebenden ihr ihre Geschichten zu erzählen. Und alle bemühen sich sehr um das Verständnis des Gastes. Man bringt ihr auch den Kasten mit den Gegenständen, damit sie sich selbst von der Wahrheit der Geschichte überzeugen kann. Doch wie wird die Blinde auf die Gegenstände reagieren? Vielleicht befindet sie, dass es sich um eine Sammlung doch recht ähnlicher Gegenstände handelt, vielleicht stellt sie aber auch fest, dass es eckige, runde, harte, weiche, kalte, warme und lauwarne, aus Holz, Metall, Schaumstoff, Papier und Gummi bestehende Gegenstände gibt und beginnt sie nach diesen Eigenschaften zu sortieren. Vielleicht sortiert sie auch zuerst nach einem Kriterium und dann innerhalb der daraus entstandenen Haufen noch einmal nach einem anderen Kriterium. Wir müssen es aber als äußerst unwahrscheinlich ansehen, dass sie einen roten und einen grünen Haufen dabei produziert oder auch nur

nachvollziehen kann, warum andere diese Haufen gemacht haben. Ich weiß nicht, wie die Geschichte in der ehrwürdigen Halle weitergeht, aber eine Frage bleibt hängen: Was wäre, wenn wir uns blind machten gegenüber dem Subjekt-Objekt Dualismus?

## II.2. Akteur-Netzwerk-Theorien

Machten wir uns blind gegenüber dem Subjekt-Objekt Dualismus, wären wir gezwungen, jene Vielfalt der Weltbezüge zu erkennen, die wir bisher fein säuberlich getrennt haben und deren eindeutige (Farb-)Zuordnung die abendländische Philosophie mit einem unglaublichen Arbeitsaufwand über Jahrhunderte zu stabilisieren versuchte. Ich werde auf die Stabilisierungsarbeit zurückkommen. Im Moment interessiert jedoch die Vielzahl der Weltbezüge, mit der wir die Trennung in Naturwissenschaft und Mythos ersetzen können, um perspektivisch mehr Differenzierungsmöglichkeiten und damit erweiterte Erkenntnismöglichkeiten zu gewinnen. Ich habe im ersten Teil schon Vorarbeit geleistet, indem ich gezeigt habe, dass sich ebenso wenig von der Naturwissenschaft als von dem Mythos sprechen lässt, wenn damit nicht explizit zwei Sphären eines auf einem dualistischen Weltverständnis beruhenden Sortierungsversuchs gemeint sind. In Bezug auf die Naturwissenschaft habe ich außerdem darauf hingewiesen, dass sich von Welten sprechen lässt, haben wir einmal anerkannt, dass sich mit einer neuen Erklärung der Welt auch die Welt selbst ändert. Dies gilt analog auch für die mythologischen Weltbezüge. Ich habe auf die Absurdität hingewiesen, den Weltbezug eines mongolischen Ackerbauern mit dem eines nomadisierenden Wüstenreiters oder eines aztekischen Sonnenpriesters unter dem Begriff mythisch gleichzusetzen (außer man ist bereit, deren Weltbezüge solange zurechtzustutzen, bis sie in die Schublade „Der Mythos“ passen). Ich werde also im weiteren Verlauf von Weltbezügen und Welten sprechen und zwar ohne die adjektivischen Zusätze mythisch bzw. naturwissenschaftlich. Aber verliere ich damit nicht jede Differenzierungsmöglichkeit? Artet dieser Text dann nicht in Beliebigkeit aus? Nein, das Gegenteil ist der Fall. Ich habe an Differenzierungsmöglichkeiten gewonnen. Wie die Blinde kann ich jetzt nach allen nur denkbaren Kriterien differenzieren und unterdifferenzieren. Ich kann jetzt die Techniken, sowie den institutionellen und politischen Rahmen der ägyptischen Wasserbauingenieure zur Zeit des Pharaos Sesostri (um 1850 v.Chr.)<sup>175</sup> mit denen der chinesischen Staudambauer am Jangtse im 21. Jahrhundert vergleichen – bisher musste ich die einen dem Mythos zurechnen und die anderen der Naturwissenschaft. Ich kann die Unterschiede zwischen den aztekischen Götterwelten und denen der australischen Ureinwohner ausarbeiten – bisher waren beide

---

<sup>175</sup> Radkau, 2002, S.116

Kulturen vor allem erst einmal „mythisch“. Ich kann sogar – anders als die Blinde im Beispiel - nach wie vor rote und grüne Haufen machen. Diesmal allerdings mit der zusätzlichen Erkenntnis, dass dieses Häufchenmachen eine historische Praxis des abendländischen Dualismus ist und nicht in dem Glauben, ich würde damit der Beschreibung der Realität näherkommen.

### **II.2.1. Bruno Latour – Welten artikulieren**

Die beiden Wissenschaftstheoretiker Bruno Latour und Donna Haraway arbeiten an Konzepten, die einen solchen von Dualismen unabhängigen theoretischen Zugriff ermöglichen. In ihren Theorien machen dualistische Unterscheidungen nur ein Erkenntnismuster unter vielen anderen aus. In Hinsicht auf die inhaltlichen und konzeptionellen Perspektiven des Themas dieser Arbeit, halte ich daher ihre Ansätze für besonders aufschlussreich. Im Folgenden werde ich wichtige Aspekte dieser Arbeiten vorstellen und die sich daraus ergebenden Implikationen für das Thema Naturwissenschaft und Mythos - und damit wie bis hierhin expliziert von Welten und Weltbezügen - diskutieren. Die Begriffsklärungen am Ende des Kapitels II.2. bündeln einige weiterführenden Gedanken, die dann in das Resümee dieser Arbeit überleiten werden.

Die vielfältigen Weltbezüge könnten im Sinne Latours als hybrid bezeichnet werden. Sie bilden jeweils spezifische Gemengelagen aus Überzeugungen, Evidenzen, Vorurteilen, Erfahrungswerten, Sozialisierungen und Identifizierungen, Praktiken und Kommunikationen, also den Größen, die über die Funktionen dieser Weltbezüge geregelt werden. Sie können als solche betrachtet und miteinander verglichen werden. Wir könnten nach wie vor die Kategorien mythisch und naturwissenschaftlich heranziehen, um diese hybriden Weltbezüge zu sortieren, sollten dabei aber bedenken, dass wir diese Kategorien bewusst aus einer Vielzahl weiterer möglicher gewählt haben. Eine solche Wahl bringt immer eine Reihe von Implikationen mit sich: so bewegen wir uns z.B. immer innerhalb eines bestimmten Diskurses (in diesem Fall dem abendländisch-dualistischen), was weiterhin heißt, dass wir bestimmte Prämissen unhinterfragt übernehmen, andere aber ausschließen, was zur Folge haben wird, dass wir nur die in diesem Paradigma vorgesehenen Optionen und Perspektiven haben werden.

In *Wir sind nie modern gewesen* analysiert Latour dieses Paradigma der Moderne - im speziellen der modernen Anthropologie. Diese ist Latour zufolge „von den Modernen entwickelt worden, um jene zu erforschen, die als vormodern galten“.<sup>176</sup> Hier taucht also das Problem der Trennung zwischen archaischen, primitiven, amodernen Völkern und den modernen, aufgeklärten Menschen, bzw. zwischen der mythischen und der aufgeklärten Bewusstseinsstufe der Menschen wieder auf. Latour nennt dies die zweite große Trennung:

„Unaufhörlich verfolgt uns die Große Trennung zwischen »uns«, den Abendländern, und »ihnen«, allen anderen, vom chinesischen Meer bis nach Yucatan, von den Inuit bis zu den Ureinwohnern Tasmaniens. (...) Sie (die Modernen – JR) behaupten nicht nur, sich von den anderen zu unterscheiden wie die Sioux von den Algonkin, oder die Baoule von den Lappländern, sondern sie unterscheiden sich radikal, absolut. So dass auf der einen Seite die Abendländer stehen und auf der anderen alle Kulturen; denn allen Kulturen ist gemein, nur eine Kultur unter anderen zu sein. Allein das Abendland wäre demnach keine Kultur oder nicht bloß eine Kultur.“<sup>177</sup>

Dass sich das Abendland auf diese Weise selbst sieht, liegt Latour zufolge an einer Analogie dieser zweiten großen Trennung, zur ersten großen Trennung der Modernen. Wir (als moderne aufgeklärte Abendländer) haben demnach ausführlich daran gearbeitet, Natur und Gesellschaft voneinander zu trennen. Latour nennt dies die moderne Praxis der Reinigung. So sind wir ständig bemüht, möglichst exakt menschliche und nichtmenschliche Wesen, Natur und Gesellschaft, Wissenschaft und Politik voneinander zu trennen.<sup>178</sup> Auf die Spitze getrieben könnte man sagen, dass wir ständig darum bemüht sind, die Welt so einzurichten, dass sie unserer ontologischen Überzeugung, dass die Welt eben dieserart getrennt ist und schon immer war, nachkommt. Dies zeigt sich unter anderem darin, dass wir einerseits gesellschaftlichen Einfluss auf Forschung leugnen und andererseits bemüht sind politische Autonomie vor dem Einfluss naturwissenschaftlicher Fakten zu bewahren. So haben wir also zwei große Trennungen. Die eine verläuft intern und bezeichnet die Trennung zwischen Natur und Gesellschaft auf der Ebene der Dinge, Fakten, Tatsachen, Überzeugungen, Handlungen etc. Die zweite große Trennung trennt uns analog von den anderen Naturen/Gesellschaften.<sup>179</sup> Diese zeichnen sich nach moderner Sicht eben dadurch aus, nicht zwischen Natur und Gesellschaft zu unterscheiden und können somit auch weder kritisch sein, noch wahre Wissenschaft

---

<sup>176</sup> Latour, 1998, S.123

<sup>177</sup> Latour, 1998, S.130

<sup>178</sup> Latour, 1998, S.19

<sup>179</sup> Latour, 1998, S.133

betreiben. Nun weist Latour jedoch innerhalb der ersten großen Trennung auf ein Paradox hin, das die Modernen erst wirklich zu Modernen macht: Neben der Praktik der Reinigung läuft ihm zufolge gleichzeitig eine Praktik der Übersetzung ab. Diese schafft „vollkommen neue Mischungen zwischen Wesen: Hybriden, Mischwesen zwischen Natur und Kultur“.<sup>180</sup> Diese Hybriden bilden Netzwerke, die dann wieder mühsam der Reinigung unterzogen werden müssen. Latour führt aus:

„Der winzigste Aidsvirus bringt uns vom Geschlecht zum Unbewussten, von dort nach Afrika, zu Zellkulturen, zur DNS, nach San Francisco. Aber Analytiker, Denker, Journalisten und Entscheidungsträger zerschneiden das feine Netz, das der Virus zeichnet. Übrig bleiben nur säuberlich getrennte Schubladen: Wissenschaft, Ökonomie, soziale Vorstellungen, vermischte Nachrichten, Mitleid, Sex. Man braucht bloß irgendeine harmlose Spraydose zu drücken, und schon ist man unterwegs zur Antarktis, von dort zur *University of California* in Irvine, zu den Fließbändern in Lyon, zur Chemie der Edelgase und dann vielleicht zur UNO. Doch dieser fragile Faden wird in ebenso viele Teile zerstückelt, wie es reine Fachgebiete gibt. Bringen wir bloß nicht Erkenntnis, Interesse, Justiz und Macht durcheinander! Vermengen wir bloß nicht Himmel und Erde, Globales und Lokales, Menschliches und nicht Menschliches! »Aber nicht wir vermengen«, kann man darauf nur antworten, »aus diesem Gemenge, aus diesen Verwicklungen besteht unsere Welt.« »Wir tun so, als gäbe es sie nicht«, antworten die Analytiker. Mit einem scharfen Schwert haben sie den gordischen Knoten zerschlagen. Die Deichsel ist entzweigebrochen: links die Erkenntnis der Dinge, rechts Interesse, Macht und Politik der Menschen.“<sup>181</sup>

Hybride sind bei Latour all diejenigen Dinge, die aufgrund ihrer vielfältigen Verknüpfungen eigentlich nicht eindeutig einer der beiden Seiten - Natur bzw. Gesellschaft - zugeordnet werden können. Gerade unsere sich globalisierende Zivilisation mit ihren immer neuen technischen und wissenschaftlichen Errungenschaften führt nach Latour zu einer rapiden Verbreitung dieser Hybriden, also zu Verbindungen zwischen Gesellschaft, Politik, Wissenschaft, Technik, Psyche und Natur und damit zu einem immer komplexer werdenden Netz von Beziehungen. Das Ozonloch und die chemische Industrie, die Landwirtschaft und die Ölindustrie, die Gesundheit des menschlichen Körpers und die Genomforschung sind bekannte Vertreter dieser Vermischungen zwischen Natur und Gesellschaft, Wissenschaft und Politik.

Doch nicht nur die Reinigungspraxis der ersten großen Trennung führt zu einer paradoxen Häufung der Hybriden, zu Übersetzungen zwischen den Bereichen, die eigentlich getrennt werden sollten. Auch innerhalb der zweiten großen Trennung zwischen »uns« und »denen«, zwischen Abendland und den anderen Kulturen,

---

<sup>180</sup> Latour, 1998, S.19

<sup>181</sup> Latour, 1998, S.9

zwischen unserer aufgeklärten, naturwissenschaftlichen Zivilisation und den mythischen, ideologischen und religiösen Kulturen führt gerade der Versuch, diese Trennung möglichst plausibel und klar definiert zu gestalten, zu immer mehr Übersetzungen und damit hybriden Weltbezügen: Broker, die sich abends im Zendojo entspannen, Muslime, die Ingenieurwissenschaften in Hamburg studieren, Geisteswissenschaftler, die heidnische Feste wiederbeleben, Medizinschränke, in denen sich neben Paracetamol und Aspirin ayurvedische Rezepturen tummeln, Schwitzhüttenseminare kanadischer Schamanen in Münchner Vororten, indische Kleinbauern als Demonstranten bei internationalen WTO-Verhandlungen, Mangas in Bahnhofsbuchläden deutscher Kleinstädte, Fengshuiberater in den Büros Frankfurter Großbanken, chinesische Astrologie in den Hochglanzillustrierten deutscher Angestellter und Arbeiter, Hollywoodstars, die Politiker werden etc. sind Beispiele dafür, wie sich Kulturen und Subkulturen, Religionen und politische Überzeugungen als Weltbezüge überschneiden und überlappen und das in einer globalen Gesellschaft, die sich eigentlich auf die Aufklärung und damit die eindeutige Trennung von modernen und vormodernen Weltbezügen beruft. Wohin wir heute blicken, stellen wir fest, dass sich auf individueller Ebene, auf der Ebene von sozialen Gruppen und der Gesellschaft als ganzer ein immer komplexeres Netz und eine immer stärkere Vermischung von Weltbezügen etabliert, in dem wissenschaftliche Rationalität und technische Fähigkeiten mit politischen Überzeugungen, religiösem und esoterischem Glauben, sowie traditionellen und aktuellen mythischen Geschichten auf vielfältigste Weise miteinander verbunden werden.

Je mehr uns der Zusammenhang zwischen der Reinigung, also der dualistischen Trennung, die wir versuchen aufrechtzuerhalten, und der Übersetzung, also der immer stärkeren Verknüpfung aller Bereiche auffällt, desto mehr müssen wir feststellen, so Latour, dass wir niemals wirklich modern gewesen sind, denn die Moderne zeichnet sich dadurch aus, dass sie zwar beide Praktiken ausführt aber leugnet, dass sie dies tut. Modern sein können wir nach Latour nur, wenn wir weiterhin von der Teilung der Welt in Subjekte und Objekte überzeugt sind und Wissenschaft und Politik mit dieser Überzeugung betreiben, auch wenn dadurch zwangsläufig immer mehr hybride Verbindungen geschaffen werden, vor denen wir allerdings die Augen verschließen.<sup>182</sup> Unser Blick fällt nach Latour daher mehr und mehr auf die zunehmenden Hybriden, die die Kluft zwischen Natur und Gesellschaft

---

<sup>182</sup> Latour, 1998, S.20



(sowie zwischen »uns« und »denen«) füllen, und stellen damit die Schwierigkeiten der Aufrechterhaltung der Reinigungspraxis sowie das Paradox zwischen Reinigung und Übersetzung fest.

Der erste Teil dieser Arbeit hat in zunehmenden Maße diese Hybridität der Weltbezüge in den Blick gerückt ohne dies explizit zu benennen. Versuchten ethnologische Mythosforschung und Naturwissenschaftstheorie in moderner aufgeklärter Manier »uns« naturwissenschaftlich-rational zu konzipieren, so mussten alle anderen a- oder irrational, mythisch, verblendet erscheinen. Selbst bei Lévi-Strauss habe ich gezeigt, dass sein Versuch das wilde Denken mit dem modernen Denken auf die gleiche Stufe zu stellen, nur dadurch vollbracht werden konnte, dass Lévi-Strauss versuchte »unser« Denken in »ihrem« Denken wiederzufinden und es damit zu vereinnahmen. Auch er konnte sich nicht vorstellen, diese *Gleichheit durch die Anerkennung eines anderen* Denkens zu erreichen. Das wilde Denken war nur deshalb gleich gut, weil es im Grunde schon unser Denken war! Kurt Hübner dagegen, der redlich versucht hat, Mythos und Naturwissenschaft in ihrer Verschiedenheit auf gleicher Stufe zu vergleichen, hat sich, vor allem in Bezug auf Geschichtlichkeit und Fortschritt, in Paradoxe verwickelt, die schon in den Begriffen von Mythos und Naturwissenschaft angelegt sind. Denn es ist gerade konstitutiver Teil der Bedeutung dieser Begriffe, nicht auf gleicher Stufe vergleichbar zu sein.

Die Frage nach Funktionen und Risiken wurde in der abendländischen Tradition bisher eng mit den (geleugneten) „Großen Trennungen“ verknüpft. Je stärker wir allerdings gerade auch ontologische Prämissen hinterfragen und die Vermengungen von Funktionen und Risiken in Naturwissenschaft und Mythos betrachten, desto offensichtlicher werden auch hier die vielfältigen Verknüpfungen zwischen Riten, Institutionen, Glauben, Erkenntnismethoden und Handlungsanweisungen. Der Krieg gegen den Terrorismus, der protestantische und der islamistische Fundamentalismus, Independence Day, das Kopftuch, das national missile defence Vorhaben der Bush Administration, das amerikanische Wahlsystem und der Ausgang der Bundestagswahlen in Deutschland sind ebenso miteinander verquickt, wie Quetzalcoatl, lebend herausgeschnittene Herzen Gefangener, Pyramidenbau, Maismonokulturen, Goldschmiedekunst, Ballspiele und Sonnenpriester. Suchen wir tatsächlich nach Funktionen und Risiken, dann müssen wir sie im Zusammenspiel dieser Netze suchen. Wir können nicht mehr darauf hoffen, dass es mit der modernen Reinigungsarbeit getan ist, nach der wir säuberlich trennen in Natur und

Gesellschaft, Wahrheit und Glauben, archaisch und zivilisiert und meinen, damit hätten wir schon Funktionen und Risiken ausreichend bezeichnet.

Der Begriff Hybrid selbst ist natürlich problematisch. Hybrid kann etwas nur sein, wenn man es nach wie vor unter dem Gesichtspunkt der Trennung betrachtet. Das heißt, nur wenn wir erwarten und verlangen, dass etwas entweder Natur oder Gesellschaft, Mythos oder Naturwissenschaft ist, dann müssen uns all die Dinge, die dieser Trennung nicht folgen, hybrid erscheinen. Machten wir diese Trennung von Anfang an jedoch nicht, hätten wir es auch nicht mit Hybriden zu tun, sondern mit einer Vielfalt von Entitäten, die sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede ungleich mit- und untereinander teilen. Latour und auch Haraway sprechen daher von Akteuren und Aktanten. Diese Begriffe finden sich bei beiden Autoren in verschiedenen Kontexten, um menschliche und nichtmenschliche Einheiten zu beschreiben, die eine spezifische eigene Aktivität besitzen. In *Die Hoffnung der Pandora* hebt Latour hervor, dass er den Begriff Aktant bei nichtmenschlichen Wesen verwendet, da der Begriff Akteur oft mit Menschen assoziiert werde.<sup>183</sup> Trotz dieses Einwands verwende ich im Folgenden einheitlich den Begriff Akteur, um menschliche und nichtmenschliche Wesen zu bezeichnen. Er ersetzt damit die Begriffe Subjekt und Objekt und führt so gleichermaßen zu einer Vereinheitlichung (da alles Akteur ist) und gleichzeitig zu einer Pluralisierung (da jeder Akteur verschieden ist). Während bisher Subjekte durch Aktivität, Autonomie und Geist, Objekte dagegen durch Passivität, Kausalität und Materie ausgezeichnet waren, besitzen Akteure diese Attribute ebenfalls, doch in unterschiedlichsten Verteilungen und Graden. In *Wir sind nie modern gewesen* schlug Latour noch vor, statt von Objekten von Quasi-Objekten zu sprechen: „(...) sie nehmen weder die für sie von der (modernen – JR) Verfassung vorgesehene Position von Dingen ein, noch die von Subjekten. Sie lassen sich auch unmöglich alle in die Mittelposition hineinzwängen, so als wären sie lediglich eine Mischung von Naturding und sozialem Symbol“.<sup>184</sup> Der Begriff Quasi-Objekt oder wahlweise Quasi-Subjekt hat jedoch das gleiche Problem wie der Begriff Hybrid. Wir wären dann auch gezwungen, die „hybriden“ Weltbezüge analog Quasi-Mythen oder Quasi-Naturwissenschaften zu nennen. Das macht alles nur noch konfuser. Die mangelnde Eleganz dieser Begriffe besteht aber nicht nur in der holprigen Wortverbindung, sondern vor allem darin, dass wir weiterhin auf die

---

<sup>183</sup> Latour, 2002, S.372

<sup>184</sup> Latour, 1998, S.71

Subjekt-Objekt Trennung rekurren, obwohl wir eigentlich zum Ausdruck bringen wollen, dass wir „quasi“ etwas anderes meinen. Wir würden das Paradox der Moderne in eine neue Taxonomie hinüberretten, die wir brauchen, wenn wir nach Alternativen zu den abendländischen Dualismen suchen. Akteure dagegen besitzen eine eigene „agency“, also eine spezifische Wirksamkeit. Latour schreibt: „Akteur ist alles, was einen anderen in einem Versuch verändert; von Akteuren lässt sich nur sagen, dass sie handeln (...)“.<sup>185</sup> Mit dem Begriff Akteur ist daher ein Begriff gefunden, der uns dabei helfen wird, die tatsächlichen Funktionen und Risiken von Weltbezügen ausfindig zu machen. Bisher reichte es, etwas als subjektiv zu identifizieren, um damit auf Verblendung, Irrationalität und Glauben, aber auch auf Autonomie hinzuweisen. Gleichermaßen ließ sich Rationalität und Wissenschaftlichkeit aber auch Instrumentalisierung dadurch ausmachen, dass man es als objektiv identifizierte. Riskant war vor allem alles, was unerlaubt die Grenzen der Trennung zwischen Natur und Gesellschaft, Politik und Wissenschaft nicht einhielt, sondern diese vermischte. Agieren wir statt dessen mit dem Begriff Akteur, sind wir gezwungen, mit diesem schwarzer-Peter-zuschieben aufzuhören und können uns direkt den Weltbezügen als Modus der Vernetzung von Akteuren zuwenden, in denen sich funktionale und riskante Praktiken etablieren. Der Name Akteur-Netzwerk Theorien für Theorien wie die von Latour und Haraway, rührt aus diesem, im Kontrast zu dualistischen Theorien, verlagertem Interesse. Da für Akteure und Netzwerke gleichermaßen die Grenze zwischen Natur und Gesellschaft nicht konstitutiv ist, sind diese Akteur-Netzwerk Theorien auch weder Sozialtheorien noch Natur- bzw. Wissenschaftstheorien, wie ihnen hin- und wider vorgehalten wird.<sup>186</sup> Sie betrachten vielmehr gleichermaßen materielle und ideelle Aspekte in ihrer jeweiligen Ausprägungen wie ich weiter unten verdeutlichen werde. Bei Hübner habe ich die Frage aufgeworfen, ob sich Wissenschaft tatsächlich ausschließlich als zwischen Subjekt und Objekt differenzierende Praxis im Gegensatz zum Mythos beschreiben lässt. Mit den Akteur-Netzwerk Theorien wird dieser Überzeugung ein Alternativmodell entgegengesetzt. Naturwissenschaftliche Praxis ist keineswegs auf Subjekte und Objekte angewiesen, unter Umständen war sie das auch noch nie, wie ich mit Latour im Folgenden zeigen werde.

---

<sup>185</sup> Latour, 2001, S.285

<sup>186</sup> vgl. Latour, 2002, S.7ff

Ich möchte dieses Thema mit meiner Aussage verknüpfen, dass sich mit unterschiedlichen Erklärungen der Welt und ontologischen Bezügen zur Welt auch die Welt selbst ändert. Nur wenn wir diese Aussage akzeptieren, lässt sich berechtigterweise von Welten im Plural sprechen. Ich habe versucht, mit Hübner und Kuhn zu zeigen, dass jedem Weltbezug ontologische Grundannahmen zugrunde liegen: Prämissen, die die Art und Weise konstituieren, wie wir uns in der Welt verhalten, welche Wahrheitsansprüche wir gelten lassen, welche Werte und Normen zählen und auf welche Weise wir Erkenntnis für möglich halten. Gleichzeitig hat sich aber auch gezeigt, dass wir, z.B. durch Anomalien in der Forschung oder durch Theorieinkonsistenzen beständig gezwungen sind, gerade diese Prämissen, auf denen unsere Erklärungen basieren, anzupassen bzw. sie vollkommen neu zu entwerfen. Dies gilt übrigens nicht nur für die Wissenschaften. Anomalien kann es in jeder Art von Weltbezug geben, wie z.B. in gesellschaftlichen oder religiösen. So könnte man die Freiheitsbestrebungen während der französischen Revolution als Anomalien im feudal-absolutistischen Weltbezug werten, dessen ontologische Ordnung keinen Platz für die Idee autonomer hierarchiefreier Subjekte vorsah. Konkrete Erfahrungen und ontologische Prämissen eines Weltbezugs werden also immer reziprok aufeinander abgeglichen. Dabei kann es, klaffen Prämissen und Erfahrungen auseinander, zu Revolutionen des Weltbezugs im Kuhnschen Sinne kommen. Meist beschränken sich diese Revolutionen jedoch auf Teilbereiche persönlicher Weltbezüge. Auch Kuhn hatte eingeschränkt, dass sich von einer neuen Welt nur insofern sprechen lässt, wenn man die Wissenschaftler auf ihr wissenschaftliches Tun beschränkt.<sup>187</sup> Religiöse, soziale, persönliche und andere Aspekte des Weltbezugs können, müssen davon aber nicht tangiert sein. So haben wir bei Hübner an Einstein gesehen, dass gerade dessen religiöser Weltbezug ihm soviel Stabilität zu geben vermochte, dass er in der Lage war, innerhalb seines wissenschaftlichen Weltbezugs eine Revolution in Kauf zu nehmen. Nach dem letzten Abschnitt können wir dies nun als ein Merkmal der hybriden Netze identifizieren, die unsere zunehmend heterogenen Weltbezüge konstituieren. Insofern liegt in der Heterogenität auch ein Element der Stabilität: der Verlust einer bestimmten Überzeugung muss nicht zwingend zum Verlust unseres gesamten Weltbezugs führen.<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> Kuhn, 1967, S.123

<sup>188</sup> Haraway würde in diesem Zusammenhang von einer Diffraktion der Identität sprechen. Die Diffraktion als Begriff der Beugung des Lichts nutzt sie als Metapher, um Verschiebungen von identitätsstiftenden Grenzen (in diesem Fall der Weltbezüge) zu beschreiben. Haraway, 1995b, S.140. Ich werde später noch auf diese Metapher zurückkommen.

Doch dies alles zugestanden, erklärt sich noch nicht, warum durch den Prozess sich wandelnder Weltbezüge sich auch die Welt selbst ändern sollte. Die herkömmliche Antwort wäre, dass sich die Welt als Natur objektiver Dinge und Fakten keineswegs ändert, sondern nur wir, die wir immer wieder auf der Suche nach gültigen Weltbezügen sind. Aus dieser Position könnte man meiner Behauptung mit der Anschuldigung entgegentreten, ich verträte einen radikalen Konstruktivismus, nach dem es uns Menschen möglich wäre, die Welt frei durch unsere Weltbezüge zu konstituieren. Um dem Vorwurf des Konstruktivismus zu entgehen, ist es nötig zu zeigen, dass die Konstruktion von Welten nicht einseitig auf Subjekte zurückzuführen ist, sondern dass vielmehr alle Akteure, also menschliche und nichtmenschliche Wesen, an dieser Konstruktion beteiligt sind. Diese kollektive Konstruktion lässt sich als polydirektionaler Austausch mit der Natur, wie ich sie am Ende des Abschnitts über die Dialektik der Aufklärung gefordert habe, beschreiben. Auch Kuhn hat bei der Etablierung neuer Paradigmen davon gesprochen, dass Wissenschaftler in einen Dialog mit der Natur treten. Diese Aussage gilt es hier zu konkretisieren und gleichzeitig mit meiner Mythendefinition zu verknüpfen, in der ich davon gesprochen habe, Mythen als eine spezifische künstlerisch-diskursive Praxis anzusehen, deren Funktion darin liegt, als symbolisches Denken sowohl kulturelle und persönliche Erfahrungen mit der Natur abzugleichen, als diese auch zu kommunizieren. Dabei war die Frage offen geblieben, wie man sich diesen Abgleich vorstellen kann. Ich möchte diesen Themenkomplex anhand eines Beispiels von Bruno Latour explizieren. Denn Latours Analyse des Forschungsberichts *Mémoire sur la fermentation appelée lactique* von Louis Pasteur wirft eindrücklich Licht auf die hier gestellten Fragen.

Pasteurs Bericht beschreibt die Entdeckung des Milchsäureferments um 1858. Nach Liebig wurde zu dieser Zeit die Gärung als rein chemischer Prozess angesehen, der ohne jegliche Einwirkung von Leben abläuft. Pasteurs Bericht widerspricht dieser Theorie jedoch und führt das Milchsäureferment als lebendigen und für die Milchsäuregärung verantwortlichen Organismus ein. Latour versucht nun nachzuvollziehen, wie sich im Bericht Pasteurs das Ferment aus Attributen zu einer Substanz konstituiert. Latour stellt dabei fest:

„Wir haben es hier mit keinem Objekt zu tun, sondern mit einer Wolke flüchtiger Wahrnehmungen, die noch keine Prädikate einer zusammenhängenden Substanz darstellen. (...) Etwas weiteres ist nötig, um *x* ein Wesen zu verleihen, um einen Akteur daraus zu machen: eine Reihe von Laborversuchen, durch die Objekt *x* seine Standfestigkeit beweist. Im nächsten Absatz übersetzt

Pasteur es zunächst in einen Aktionsnamen, wie ich es anderswo genannt habe: noch wissen wir nicht, was *es ist*, doch wir wissen aus den durchgeführten Laborversuchen was *es tut*.<sup>189</sup>

In einem weiteren Schritt zieht Pasteur einen Vergleich der Eigenschaften des noch unbestimmten Stoffes zu den Eigenschaften der Bierhefe und kommt zu dem Schluss, dass eine so starke Ähnlichkeit besteht, dass beide in eine gleiche taxonomische Ordnung eingegliedert werden können. Latour schließt daraus: „Zunächst besteht die Entität aus flottierenden Sinnesdaten, dann wird sie als Aktionsname verstanden und schließlich in ein organisches, pflanzenähnliches Lebewesen verwandelt, das einen festen Platz in einer feststehenden Taxonomie einnimmt.“<sup>190</sup> Der ontologische Status wechselt damit beständig. Pasteurs Forschungspragmatismus besteht Latour zufolge darin, das Wesen (des noch zu entdeckenden Ferments – JR) in dessen Existenz zu sehen und die Existenz im Handeln. Als Experimentator muss er daher eine Geschichte inszenieren, durch die der Akteur (das spätere Ferment – JR) „zur Mitwirkung in neuen und unerwarteten Situationen gebracht wird, die ihn in Aktion definieren werden.“<sup>191</sup> Pasteur muss Latour zufolge daher zweierlei tun: einerseits muss er eine Geschichte erzählen, in deren Logik sich die Figuren durch die Leistungen, die sie vollbringen definieren. Nur so wird aus den Eigenschaften eines trüben Stoffes das Ferment der Milchsäuregärung: „Der erste Versuch ist also eine Geschichte, er gehört zur Sprache und ist den Prüfungen eines Helden im Märchen oder Mythos vergleichbar. Der zweite ist eine Situation und besteht aus nonverbalen, nichtsprachlichen Komponenten (Glaskolben, Hefen, Pasteur, Laborgehilfen).“<sup>192</sup> Doch damit ist das gesamte Experiment noch nicht abgeschlossen. Nachdem Pasteur durch den Versuchsaufbau seiner Experimente eine Bühne für einen neuen Akteur geschaffen hat, der später Ferment heißen wird, weil er auf dieser Bühne in bestimmter Weise aktiv sein wird, ist er andererseits gezwungen, den Mitgliedern der Akademie zu verdeutlichen, dass dies nicht eine bloß von ihm entworfene Geschichte ist. Latour führt aus: „Selbstverständlich ist die Versuchsanordnung im Labor fabriziert und künstlich, doch Pasteur muss nachweisen, dass die Kompetenz des Ferments *dessen* Kompetenz ist und *keinesfalls* nur seiner eigenen Geschicklichkeit geschuldet ist, einen Versuch für das Auftreten des Ferments zu erfinden.“<sup>193</sup> Nur wenn er solcherart die Mitglieder seiner wissenschaftlichen

---

<sup>189</sup> Latour, 2002, S.144

<sup>190</sup> Latour, 2002, S.147

<sup>191</sup> Latour, 2002, S.148

<sup>192</sup> Latour, 2002, S.148

<sup>193</sup> Latour, 2002, S.149

Gemeinschaft überzeugen kann, wird das Ferment eine eigenständige Substanz und Pasteur der Entdecker dieser Substanz. Beide erhalten damit neue Kompetenzen<sup>194</sup>, gelingt Pasteur die Überzeugung jedoch nicht, hätte Pasteur nur eine amüsante Geschichte erzählt.<sup>195</sup> Latour verdeutlicht:

„Kein Experiment lässt sich allein im Labor studieren, noch allein in der Literatur oder allein in der Debatten unter Kollegen. Selbstverständlich ist ein Experiment eine Geschichte, eine Erzählung und als solche erforschbar, doch als eine Geschichte, die an eine Situation gebunden ist, in der neue Aktanten furchtbaren Prüfungen unterzogen werden, die ein geschickter Bühneninspizient ersonnen hat. Woraufhin der Inspizient dann seinerseits wiederum schrecklichen Prüfungen seitens seiner Kollegen unterzogen wird, wenn sie testen, wie es um die Bindungen zwischen der (ersten) Geschichte und der (zweiten) Situation bestellt ist. Ein Experiment ist ein Text über eine nichttextuelle Situation, der später von anderen getestet wird, um zu entscheiden, ob es bloß ein Text war oder mehr ist. Erweist sich der abschließende Versuch als erfolgreich, dann ist es nicht nur ein Text, sondern es steht eine wirkliche Situation hinter ihm.“<sup>196</sup>

An dieser Stelle nun wird die Frage danach, ob es sich beim Ferment um eine Konstruktion Pasteurs handelt oder um eine von Pasteur entdeckte Realität, die, seit es Milch gibt, schon immer existierte und existieren wird, dringend. Pasteur selbst schreibt in seinem Forschungsbericht entwaffnend offen:

„Im Verlauf dieses Berichts habe ich *unter der Annahme* argumentiert, dass die neue Hefe ein organisiertes Lebewesen *ist* und ihre chemische Wirkung auf den Zucker *einhergeht* mit ihrer Entwicklung und Organisation. Wollte man einwenden, dass ich in diesen Schlussfolgerungen *über die Tatsachen hinausgehe*, so würde ich antworten, dass dies stimmt, insofern ich mich bewusst in einem Bereich von Gedanken [un ordre d'idées] bewege, die strenggenommen *nicht unwiderleglich bewiesen werden können*.“<sup>197</sup>

Andererseits konstatiert Pasteur, dass jeder, der seine Ergebnisse unparteiisch prüft, seine Folgerung anerkennen wird.<sup>198</sup> Latour erklärt dieses scheinbare Paradox damit, dass Pasteur die Bezugsebene wechselt: zwar ist Pasteur einerseits als Erzähler aktiv, aber nur, um die Aktion an eine andere nichtmenschliche Figur zu

---

<sup>194</sup> Bevor sich etwas (z.B. durch ein Experiment) zu einer Substanz entwickelt, zeichnet es sich nach Latour durch Performanzen aus. Performanzen des noch nicht entdeckten Ferments sind es z.B., Bestandteil der Milchsäuregärung zu sein, Blasenwerfung zu verursachen und ein trübes Aussehen zu haben. Erst wenn ein Ensemble aus Performanzen zu einer Substanz gerinnt, wenn also aus dem beobachteten Verhalten des Ferments auf das Ferment selbst zurückgeschlossen wird, wandeln sich die Performanzen in Kompetenzen des Ferments selbst. Latour, 2002, S.372 (Aktionsname).

<sup>195</sup> Latour, 2002, S.149

<sup>196</sup> Latour, 2002, S.149f

<sup>197</sup> (§ 22) zitiert nach Latour, 2002. S.154f, Hervorhebungen Latour.

<sup>198</sup> Latour, 2002, S.155f

delegieren.<sup>199</sup> Latour bemerkt: „*Pasteur autorisiert die Hefe, ihn zu autorisieren, in ihrem Namen zu sprechen*. Wer Autor des gesamten Prozesses ist und wer die Autorität im Text hat, sind offene Fragen, da Figuren und Autoren Glaubwürdigkeiten austauschen“.<sup>200</sup> Latour nennt diesen Prozess „shifting out“. Pasteur kann offen zugestehen, dass er innerhalb seiner eigenen Bezugsebene mit seinen Schlussfolgerungen über die Tatsachen hinausgeht; er kann nicht beweisen, dass es das Ferment als solches gibt. Er kann nur die Performanzen des Ferments offen legen, beschreiben und daraus plausibel machen, dass es das Ferment geben muss. Genau dadurch erhält aber das Ferment die Möglichkeit, als Ferment zu agieren und seine Kompetenzen auf einer zweiten Bezugsebene, nämlich der des Ferments, also auf der Bühne, die Pasteur für es bereitet hat, unter Beweis zu stellen. Beide, Pasteur und das Ferment, sind gleichermaßen an dem Experiment beteiligt und gehen unterschiedlich aus ihm hervor. Eine solche Sicht widerspricht fundamental dem Aussagen-Modell, nach dem nur wir als sprachbegabte Subjekte über die stummen Dinge der Natur sprechen können und sich Erkenntnis aus der Korrespondenz zwischen Welt und Sprache ergibt. Latour möchte statt dessen die Sprachfähigkeit zwischen Menschen und nichtmenschlichen Wesen neu verteilen<sup>201</sup> und schlägt dazu den Begriff der Proposition vor. Propositionen sind Vorschläge, „die sich verschiedene Entitäten bieten, miteinander in Kontakt zu treten“.<sup>202</sup> Sie sind damit weder Aussagen noch Dinge, sondern zeichnen sich vielmehr durch die Vielfalt der Differenzen und Gemeinsamkeiten aus, die unter ihnen bestehen. Mit der Parabel am Anfang des zweiten Teils dieser Arbeit könnte man sagen, Propositionen sind weder grün noch rot, sondern bieten Optionen von Farben, Strukturen, Materialien und anderen Eigenschaften an. Was eine Entität ist, ergibt sich damit nicht aus einer Aussage, die Subjekte über tatsächliche Objekte treffen, sondern aus einem wechselseitigen Interaktions- und Kommunikationsprozess, in dem sich alle beteiligten menschlichen und nichtmenschlichen Akteure Optionen gemeinsamer Beziehungen vorschlagen. Unter diesem Blickwinkel ließe sich sogar unser Problem mit den Tiermenschen klären, mit dem wir durch Lévi-Strauss und de Angulo konfrontiert wurden und das uns aus dualistischer Perspektive als purer Animismus vorkommen musste. In den Tiermenschen und menschlichen Tieren können wir nunmehr Akteure sehen, deren Performanzen in Lévi-Strauss' kanadischem Mythos und bei Old Bill auf eine Weise

---

<sup>199</sup> Latour, 2002, S.155

<sup>200</sup> Latour, 2002, S.160

<sup>201</sup> Latour, 2002, S.171

<sup>202</sup> Latour, 2002, S.172



versammelt wurden, die innerhalb des dualistisch-abendländischen Weltbezugs strengstens mit Tabu<sup>203</sup> belegt ist. Dabei ist die einzige Performanz wahrscheinlich in Old Bills Begriff *teeqaadewade toolol aakaadzi* (world-over, all living) zu suchen, den er mit englisch „is“ übersetzt, und der es ihm erlaubt Menschen (people/indians), Tiere (animals) und Dinge (rocks/bench) als dem gleichen Ensemble zugehörig zu identifizieren.<sup>204</sup> Man könnte auch sagen, Old Bill ist auf die Propositionen eingegangen, die Performanz *teeqaadewade toolol aakaadzi* als Sammelkriterium für ein Ensemble von Wesen anzunehmen, für das es im Subjekt-Objekt Dualismus keine Entsprechung gibt.

Propositionen sind zwar im seltensten Fall sprachliche Aussagen, aber solange sie sich in einem interpretierbaren Symbolsystem artikulieren, können sie als Bedeutung konstituierende Kommunikationsform gewertet werden. Für die Artikulation von Propositionen eignen sich Latour zufolge also auch „Gesten, Forschungspapiere, experimentelle Anordnungen, Instrumente, Feldforschungsstätten oder Versuche“.<sup>205</sup> Das Ferment ist demnach weder eine Konstruktion Pasteurs noch eine objektive Entität. Es ist vielmehr eine Proposition, die durch Pasteurs Forschung auf spezifische Art artikuliert wurde und damit die Möglichkeit erhielt, Pasteurs Forschung zu artikulieren. Betrachtet man Forschung auf diese Weise, wird der Streit um Konstruktion und Realität obsolet. Wir hätten dieser Kontroverse gleichsam ihrer ontologischen Prämissen beraubt, auf denen beruhend sie ausschließlich Relevanz hatte.

Die Schlussfolgerung daraus mag irritierend wirken, doch sie bringt uns zur Ausgangsfrage zurück. Wenn durch Pasteurs Forschung eine Reihe von Performanzen als Proposition artikuliert wurde, dann gab es das Ferment als Substanz nicht, bevor Pasteur seinen Forschungsbericht schrieb. Wir haben hier genau das gleiche Problem wie bei dem Versuch, Newtons Gravitationstheorie als Teilbereich der Einsteinschen Relativitätstheorie auszuweisen und jene aus dieser ableiten zu

---

<sup>203</sup> Das Tabu ist natürlich im konventionell-dualistischem Denken mythischen Ursprungs. Doch ein Tabu ist eigentlich nur eine besonders strenge Regel darüber, welche Grenzen innerhalb eines Weltbezugs gezogen werden dürfen bzw. müssen und welche nicht. Solche Regeln gibt es selbstverständlich auch in der Naturwissenschaft bzw. der Aufklärung. Die Wächter solcher Tabus sind heute so mächtig, wie ehemals, egal ob sie die „political correctness“ (Gesellschaft) oder „erlaubte Forschungsmethoden“ (Wissenschaft) bewachen.

<sup>204</sup> Angulo, 1990, S.71f

<sup>205</sup> Latour, 2002, S.172

wollen. Es ist schlichtweg nicht möglich, da Newtons Masse eine andere war als Einsteins Masse usw. Latour schreibt:

„Ein Milchsäureferment, das 1858 in einem Nährmedium in Pasteurs Laboratorium in Lille gezüchtet wurde, ist nicht das gleiche Ding wie der Rückstand einer Alkoholgärung in Liebig's Laboratorium in München im Jahr 1852. Warum nicht das *gleiche*? Weil es nicht aus den gleichen Artikeln besteht, nicht aus den gleichen Gliedern, nicht den gleichen Akteuren, nicht den gleichen Geräten und nicht den gleichen Propositionen. Die beiden Sätze wiederholen sich nicht einfach. Sie artikulieren etwas Verschiedenes. Aber das Ding selbst, wo ist das Ding? *Hier*, in der längeren oder kürzeren Liste der Elemente, die es ausmachen. Pasteur ist nicht Liebig, Lille ist nicht München. 1852 ist nicht 1858. In einem Nährmedium ausgesät werden ist nicht das gleiche, wie der Rückstand eines chemischen Prozesses sein, und so fort.“<sup>206</sup>

Das Problem, das wir haben, wenn wir sagen, dass es das Ferment nicht vor Pasteur gegeben hat, liegt darin, dass wir eine Substanz annehmen, die Eigenschaften trägt. Latour geht statt dessen davon aus, dass es Eigenschaften gibt, die sich in den jeweiligen Performanzen zeigen, aus denen durch Artikulation erst eine Substanz wird. Wenn Latour somit von einer Substanz spricht, dann meint er damit nicht ein reales Ding, das den Eigenschaften zugrunde liegt, sondern ein Ensemble von Eigenschaften, die durch Artikulation versammelt wurden. Artikulationen fassen gleichsam Ensembles von Performanzen zusammen, ziehen Grenzen um diese und benennen sie damit als eigenständige Entitäten. Und da diese Artikulation immer verschieden ausfällt, ist auch die Welt, mit der wir es zu tun haben, immer eine andere. Bei etwas so Konkretem wie dem Milchsäureferment erzeugt ein solches Verständnis erst einmal Unbehagen. Schauen wir uns jedoch Konzeptbegriffe wie Masse, Energie, Teilchen, Welle, Licht etc. an, wird Latours Ausführung sofort plausibel. Licht kann, je nachdem, wie es durch Wissenschaftler, Laborgeräte, Hypothesenstellungen und Erkenntnisinteressen artikuliert wird, mal als Welle, mal als Teilchen erscheinen, bzw. sollte man sagen, dass im einen Fall Wellenperformanzen unter dem Eigennamen Licht umgrenzt werden und im anderen Fall Teilchenperformanzen, im dritten Fall können auch alle Performanzen zusammengezogen werden und uns ein Licht bescheren, das sowohl Welle als auch Teilchen sein kann. Jedes Mal aber ist das Licht ein anderes, auch wenn es gewisse Performanzen und Eigenschaften teilen mag! Gleiches ließe sich über Newtons und Einsteins Masse sagen, über Atome als Kugelwolken, sphärisch kreisende Teilchensysteme oder Wellenfunktionen, über die Demokratie der Weimarer Republik, der

---

<sup>206</sup> Latour, 2002, S.181

amerikanischen Verfassungsväter und der Bundesrepublik Deutschland, über den Morgen- und den Abendstern oder über die Odyssee, wie sie von Homer und wie sie von Horkheimer und Adorno erzählt wird. Genau darum ist es angebracht, von Welten und Weltbezügen zu sprechen (ob wir ihnen nun die Adjektive mythisch und naturwissenschaftlich anhängen wollen oder nicht). Dies würde keineswegs in Beliebigkeit oder der Unmöglichkeit von Forschung resultieren. Im Gegenteil: Jeder Versuch, nicht von Welten zu sprechen, muss als Angriff auf die Artikulationsmöglichkeiten menschlicher und nichtmenschlicher Wesen gedeutet werden, als Versuch, neue Propositionen zu unterbinden und die vielfältigen Optionen, die sich aus neuen Verbindungen und Grenzziehungen ergeben, zu beschränken.

Zugegebenermaßen sind wir darauf angewiesen, einmal artikulierte Akteure möglichst eindeutig zu definieren, das heißt, sie zu umgrenzen und diese Grenzen möglichst stabil zu halten. Latour spricht in diesem Zusammenhang von der Institutionalisierung der Substanz (z.B. des Ferments).<sup>207</sup> Dabei begreift Latour Institutionalisierung vor allem als etwas Positives. Es ist der Prozess, durch den Akteure Substanz erhalten und ihre Grenzen als eigenständige Entität bestimmt werden.<sup>208</sup> Substanz ist damit ein Name für die Stabilität einer Zusammensetzung bzw. eines Ensembles von Propositionen.<sup>209</sup> So bestand Pasteurs Arbeit als Wissenschaftler auch darin, das Ferment, wie es in seinem Labor artikuliert wurde, fest zu institutionalisieren. Dazu waren Annahmen nötig, die *über die Tatsachen hinausgingen*, sowie Laborgeräte, überzeugte Mitglieder der Akademie etc. Um die Stabilität institutionalisierter Akteure zu erhöhen, ist es somit nicht ausreichend, dass in einem Labor Versuche durchgeführt oder dass Akademiemitglieder überzeugt werden. Vielmehr müssen weiterhin und konstant neue Verbindungen aufgebaut und erhalten werden, d.h. die institutionalisierten Akteure müssen in möglichst viele Praktiken eingebunden werden. Es reicht nicht, das Ferment benannt (artikuliert) und damit als Akteur auf die Weltbühne gelassen zu haben, es muss nun auch als Ferment im Alltag anderer Wissenschaftler, der Milchindustrie, Milchproduktkonsumenten, durch Hygienebestimmungen, milchverarbeitende Maschinen etc. als eigenständiger Akteur anerkannt und eingebunden werden. Nur dann bleibt es dauerhaft, aber nicht unbegrenzt, stabil. Dieser Prozess vollzieht sich Latour zufolge auch als rückwärts-

---

<sup>207</sup> Latour, 2002, S.199ff

<sup>208</sup> Latour, 2002, S.376

<sup>209</sup> Latour, 2002, S.183

gerichtete Verursachung in der Zeit. Akteure früherer Forschungen werden durch neue ersetzt (z.B. Newtons durch Einsteins Masse). Auf diese Weise entsteht der Eindruck wissenschaftlichen Fortschritts. Tatsächlich aber wird die Geschichte selbst verändert. Denn zur Zeit Liebig's gab es noch kein Pasteursches Ferment. Nachdem Pasteur sein Ferment allerdings „entdeckt“ hatte, verortete er es auch schon in den Laborgeräten Liebig's, um dessen Versuche im nachhinein umzudeuten und sein Ferment auch innerhalb der Geschichte zu stabilisieren. Damit machte Pasteur sein Ferment zum „Substrat der unwissentlichen Handlungen anderer“.<sup>210</sup> Latour zeigt, wie sich damit Geschichte gleichsam sedimentiert. Einerseits schreitet die Zeit zwar weiter, doch mit jedem veränderten Blick zurück verändert sich auch die Vergangenheit und zwar insofern, dass sie die Gegenwart legitimiert und kausal erklärt. So hat nach Latour das Jahr 1864 nur die Urzeugung als Erklärung für die Prozesse der Milchsäuregärung gehabt. Das Jahr 1864 im Jahr 1867 gesehen, besaß keine reale Urzeugung mehr, sondern Fermente und den Fehlglauben an die Urzeugungstheorie. Das Jahr 1864 im Jahr 1998 gesehen, besteht hingegen aus Enzymologie, Präbiotik und Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts.<sup>211</sup>

Nur durch diese Institutionalisierungen von Akteuren können wir gewährleisten, dass sinnvolles Handeln überhaupt für uns möglich wird, denn wir brauchen eine Welt, die sich annähernd gut antizipieren lässt, um Erkenntnismöglichkeiten, Handlungsoptionen und Identifizierungen zu gewährleisten. Insofern zeigt sich, dass Naturwissenschaft als geschichtenerzählende und damit polydirektionale kommunikative Praxis ebensolche Funktionen übernimmt, wie es die geschichtenerzählende Praxis in Mythen tut, wenn auch mit anderen Methoden, Regeln und Verfahrensweisen. Allerdings muss jeder Versuch, Akteure absolut zu institutionalisieren und damit zu stabilisieren, weit über das Ziel dieser Funktionen hinauschießen. Die Zuordnung der Adverbien „niemals, nirgends, immer, überall“<sup>212</sup>, mit denen der moderne Positivismus und Realismus arbeitet, würgt nicht nur die Dynamik der Akteure ab. Eine absolute Institutionalisierung der Welt (im Singular) bedeutet auch gleichzeitig den Aufbau von Zentren der Macht. Ein einzelner Weltbezug wird damit über alle anderen möglichen Weltbezüge erhoben, seine Kategorien werden zum Maßstab der Beurteilung aller anderen Weltbezüge

---

<sup>210</sup> Latour, 2002, S.209

<sup>211</sup> Latour, 2002, S.207 vgl. Abbildung 5.2

<sup>212</sup> Latour, 2002, S.189

und ihrer Kategorien. Macht, Herrschaft und Deutungshoheiten werden einseitig verteilt.<sup>213</sup> Was Horkheimer und Adorno den totalen Verblendungszusammenhang des Mythos genannt hatten, der auch in der Aufklärung zu finden sei, ist mitnichten mythisch! Totalität ist vielmehr die Tendenz eines *jeden* Weltdeutungssystems, die teilweise notwendige Institutionalisierung der Akteure einer Welt zu übertreiben, ihre Grenzen so scharf zu ziehen, dass Dynamik und Offenheit unmöglich werden. In dieser totalitären Praxis des Einfrierens von Amorphizität sowohl der Akteure und ihrer Netze/Welten als auch der Weltbezüge, liegt das fundamentale Risiko von dem, was wir in abendländischer Tradition den Mythos als auch die Naturwissenschaft/Aufklärung genannt haben. Wenn Horkheimer und Adorno davor warnen, die Dialektik nicht zum Abschluss zu bringen, dann warnen sie genau vor dieser Gefahr des absoluten Abschließen-, Einordnen- und Begrenzenwollens. Nur tun sie dies vor dem Hintergrund einer Welt, die tatsächlich dualistisch aufgebaut ist, während Latour auf die Vielfältigkeit der Positionen der beteiligten Akteure und die Beziehungsnetzwerke unter diesen verweist. Im Kapitel über die *Dialektik der Aufklärung* habe ich eine kommunikative Praxis als polydirektionalen Austausch mit der Natur gefordert, um über das bloße „Eingedenken der Natur im Subjekt“<sup>214</sup> hinaus zu gelangen. Latour zeigt u.a. mit Pasteurs Forschungsbericht, wie sich wissenschaftliche Arbeit dieserart deuten lässt. Das Milchsäureferment, Pasteur, die Laborgeräte und die Akademiemitglieder sind nur einige Akteure, die sich im genannten Beispiel an diesem Austausch mit ungleich verteilten Befugnissen beteiligen, um neuen Akteuren und Bedeutungen Geltung zu verschaffen. Im Grunde genommen haben wir diesen Austausch, das Abgleichen von Erfahrung mit der Natur in einer kommunikativen Praxis also schon immer praktiziert. Nur haben wir diese Praxis verleugnet, während wir sie ausführten und den Subjekten allein die dabei erzielten Erfolge zugeschrieben. Das dadurch entstandene Machtgefälle ist, wenn ins Extrem getrieben, die Basis totalitärer und absoluter Herrschaftsansprüche

---

<sup>213</sup> Der Begriff der Institution ist hier viel weiter gefasst als der herkömmliche, mit dem vor allem gesellschaftliche Institutionen bezeichnet werden, wie Behörden, Ämter, die Ehe, der Staat usw. Die Problematik von Institutionen ist allerdings eine generelle. In dem bekannten Streitgespräch zwischen Gehlen und Adorno, hatte Gehlen für starke Institutionen argumentiert, ohne die die Menschen überfordert seien, während Adorno verlangte, die Menschen müssen ohne die Hilfe von Institutionen und somit mündig und autonom ihr Leben bestreiten. Ich denke, dass sowohl Adorno als auch Gehlen absolute Standpunkte innerhalb eines ständig statt findenden Aushandlungsprozesses vertreten, in dem Stabilität und Ausmaß der Zuständigkeit von Institutionen jeweils neu konkretisiert werden. Erst dieser Aushandlungsprozess verhindert Totalität, nicht der absolute Verzicht auf Institutionen generell, der selbst eine totale Position kennzeichnet. Vgl. Adornos Radio-Streitgespräch mit Arnold Gehlen, Grenz, 1974.

<sup>214</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.47

über alles was als Objekt identifiziert wird, sei dies die äußere Natur, die innere Natur, oder Menschen anderer Hautfarbe, anderen Geschlechts, anderer Religion etc. Es geht also nicht darum, bewährte Praktiken (z.B. der Naturwissenschaften) zu verwerfen, sondern sich ihrer Mechanismen bewusst zu werden und sich dieser Praktiken und aller daran beteiligten Akteure zu erinnern, anstatt einer Natur, wie es Horkheimer und Adorno fordern. Denn wir können schon jetzt sehen, dass der Begriff Natur ebenfalls einer Evaluation bedarf. Bleiben wir dabei, von Akteuren anstatt von Subjekten und Objekten zu sprechen, müssen wir den Begriff Natur als Begriff dualistischer Weltbezüge ebenfalls fallen lassen. Wir kommunizieren daher aus dem Blickpunkt der Akteur-Netzwerk Theorien auch nicht mit der Natur, sondern mit anderen Akteuren, die an unserer Welt teilhaben. Totalitarismus, Fundamentalismus und Absolutismus als Risiken von Weltbezügen sind dann dadurch zu vermeiden, dass wir uns der Akteure, der Praktiken, mit denen die Akteure in Welten verbunden sind und der durch diese Praktiken ausgrenzten Performanzen erinnern.

## II.2.2. Donna Haraway – situierte Geschichten erzählen

Dass die heutige Naturwissenschaft zunehmend einer totalisierenden Tendenz verfällt, die schon in ihren ontologischen Grundprämissen verankert ist, ist der Ausgangspunkt der kritischen Wissenschaftstheorie Donna Haraways. Während Latour vor allem verstehen möchte, wie Wissenschaft intern funktioniert und somit die Paradoxe der Moderne entlarven möchte, geht es ihr vorrangig darum, eine demokratischere Wissenschaft zu ermöglichen.<sup>215</sup> Sie stellt die Verantwortung der Wissenschaft in den Vordergrund, wenn diese die Konstruktion der Grenzen von Akteuren betreibt.<sup>216</sup> und plädiert dafür, Aussagen über die Welt und übereinander an einem neuen Bedürfnis nach Gerechtigkeit auszurichten.<sup>217</sup> Im dualistischen Weltbezug westlicher Tradition sieht sie „Logiken und Praktiken der Herrschaft über Frauen, farbige Menschen, Natur, ArbeiterInnen, Tiere – kurz, der Herrschaft über all jene, die als Andere konstituiert werden“.<sup>218</sup> Wenn wir daher die Frage danach stellen, wie wir perspektivisch mit den Risiken von Naturwissenschaften aber auch

---

<sup>215</sup> Haraway, 1997, S.15

<sup>216</sup> Haraway, 1995a, S.35

<sup>217</sup> Haraway, 1997, S.267

<sup>218</sup> Haraway, 1995a, S.67

von Mythen umgehen wollen, und woran wir die Risiken erkennen können, hilft Haraways Blick, der Politik und Wissenschaft in der gleichen Praxis verbunden sieht.

Durch ihre Arbeit als Primatologin wie über ihre wissenschaftstheoretischen und -soziologischen Untersuchungen hat sie sich der Frage nach dem Standpunkt der Wissenschaft gestellt, von dem aus objektive<sup>219</sup> Aussagen über die Wirklichkeit getroffen werden können, bzw. die Welt gemessen werden kann. So hat sie z.B. in Untersuchungen über die Forschung am Immunsystem oder über die unterschiedlichen ForscherInnenperspektiven innerhalb der Primatologie herausgearbeitet, welchen Einfluss kulturelle und technische Prämissen auf Forschungsergebnisse haben. Sie zeigt in ihrem Aufsatz *Im Streit um die Natur der Primaten*<sup>220</sup>, wie gesellschaftliche und technische Konzepte von PrimatologInnen gleichermaßen den Forschungsrahmen sowie die Interpretation von Feldforschungen beeinflussen, und wie andererseits die so gewonnenen Ergebnisse wieder soziale Kategorien und Konzepte für menschliche Gesellschaften prägen:

„Es drängt sich der Verdacht auf, dass im Herzen der Dinge vielschichtige Geschichten liegen, wenn zeitgenössische PrimatologInnen – ohne notwendigerweise über menschliche Primaten zu sprechen – ernsthaft von Harems reden müssen, von der Doppel-Karriere der Mütter (*dual career mothering*), von sozialer Nachrichtenübermittlung als kybernetischem Kommunikationskontrollsystem, Herdenübernahme und Kindstötung, rapidem sozialen Wandel, von Zeit-Energie-Budgets, Reproduktionsstrategien und genetischen Investitionen, von Interessenkonflikten und Kosten-Nutzen-Analysen, Natur und Häufigkeit des Orgasmus bei nicht-menschlichen weiblichen Lebewesen, weiblicher Sexualwahl, männlicher Vorherrschaft und Führung, von sozialen Rollen und Arbeitsteilung.“<sup>221</sup>

Das unter diesen Begriffen analysierte Verhalten nichtmenschlicher Primaten liefert reziprok Argumente in sozialen Debatten. Haraway beschreibt, wie in den dreißiger Jahren die sexuelle Physiologie der Primaten zu Rate gezogen wurde, um Hinweise für Therapien menschlichen „Fehlverhaltens“ wie Streiks und Ehescheidungen zu finden. Später wurde nach Primatenmodellen für menschliche Depressionen gesucht, die sich darin erschöpften, Psychosen bei Affen herbeizu-

---

<sup>219</sup> Der Begriff objektiv ist hier in einer seiner Metabedeutungen verwendet und bezeichnet die Eigenschaften einer wissenschaftlichen Aussage nachprüfbar und wahr zu sein. Die Kriterien für Nachprüfbarkeit und Anspruch auf Wahrheit richten sich in dualistischen Ontologien auf die Möglichkeit eines neutralen Beobachterstandpunktes, von dem aus die Objekte ohne subjektive Einfärbung betrachtet werden können. Eigentlich müsste an dieser Stelle ein Platzhalter verwendet werden, da ein analoger Begriff innerhalb der Akteur-Netzwerk Theorien noch gefunden werden muss. Der Begriff „situiert“ könnte diese Rolle jedoch übernehmen.

<sup>220</sup> Haraway, 1995a, S.123-159

<sup>221</sup> Haraway, 1995a, S.125

führen. Die Psychiatrie interessierte sich für die „gestressten, möglicherweise schwarzen, männlichen, menschlichen Primaten in den in Aufruhr befindlichen Städten der sechziger Jahre“ und zur Zeit des Vietnamkriegs wurde über die Angeborenheit der kooperativen bzw. kriegerischen Natur des Menschen anhand von Primatenmodellen diskutiert.<sup>222</sup> Wiederum später lieferte die Primatenforschung Argumente in den Diskussionen um „häusliche Gewalt, Abtreibung, politische reproduktive Freiheiten und Beschränkungen, gesellschaftliche Pathologien und sozialen Stress sowie soziobiologische Auseinandersetzungen über die Vererbung menschlichen Sozialverhaltens einschließlich der Geschlechterrollen“.<sup>223</sup>

Haraway zieht aus ihren Untersuchungen dieser Forschungspraktiken den Schluss, dass es einen absoluten Standpunkt wissenschaftlicher Forschung nicht geben kann, sondern dass sich Wissen vielmehr auf der Basis historisch gewachsener Praktiken in Interaktion zwischen ForscherIn, Erforschtem und dem jeweiligen komplexen (gesellschaftlichen, technologischen, psychologischen etc.) Kontext, in den beide eingebunden sind, verkörpert. Dabei entsteht situiertes Wissen, das sie als einzig verlässliches identifiziert, also Wissen, das jeweils nur innerhalb seines Kontextes und seiner Perspektive „objektiv“ sein kann. Haraway schreibt: „Ich argumentiere für Politiken und Epistemologien der Lokalisierung, Positionierung und Situierung, bei denen Partialität und nicht Universalität die Bedingung dafür ist, rationale Ansprüche auf Wissen vernehmbar anzumelden“.<sup>224</sup> Wissen, welches seine Verortung nicht offen legt und damit versucht, einen Standpunkt für sich in Anspruch zu nehmen, der außerhalb der Geschichte, und damit auch der Geschichten, in die das Wissen eingebunden ist, liegt, ist Haraway zufolge „wahrhaft phantastisch, verzerrt und deshalb irrational“.<sup>225</sup> Dieser „göttliche Trick“, unmarkierte Standpunkte für Wissen in Anspruch nehmen zu wollen, ist für Haraway eine verantwortungslose Praxis insofern, da auf diese Weise versucht wird, sich der Rechenschaft zu entziehen.<sup>226</sup> Die Situierung und Positionierung von Wissen dagegen „impliziert Verantwortlichkeit für die Praktiken, die uns Macht verleihen“.<sup>227</sup> Wenn Wissen dieserart in den jeweiligen Kontext, die Geschichten, die das Wissen mitkonstituieren, eingebunden wird, dann wird nach Haraway anerkannt,

---

<sup>222</sup> Haraway, 1995a, S.127f

<sup>223</sup> Haraway, 1995a, S.138

<sup>224</sup> Haraway, 1995a, S.89

<sup>225</sup> Haraway, 1995a, S.87

<sup>226</sup> Haraway, 1995a, S.83

<sup>227</sup> Haraway, 1995a, S.87



was Wissen schon immer auch war, nämlich Politik und Ethik. Nur wer bereit ist, seine politischen und ethischen Entscheidungen offen zu legen, auf deren Basis die ontologischen Prämissen gesetzt wurden, die wiederum als Grundlage für Geltungsansprüche von Wissen fungieren, wird der von Haraway geforderten Verantwortung gerecht. Eine solche Öffnung widersteht einer Politik der Abgeschlossenheit und Endgültigkeit. Wer seine Situierung offen legt, macht sich zwar verwundbar, doch diese Verwundbarkeit ist notwendig, um einen demokratischen Prozess über die Geltungsansprüche von Wissen zu ermöglichen.<sup>228</sup> Haraways Konzept situierten Wissens versucht somit Wissenschaft als Dialog zu konzipieren, in dem alle Beteiligten ihre jeweils partialen und begrenzten Stimmen einbringen, während sie an der bisherigen Wissenschaft kritisiert, dass diese nach einem Okkupationsmodell arbeitet, innerhalb dessen die Beteiligten versuchen, ohne Mandat für alle gleichermaßen sprechen zu können.

Nehmen wir die Situierung von Wissen ernst, müssen wir auch die Geschichten, die dieses Wissen mitkonstituieren ernst nehmen. Geschichten werden aber nicht einfach erfunden. Sie sind als Träger von Bedeutung, ebenso wie Wissen situiert und damit von vielfältigen Faktoren beeinflusst. Neutrale Versuchsanordnungen werden damit zur Unmöglichkeit.<sup>229</sup> Daher spielen neben den ForscherInnen auch die Apparate, Umstände, Laborsituationen und die Wissensobjekte<sup>230</sup> selbst eine Rolle im Prozess der Wissensgenerierung. All diesen beteiligten Akteuren schreibt Haraway eine eigene Generativität zu: „Situierendes Wissen erfordert, dass das Wissensobjekt als Akteur und Agent vorgestellt wird und nicht als Leinwand oder

---

<sup>228</sup> Haraway, 1995a, S.90

<sup>229</sup> Da ich an dieser Stelle von Geschichten spreche, bietet es sich an auf einen kürzlich erschienenen norwegischen Film „Kitchen Stories“ (Kitchen Stories, 2003) hinzuweisen. In der Geschichte versucht ein Institut für Haushaltsforschung das Verhalten von Junggesellen in ihrer Küche positivistisch zu erforschen. Dazu sitzt ein Beobachter auf einem Hochsitz in der Küche und notiert jede Handlung des beobachteten Junggesellen. Jeder Kontakt zwischen Beobachter und Junggeselle ist dabei strengstens untersagt, um die Objektivität der Untersuchung zu gewährleisten. Doch natürlich verändert die Beobachtungssituation das Verhalten des Junggesellen in seiner Küche und es dauert nicht lange, bis auch das Schweigen zwischen den beiden bricht. Die neutrale Forschungssituation ist von Anfang an eine Unmöglichkeit und lässt sich nicht aufrecht erhalten, weil die beiden Menschen zwangsläufig Teil einer neuen gemeinsamen Geschichte werden, die Beobachter und Junggeselle gleichermaßen verändert. Es zeigt sich zudem, dass der Beobachter, nachdem das Schweigen einmal gebrochen ist, durch den Dialog weit mehr über das Verhalten des Junggesellen in seiner Küche erfährt als durch die „neutrale“ Beobachtung, auch wenn sich natürlich das Verhalten durch den Kontakt der beiden verändert. Dass dies nicht nur bei soziologischen Untersuchungen so ist, sondern auch innerhalb der sogenannten harten Wissenschaften, zeigt die Heisenbergsche Unschärferelation deutlich.

<sup>230</sup> Als Wissensobjekt beschreibt Haraway dasjenige, auf das sich Forschung bezieht und über das Wissenschaft Aufschluss zu gewinnen hofft. Dass diese Bezeichnung unglücklich ist, wird nach dem vorigen Kapitel über Latour ersichtlich. Denn natürlich ist das Wissensobjekt selbst als Akteur am Forschungsprozess beteiligt. Man könnte das Wissensobjekt daher als denjenigen Akteur bezeichnen, der im Zentrum der jeweiligen Forschung steht.

Grundlage oder Ressource und schließlich niemals als Knecht eines Herrn, der durch seine einzigartige Handlungsfähigkeit und Urheberschaft von „objektivem“ Wissen die Dialektik abschließt“.<sup>231</sup> Aus dem netzwerkartigen Zusammenspiel dieser Akteure formen sich Knotenpunkte von Bedeutung und Körpern, die sich aus materiellen und kulturellen Schichten gleichermaßen zusammen setzen. Erst diese aus einem Interaktionsprozess der ungleich beteiligten Akteure entstandenen Knotenpunkte können als Wissen verstanden werden. Wissen wird damit zu einem „verdichteten Knoten in einem antagonistischen Machtfeld“.<sup>232</sup>

Für Haraway stehen dabei nicht die Akteure selbst zur Disposition. Die Frage ist z.B. nicht, ob es Primaten gibt oder nicht, ob sie real oder konstruiert sind, oder ob sie ein Abbild einer ewigen Affenidee sind, sondern vielmehr, was wir unter einem Primaten verstehen wollen, mit welchen Kompetenzen (Latour) Primaten ausgestattet sind und wie wir unser gemeinsames Leben organisieren, ob z.B. nicht-menschliche Primaten als Modelle für menschliche Primaten gelten dürfen und wenn ja, unter welchen Bedingungen. Das Verständnis für diese Fragen entsteht aber weder durch objektive Forschung der Wissenschaftler, also durch ein Erkennen, was faktisch ist, noch durch soziale Konstruktion, sondern in Interaktion zwischen ForscherInnen, PrimatInnen, gesellschaftlichen Diskursen etc. Haraway richtet daher ihren Blick auf die Grenzen der jeweiligen Wissensobjekte. Sie schreibt: „Ihre *Grenzen* (nicht die Objekte/Akteure als solche – JR) materialisieren sich in sozialer Interaktion. [...] Aber Grenzen verschieben sich von selbst, Grenzen sind äußerst durchtrieben. Was Grenzen provisorisch beinhalten, bleibt generativ und fruchtbar in bezug auf Bedeutungen und Körper. Grenzen ziehen (sichten) ist eine riskante Praktik“.<sup>233</sup>

Eine solche Konzeption von Wissenschaft bleibt nicht folgenlos, denn die Bedeutungen, die sie generiert, sind stets unscharf in dem Maße, wie die Grenzen der Wissensobjekte unscharf bleiben. Bisher galt dies als unsaubere Wissenschaft, als subjektive Unschärfen, die dadurch entstanden, dass es Forschern nicht gelang, Meinung und Fakten voneinander zu trennen. Ich habe im Kapitel über die Naturwissenschaft Kuhn zitiert, der den erkenntnistheoretischen Standpunkt, dass sinnliche Erfahrung fixierbar und neutral sei, sowie dass Theorien menschliche

---

<sup>231</sup> Haraway, 1995a, S.93

<sup>232</sup> Haraway, 1995a, S.75

<sup>233</sup> Haraway, 1995a, S.96

Interpretationen gegebener Daten seien, als nicht mehr haltbar beurteilte. Demzufolge bezeichnete er alle Versuche, eine neue neutrale Beobachtungssprache zu finden, mangels ausgereifter erkenntnistheoretischer Alternativen als hoffnungslos. Die Aktor-Netzwerk Theorien sind eine solche erkenntnistheoretische Alternative, doch sie funktionieren nur deshalb als Alternative, weil sie gerade nicht versuchen, eine neutrale Beobachtungssprache zu finden. So zeigt Haraway, dass dies per se nicht möglich ist und dass das Problem genau in dem Anspruch liegt, objektives Wissen erlangen zu wollen. Die Interessen, Machtansprüche und ontologischen Setzungen werden durch den Anspruch auf neutrales, objektives Wissen verleugnet, obwohl sie gerade in diesem Anspruch besonders stark zu Tage treten. Statt dessen sieht Haraway gerade in den Grenzziehungsversuchen und den dabei entstehenden Unschärfen Chancen auf vielfältige und offene Kommunikation darüber, wie unsere Welten beschaffen sein sollen. Nur weil die Grenzen flexibel und verhandelbar sind, sind verschiedene Handlungsoptionen wählbar, während Ontologien, die autonome, selbstidentische Subjekte und eindeutig identifizierbare Objekte proklamieren, Handlungsmöglichkeiten verbauen. Unter den Prämissen dieser Ontologien gibt es trotz der verbrieften Freiheit für die Subjekte nur eine einzige Möglichkeit, wahres Wissen von der Welt zu erlangen und folglich auch nur eine Möglichkeit, richtig in der Welt zu leben. So konstatiert Haraway:

„Wir wollen keine Repräsentation der Welt durch eine Theorie unschuldiger Mächte, in der Sprache wie Körper der Glückseligkeit organischer Symbiose verfallen. (...) Was wir aber dringend brauchen, ist ein Netzwerk erdumspannender Verbindungen, das die Fähigkeit einschließt, zwischen sehr verschiedenen – und nach Macht differenzierten – Gemeinschaften Wissen zumindest teilweise zu übersetzen. Wir brauchen die Erklärungskraft moderner kritischer Theorien in der Frage, wie Bedeutungen und Körper hergestellt werden, nicht um Bedeutungen und Körper zu leugnen, sondern um in Bedeutungen und Körpern zu leben, die eine Chance auf eine Zukunft haben.“<sup>234</sup>

Als Metapher dafür, wie die Akteure vorgestellt werden können, deren Grenzen wandelbar und offen sind, schlägt Haraway den Begriff der Diffraktion, der Beugung des Lichts vor.<sup>235</sup> Er ist eine Metapher dafür, wie sich Körper und Bedeutungen unaufhörlich innerhalb ihres Netzes verschieben und somit immer neue vielfältige Möglichkeiten eröffnen, ohne jedoch vollständig aus ihren materiellen und gesellschaftlichen Kontexten herauszufallen. Erst diese Diffraktion, so Haraway,

---

<sup>234</sup> Haraway, 1995a, S.79

<sup>235</sup> Haraway, 1995b, S.140

ermöglicht Veränderungen in der Welt.<sup>236</sup> Durch Diffraktion kann Differenz erst entstehen, merken wir, wo wir Konventionen umgehen, Praktiken variieren, die essentialistische Matrix<sup>237</sup> verlassen können.

Betrachtet man den Prozess, bei dem nach Haraway und auch nach Latour Wissen generiert wird, wird offensichtlich, dass man sich sowohl dem Vorwurf der Konstruktion als auch dem eines positivistischen Realismus entzieht. Beide Vorwürfe basieren auf ontologischen Prämissen, die innerhalb der Aktor-Netzwerk Theorien überhaupt nicht greifen, da deren Kategorien dort nicht vorgesehen sind. So schreibt Haraway im Zusammenhang der Erforschung des Immunsystems:

„Wissenschaftliche Körper sind keine *ideologischen* Konstruktionen, sie verfügen im Gegenteil über eine je spezifische historische Besonderheit. Ihre je spezifische Eigenart und Wirksamkeit erfordern daher auch verschiedene Arten des Engagements und der Intervention. Mit dem Begriff des »materiell-semiotischen Akteurs« ist beabsichtigt, das Wissensobjekt als einen aktiven Teil des Apparats der körperlichen Produktion hervorzuheben, ohne jemals die unmittelbare Präsenz solcher Objekte zu unterstellen oder, was auf dasselbe hinauslief, eine von diesen ausgehende, entgeltige und eindeutige Determinierung dessen, was als objektives Wissen über einen biomedizinischen Körper zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt gelten kann.“<sup>238</sup>

Für Haraway gibt es daher auch keinen Anlass ontologische Unterschiede zwischen dem Mythischen, Organischen, Textuellen und Technologischen zu treffen. Für sie überwiegen die Überschneidungen dieser Bereiche die Gegensätze, die unter ihnen auszumachen sind.<sup>239</sup> Besonders deutlich wird dies daran, dass sie stärker noch als Bruno Latour wissenschaftliche Arbeit nicht nur mit Geschichtenerzählen vergleicht, sondern beides sogar unter bestimmten Vorzeichen gleichsetzt. „In den komplexen und grenzgängerischen Objekten an denen ich interessiert bin, implodieren die Dimensionen des Mythischen, Textuellen, Technischen, Politischen, Organischen und Ökonomischen. D.h. sie fallen ineinander und bilden einen Knoten außerordentlicher Dichte, der die Objekte selbst konstituiert. Geschichtenerzählen steht nicht im Gegensatz zur Materialität.“<sup>240</sup> Anhand der Forschungsarbeit Pasteurs sprach Latour davon, dass dieser eine Geschichte erfinden musste, in der das Ferment als Akteur auftreten konnte, in der es wie im Märchen oder Mythos

---

<sup>236</sup> Haraway, 1997, S.16

<sup>237</sup> vgl. Butler, 1991, S.21 zur heterosexuellen Matrix

<sup>238</sup> Haraway, 1995a, S 170f

<sup>239</sup> Haraway, 1995a, S.175

<sup>240</sup> Haraway, 1995b, S.141

Prüfungen zu bestehen hatte.<sup>241</sup> Später spricht er von der gemeinsamen Artikulation neuer Kompetenzen durch die an dem Forschungsprozess beteiligten Akteure. Und am Problem der rückwärtsgerichteten Verursachung in der Zeit haben wir gesehen, wie zukünftige Ereignisse die Vergangenheit neu schaffen und sedimenthaft überlagern. Einen ähnlichen Prozess habe ich am Anfang dieser Arbeit im Zusammenhang mit Mythen angesprochen, die in verschiedenen Versionen der gleichen Geschichte existieren und die somit neue Erfahrungen intern verarbeiten und damit zu einem Wandel des jeweiligen Mythos selbst führen. Dass Gott nicht gleich Jahwe ist, dass Jesus bei den Moslems nicht gleich Jesus bei den Christen ist, dass der Weltenbaum der Edda nicht der gleiche wie im Gilgamesh ist und schon gar nicht der Baum der Erkenntnis in der Genesis, ist somit das gleiche Phänomen, wie jenes, dass Einsteins Masse nicht Newtons Masse und Pasteurs Ferment nicht Liebig's Gärungsrückstand ist.

Donna Haraway expliziert ihre Gleichsetzung zwischen wissenschaftlicher Arbeit und dem Geschichtenerzählen unter anderem anhand ihrer schon erwähnten Untersuchung über die Forschungsarbeiten verschiedener PrimatologInnen. Sie schreibt: „Die wissenschaftliche Debatte über Affen, Menschenaffen und Menschen, d.h. über Primaten, ist ein sozialer Prozess, in dem Geschichten produziert werden – wichtige Geschichten, die allgemein anerkannte Bedeutungen konstituieren. Wissenschaft ist unser Mythos“.<sup>242</sup> Dabei rückt sie die gemeinsamen Strukturen von Mythen, wissenschaftlichen Geschichten und politischen Theorien in größtmögliche Nähe und betrachtet sie als verschiedene Ausprägungen geschichtenerzählender Praxis, die mit jeweils spezifischen Regeln und Metaphern beim Verfassen von Geschichten, der Generierung von Bedeutung arbeiten und die sich an historischen Bedingungen konkretisiert haben.<sup>243</sup>

Somit ist z.B. die Langurengeschichte, an der die von Haraway in ihrem Aufsatz *Im Streit um die Natur der Primaten* betrachteten ForscherInnen arbeiten, weder eine von den Languren unabhängige rein soziale Ideologie, noch würde die Forschung sich schrittweise durch verbesserte Methoden der Erkenntnis eines Ur-Affen nähern: „Vielmehr karikieren diese beiden Standpunkte die Produktion von Wissenschaft als Mythos, d.h. als ein Bedeutungen tragendes Wissen, das öffentlich

---

<sup>241</sup> Latour, 2002, S.148

<sup>242</sup> Haraway, 1995a, S.123

<sup>243</sup> Haraway, 1995a, S.125

anerkannt ist“.<sup>244</sup> Wissenschaft ist nach Haraway immer in die historisch spezifischen, gesellschaftlichen Verhältnisse eingebunden und schafft in Wechselwirkung mit diesen Bedeutung generierende Erzählmuster, die niemals unschuldig im Sinne neutraler, objektiver Forschung sein können.<sup>245</sup> Man könnte nun einwenden, dass mit der Primatologie ein Forschungsbereich gewählt ist, der aufgrund seines Forschungsgegenstands besonders eng mit sozialen Faktoren verknüpft ist. Doch auch mit den Diskursen der sogenannten harten Wissenschaften verhält es sich nicht anders. So zeigt Latour, dass der Versuch Joliot's, die erste künstliche Kernspaltung zu verursachen, nicht nur damit zu tun hatte, dass ein von einem Neutron beschossenes Uranatom beim Zerfall wiederum mehrere Neutronen freisetzt. Auch eine belgische Bergwerksgesellschaft im Oberen Katanga, eine norwegische Firma, die Deuterium produziert, Interessen nationaler Sicherheit verschiedener Nationen sowie deren Kriegsministerien, die Möglichkeit des Baus einer Atombombe als Gegeninteresse zur zivilen Nutzung der Kernenergie und die politische Lage zu Beginn des zweiten Weltkrieges, haben daran Teil, in welcher Form das Wissen über Kernspaltung generiert und institutionalisiert wurde.<sup>246</sup>

Für Haraway bedeutet Geschichtenerzählen somit keinesfalls ein vollkommen freies Erfinden. Dies ist gar nicht denkbar, sollen die Geschichten tatsächlich Bedeutung tragen. Statt dessen sieht sie jede Erzählgattung, als die sie Naturwissenschaften, Mythen und Politik identifiziert, eingebunden in Erzählmuster und Regeln, die für die jeweilige Gattung verbindlich sind und sich historisch konstituiert haben.<sup>247</sup> Dass dies bei mythischen Geschichtenerzählern der Fall war, habe ich ganz zu Anfang dieser Arbeit gezeigt. Geschichtenerzähler arbeiten immer auf der Grundlage der Metaphorik und Symbolsprache ihrer jeweiligen Kultur und harmonisieren und synchronisieren ihre Geschichten sowohl mit neuen persönlichen oder kulturellen Erfahrungen, als auch mit den Erwartungen, die die Hörer an sie richten. Die jeweils gefundenen Bedeutungen und Geschichten müssen von ihnen in kommunizierbare und erinnerbare Formen gebracht werden. Ich habe auch gezeigt, dass diese Arbeit vor allem als Begriffsarbeit zu verstehen ist. Ebenso müssen Wissenschaftler nach den Regeln, die in ihrer jeweiligen Disziplin als anerkannte wissenschaftliche Methoden gelten, neue Erfahrungen (meist Beobachtungen

---

<sup>244</sup> Haraway, 1995a, S.137

<sup>245</sup> Haraway, 1995a, S.156

<sup>246</sup> Latour, 2002, S.101f

<sup>247</sup> Haraway, 1995a, S.156

bestimmter Performanzen in Laboratorien) in die Begrifflichkeiten ihrer jeweiligen Disziplin übersetzen und dies gegenüber den anderen Mitgliedern ihrer scientific community glaubwürdig, und das bedeutet in der gleichen Begrifflichkeit bzw. Symbolsprache und nach spezifischen Glaubwürdigkeitsregeln ihrer Gemeinschaft kommunizieren. Wissenschaftler haben zwar zum Erinnern die Schrift zur Verfügung, aber auch für sie gilt, dass sie ihre Daten erinnerbar anordnen müssen.

Deswegen hält Haraway es auch für nötig, die jeweilige Umsetzung der geschichtenerzählenden Praktiken in den Vordergrund zu schieben und daran teilzuhaben anstatt sich darauf zu beschränken, ausschließlich Funktionen und Risiken dieser Praktiken von außen zu betrachten. Sie schreibt: „Es ist unverantwortlich, sich am sozialen Prozess der Produktion von Wissenschaft nicht zu beteiligen oder diesen zu ignorieren und sich lediglich um den Gebrauch (Funktionen – JR) oder Missbrauch (Risiken – JR) wissenschaftlicher Ergebnisse zu kümmern. (...) Als öffentlich anerkannter Mythos haben wissenschaftliche Geschichten einen zu großen Einfluss auf die Bedeutungen in unserem Leben“.<sup>248</sup> Wissenschaft wird dadurch keinesfalls relativiert. Im Gegenteil sieht Haraway in den Naturwissenschaften eine Erzählgattung, die gerade aufgrund ihrer historisch gewachsenen Regeln und Methoden eine Basis liefert, um mit der Welt verlässlich interagieren zu können.

Damit wird auch klar, warum es so wichtig ist, sich diese jeweiligen historischen Praktiken konkret anzusehen, wenn man ernsthaft die Frage nach Funktionen und Risiken stellt. Wollen wir diese, wie bisher, bloß an den Begriffen Mythos und Naturwissenschaft festmachen, die selbst schon Akteure ihrer eigenen Geschichte sind, beschränken wir uns von vornherein auf ein einziges Deutungsmuster, das nur eine beschränkte Auswahl an Optionen zulässt und damit die Intentionen einer solchen Untersuchung verschleiert bevor sie begonnen hat. Denn Funktionen und Risiken verbinden sich viel eher damit, welche Erzählpraktiken wir zulassen und nach welchen Regeln wir diesen erlauben Bedeutung zu schaffen. Wir müssen uns also immer auch die Fragen nach den Normen und Geltungsansprüchen stellen, nach denen Praktiken konstruiert werden und die wiederum durch diese Praktiken institutionalisiert werden. Die Frage von Macht und Herrschaft hängt damit zusammen, welche Deutungsmuster von Wirklichkeit öffentlich anerkannt

---

<sup>248</sup> Haraway, 1995a, S.157f

werden und welche nicht. Haraway konstatiert: „Power is about whose metaphors brings worlds together“.<sup>249</sup>

### II.2.3. Begriffsklärung

Ich denke, es ist deutlich geworden, dass Akteur-Netzwerk Theorien in vielerlei Hinsicht andere und ungewohnte Sichtweisen ermöglichen, die vor allem von den Weltbezügen, die mit starken dualistischen Ontologien arbeiten, abweichen. Im Schlusskapitel werde ich explizieren, welche Schlüsse daraus in Bezug auf methodische und inhaltliche Perspektiven zum Thema dieser Arbeit gezogen werden können. An dieser Stelle möchte ich jedoch noch einige Begriffe der Akteur-Netzwerk Theorien schärfen und weiterentwickeln, um dem Resümee mehr begriffliche Prägnanz zu verleihen und um einige mögliche Unklarheiten zu beseitigen.

An erster Stelle ist es wichtig, noch einmal die Begriffe kommunikative sowie geschichtenerzählende Praxis genau zu betrachten, die während dieser Arbeit vielfach gefallen sind. Wenn wir, wie es die Akteur-Netzwerk Theorien vorschlagen, von Akteuren anstatt von Subjekten und Objekten sprechen, dann ist damit gleichzeitig gesagt, dass alle Akteure, wenn auch mit unterschiedlichen Kompetenzen und Befugnissen, ihre jeweilige Welt mitkonstituieren. Zu Beginn dieser Arbeit habe ich gezeigt, dass das Geschichtenerzählen eine kommunikative Praxis ist, mit der kulturelle Werte und Normen transportiert werden, die gleichzeitig einem reziproken Schaffens- und Verstehensprozess zufließen. Diese Prozesse habe ich auf das Verhältnis zwischen Erzähler und Hörer bezogen. Es sollte nun klar sein, dass auch das jeweilige natürliche und kulturelle Umfeld an der Generierung von Wissen in Mythen beteiligt ist, ebenso, wie im Labor nicht nur Wissenschaftler und Wissensobjekt an der Generierung von Wissen teilhaben, sondern auch Laborgeräte, Versuchsanweisungen und methodische und inhaltliche Grundlagen, aus denen sich die Fragestellung für den jeweiligen Versuch erst ergeben hat. Nicht zufällig hat Kuhn deshalb auch von Wissenschaft als von einer Kommunikation mit der Natur gesprochen. Um deutlich zu machen, dass an dieser geschichtenerzählenden Praxis nicht nur die Erzähler beteiligt sind und auch nicht nur Erzähler und Hörer, sondern

---

<sup>249</sup> Haraway, 1997, S.39



vielfältige Akteure, habe ich von polydirektionaler Kommunikation gesprochen. Geschichtenerzählen und polydirektionale Kommunikation lassen sich also nebeneinander verwenden. Einen Unterschied, den man jedoch treffen kann und der möglicherweise aufschlussreiche Differenzierungen ermöglicht, ist der, dass sich Kommunikation auf das aktuelle Dazwischen bezieht, also auf das, was jetzt oder zu einem gegebenen Zeitpunkt zwischen beteiligten Akteuren geschieht, während sich das Geschichtenerzählen stärker auf die Pole, also auf die beteiligten Akteure selbst bezieht und die Veränderung der Kommunikation über Zeit, also die Geschichte betrifft. Ich möchte außerdem noch einmal deutlich machen, dass es weder zur Kommunikation noch zum Geschichtenerzählen der Sprache bedarf! Jedes symbolische System, ja jede Kompetenz eines Akteurs, die einen anderen Akteur betrifft, ist eine Kommunikationsform, die Bedeutungen und damit Geschichten ermöglicht.

Mir scheint es des weiteren notwendig, noch einmal den Begriff des Akteurs zu betrachten. Er ließe sich mit Handelnder übersetzen, worin sich das Problem akut zeigt, denn handeln können dualistischen Auffassungen zufolge nur Subjekte. Tiere hingegen reagieren dieser Auffassung zufolge nur auf äußere Einflüsse und allen anderen Dingen der Welt eigene Handlungen zuzusprechen, wäre wohl kaum konsensfähig. Aus diesem Grund spricht Latour bei nichtmenschlichen Wesen von Aktanten<sup>250</sup> bzw. bezeichnet Aktant als semiotischen Begriff, der gleichzeitig Menschen und nicht-menschliche Wesen umfasst<sup>251</sup>. Haraway sieht dieses Problem ebenfalls und schreibt: „Aktoren und Akteure handeln; sie verursachen Handlungen; alles wirkliche Handeln geht auf sie zurück. (...) Aktanten sind da ein bisschen besser; denn bei ihnen zumindest handelt es sich um Kollektive für eine semiotische Handlungsfunktion in einer Narration“.<sup>252</sup> Im Abschnitt II.2.1. habe ich beschrieben, wie Latour über die Begriffe Hybrid und Quasi-Objekt zu dem Begriff des Akteurs gekommen ist und habe an den ersten beiden Begriffen kritisiert, dass sie sich noch innerhalb einer dualistischen Taxonomie bewegen. Dieses Problem haben wir, wenn auch in abgeschwächter Form, auch noch mit dem Begriff des Akteurs. Ich habe an mehreren Stellen dieser Arbeit bewusst von der Teilhabe der Akteure gesprochen, wenn ihre eigene Aktivität innerhalb bedeutungserzeugender Praktiken und ihre spezifische Generativität bei der Erzeugung von Wissen bezeichnet werden sollte.

---

<sup>250</sup> Latour, 2002, S.372

<sup>251</sup> Latour, 2001, S.285

<sup>252</sup> Haraway, 1995b, S.142

Dem folgend, möchte ich den Begriff des Akteurs durch den des Partizipateurs, des Teilhabers ersetzen. Er hat den Vorteil, dass er weder mit Aktivität noch mit Passivität konnotiert ist, sondern beides beinhalten kann und trotzdem als konstitutiv für eine Situation betrachtet werden muss. Partizipateure verknüpfen sich durch Partizipien. Wir brauchen somit auch linguistisch eine Aussage nicht mehr durch die Glieder Subjekt – Partizip – Objekt zu beschreiben, sondern durch Partizipateur – Partizip – Partizipateur, wobei gilt: Allen Partizipateuren ist gemeinsam, dass sie an einer Situation, einer Geschichte teilhaben. Dabei kann jedoch jeder Partizipateur seine jeweils spezifischen Kompetenzen einbringen. Der Begriff des Partizipateurs lenkt weiterhin die Aufmerksamkeit von den Polen ab, die bisher als Objekte und Subjekte definiert wurden auf das, woran die Teilhabe stattfindet, d.h. auf das Partizip und somit auf die Bedeutung erzeugenden Praktiken, auf die Netze und Welten, an denen Partizipateure mit ihren jeweiligen Kompetenzen teilhaben. Dadurch erhalten wir einen Blickwinkel, der sich dem Bohrs nähert, nach dem Relationen und nicht Substanzen Realität konstituieren. Wir können auch sagen, dass der Begriff des Partizipateurs die logische Konsequenz ist, wenn man von Entitäten als Versammlungen von Kompetenzen spricht, wie Latour es tut. Denn tatsächlich bestimmen die Kompetenzen, bzw. wenn noch nicht als Substanz versammelt, die Performanzen die Art und Weise der Teilhabe an gemeinsamen Bedeutung tragenden Geschichten.

Drittens gilt es noch eine letzte wichtige Frage zu klären, und die betrifft unsere Vorstellung von Realität oder Wirklichkeit in Aktor-Netzwerk Theorien. Sie betrifft damit auch eine Vorstellung, die ich noch nicht ausdrücklich thematisiert habe, nämlich die, ob wir uns mit unseren Erkenntnis ermöglichenden Praktiken immer weiter der Realität nähern. Bisher habe ich die Vorstellung einer absoluten Realität immer mehr aufgeweicht. So habe ich gezeigt, dass die von Schneider proklamierte Realität, der sich die Naturwissenschaft immer weiter kumulativ nähert, fundamentale erkenntnistheoretische Probleme mit sich bringt, die ich anhand der naturwissenschaftlichen Methoden, mit denen sich dieser Realität genähert werden soll, erörtert habe. Wir haben im Streit zwischen Einstein und Bohr gesehen, dass sich die Realität durch Eigenschaften tragende Substanzen ebenso beschreiben lässt, wie durch die Relationen der Substanzen untereinander. Mit Latour habe ich gezeigt, dass sich ein Partizipateur wie das Milchsäureferment als Ensemble von Performanzen beschreiben lässt, die durch einen Eigennamen versammelt werden und sich durch diese Versammlung erst als Kompetenzen einer Substanz identifizieren lassen.

Wir sehen also, dass sich gerade in Aktor-Netzwerk Theorien die Vorstellung einer an Substanzen gebundenen Realität auflöst. Andererseits ist gerade in den Diskursen um Gender und Sex, an denen sich auch Donna Haraway beteiligt, beständig sowohl von sozialer Konstruktion als auch von Materialität die Rede, womit ausgedrückt sein soll, dass es neben dem sozialen auch noch eine andere, materielle Wirklichkeit gibt, die sich in meiner Arbeit meist unter dem Begriff Natur verborgen hat.<sup>253</sup> Ich sehe diesen Diskurs indes als einen ersten Schritt, der, über die Anerkennung der Materialität bei der Konstitution von Wirklichkeit, zu Modellen wie den Aktor-Netzwerk Theorien führt, bei denen sich die Begriffe der materiellen und der sozialen Konstruktion zugunsten einer kollektiven Konstruktion auflösen. Weiterhin habe ich bei zwei zitierten Aussagen innerhalb dieser Arbeit Gedankenhäkchen gesetzt: Zum einen war bei Kuhn offengeblieben, ob es Wissenschaftlern innerhalb verschiedener Paradigmen möglich ist, vom gleichen Punkt aus in die gleiche Richtung zu schauen und, so Kuhn, aufgrund ihrer verschiedenen Paradigmen Verschiedenes sehen würden. Zum anderen wollte ich auf Hübners Bild vom immergleichen Teppich zurückkommen, auf den verschiedene Betrachter verschiedene Koordinatensysteme anlegen, um die Struktur des Teppichs zu begreifen – beides Bilder, die versuchen zu ergründen, wie das Verhältnis von konkreter Erfahrung und Realität beschaffen ist. Weiterhin ist die Frage, ob wir uns der Realität mit unserer Erkenntnis immer weiter annähern, auch eine Frage, ob letztlich kumulative Wissenschaft möglich ist und ob genereller Fortschritt möglich ist. Ich möchte daher eine Metapher vorschlagen, mit der sich das Verhältnis von Erfahrung und Realität, wie es die Aktor-Netzwerk Theorien letztendlich implizieren, anschaulich machen lässt. Wie bei Metaphern üblich, soll damit keinesfalls gesagt sein, dass die Welt so ist, wie ich sie jetzt beschreibe, sondern dass sie sich über das Bild der Metapher anschaulich begreifen lässt.

Hübners Annahme der Welt als eines gewebten Teppichs, dessen Fäden immer gleich bleiben und in gleichen Verhältnissen zueinander stehen, nur eben nicht als solche, sondern immer nur durch Koordinatensysteme betrachtet werden können, ist ein weiterer Versuch, eine immer gleiche absolute Realität oder Wirklichkeit zu erhalten, die der Welt, wie sie uns entgegentritt, zugrunde liegt, nachdem selbst Zeit und Raum durch Einsteins Theorie relativiert worden sind. Für die Annahme, dass die Fäden, und damit ist bei Hübner eine naturgesetzliche Ordnung

---

<sup>253</sup> vgl. Butler, 1995 und Haraway, 1995a, S. 9f

der Welt gemeint, immer gleich bleiben, gibt es keine Beweise. Wir haben es hier einmal wieder mit einer ontologischen Grundannahme zu tun. Eine Metapher wie die vom Teppich versucht ein letztes, wenn auch empirisch nicht zugängliches Stück Ewigkeit, Absolutheit und Totalität, also eine „Realität an sich“ zu beschwören. Der Tenor lautet: Selbst wenn alle empirische Erfahrung relativ ist, wenn jeder Weltbezug auf nicht zu beweisenden ontologischen Prämissen basiert, wenn wir keine Möglichkeit haben, eine *einzig gemeinsame Welt* zu beweisen, dann lasst uns wenigstens annehmen und so tun, als ob es sie trotzdem gibt. Natürlich verbirgt sich dahinter der Wunsch vielleicht doch, z.B. durch eine Transzendentalphilosophie, einen materiellen oder ideellen Urgrund der Welt zu ergründen und sich auf diesen berufen zu können. Eine solche Selbstüberzeugungsarbeit sollten wir jedoch in Zukunft vermeiden. Schließlich haben wir weltanschauliche Risiken gerade in diesen über die Empirie hinausgehenden Stabilisierungsversuchen von Eine-Welt Theorien ausgemacht. Ich suche statt dessen nach einer Metapher, die nicht dem Anspruch folgt, dass die Welt eine einzige gemeinsame sein muss (aber sein könnte), sondern viel wahrscheinlicher, und aus Vorsorge gegen dominierende Tendenzen verabsolutierender Eine-Welt-Theorien, viele verschiedene Welten sein kann. Dies ist aber nur dann möglich, wenn wir Substanzen als reale, unwandelbare Entitäten - also die Materialität - ebenso als Grundlage der Welt verwerfen, wie transzendente Ideen oder reine soziale Konstruktionen. Vielmehr müssen wir in der qualitativen Interaktion zwischen den zu Substanzen versammelten Performanzen - also den Partizipateuren - das suchen, was plurale Welten und damit Realitäten konstituiert. Ein solcher Blick ist phänomenologisch insofern, als dass er sich auf das Dazwischen bezieht, auf die konkrete phänomenologische Wirklichkeit, die sich durch Kommunikation zwischen Partizipateuren jeweils konstituiert.<sup>254</sup> Ich möchte diesen Raum, dieses Dazwischen, an dem Partizipateure teilhaben und den sie mit ihrer Teilhabe gleichzeitig konstituieren, im Folgenden als Matrix bezeichnen.<sup>255</sup> Matrix

---

<sup>254</sup> Merleau-Ponty bezeichnet diesen Raum, der sich bei ihm nicht zwischen Partizipateuren, sondern zwischen Subjekt und Objekt aufspannt, deren Grenzen sich allerdings auch bei ihm schon verwischen, als das Fleisch der Welt. Vgl. Merleau-Ponty, 1986.

<sup>255</sup> Der Begriff der Matrix ist natürlich kein unbelasteter Begriff. Nicht nur trägt er in unterschiedlichen Wissenschaften verschiedene Bedeutungen. 1984 wurde er auch durch den Roman *Neuromancer* von William Gibson (Gibson, 1984) und in jüngster Zeit durch die Filmtrilogie *Matrix* (The Matrix, 1999) zu einem Synonym für virtuelle Computerwelten. Mit einer solchen Bedeutung möchte ich meinen Begriff der Matrix nur insofern assoziiert wissen, soweit virtuelle Computerwelten tatsächlich Bedeutung erzeugende Welten sind, an denen Partizipateure teilhaben können und die somit von unserer „Realität“ nicht so sehr verschieden sind. Nicht umsonst schreibt Haraway: „One must understand, that the reality effect of ‘virtual reality’ is no less and no more ‘real’ than that made available – and enforced – by the material, literary, and social conventions of the first scientific revolutions and renaissances that make up the stories about European-derived apparatuses for the

heißt im griechischen Mutterkuchen. Als solcher ist sie der Nährboden für Partizipation. Sie ist flexibel, amorph und heterogen und nicht wie die Fäden von Hübners Teppich in immer gleicher Anordnung zueinander. Sie besteht nicht aus Substanzen, Naturgesetzen oder ewigen Ideen, sondern aus polydirektionaler Kommunikationen zwischen sich wandelnden und sich immer neu zu Substanzen arrangierenden Performanzen, die auf diese Weise Geschichten erzählen, welche wiederum Welten und Substanzen Bedeutungen geben und damit Wissen und Handlung ermöglichen. Diese Geschichten müssen als so stark betrachtet werden, dass sie in der Lage sind, Welten und Substanzen über lange Zeit zu stabilisieren, gar zu institutionalisieren. Die Matrix ist daher kein dünnflüssiges Gebilde aus zerrinnenden Beliebigkeiten, sondern äußerst zäh und widerspenstig. Diese Zähigkeit ermöglicht trotz der Amorphizität der Matrix Welten, die so stabil sind, dass sie über lange Zeitspannen und Räume hinweg solide Grundlagen für Wissen, Handeln und Identität ermöglichen.<sup>256</sup> Aus den miteinander kommunizierenden Partizipateuren entstehen somit netzwerkartige Muster von relativer Stabilität in der Matrix, die sich als beschreibbare Welten zeigen und über die sich somit reale Aussagen treffen lassen. Diese Muster wandeln sich wie die eines Periskops beständig, allerdings, wenn gute Stabilisierungsarbeit geleistet wird, sehr langsam. Wir können Schnappschüsse dieser Muster mit verschiedenen Methoden untersuchen und beschreiben und haben so die Möglichkeit zu situiertem Wissen. Diese Muster sind - ebenso wie Hübners Koordinatensysteme - verschiedene Versuche, auf das Gleiche zu schauen, nur dass sich unser Beobachtungsgegenstand, die Matrix, im Gegensatz zu Hübners Teppich selbst ständig wandelt. In einem solchen Modell ist es daher auch nicht möglich aus der gleichen Position in die gleiche Richtung zu schauen, wie es Kuhn für Wissenschaftler unterschiedlicher Paradigmen erörtert. Vielmehr zeichnen sich unterschiedliche Paradigmen gerade dadurch aus, dass die Wissenschaftler aus unterschiedlichen Positionen Unterschiedliches betrachten.

---

production of matters of fact and states of self-evidence.“ (Haraway, 1997, S.270). So möchte ich meinen Begriff der Matrix keinesfalls als Parallelwelt zu einer tatsächlichen realen Welt verstanden wissen. Vielmehr ist die Matrix der Realität konstituierender Raum.

<sup>256</sup> Wer jemals mit Mitgliedern missionarischer Glaubensgemeinschaften an der Haustür diskutiert hat wird wissen, was ich mit der Zähigkeit und Widerspenstigkeit von Welten konstituierenden Geschichten meine. Daraus sollte aber nicht geschlossen werden, dass es sich mit unseren eigenen Geschichten oder denen der Naturwissenschaft fundamental anders verhielte, außer, dass bei einigen dieser Glaubensgemeinschaften aus Zähigkeit unumstößliche Starrheit geworden ist. Genau darin sehe ich aber das Risiko von total institutionalisierten Weltbezügen – ein Risiko, dass alle Weltbezüge gleichermaßen betrifft.

Die Matrix liegt somit weder der Realität zugrunde noch ist sie eine zugrundeliegende Realität. Sondern die Matrix ist jeweils das, was sich durch geschichtenerzählende Praxis konkret konstituiert. Daher nähern wir uns auch keiner Realität - wir sind vielmehr schon mittendrin. Dies hier, in diesem Moment, aus dieser Perspektive, dieses Zusammentreffen von sich beeinflussenden und Bedeutung erzeugenden Partizipateuren ist die Realität. Realer wird es einfach nicht! Aber was macht Wissenschaft dann, wenn nicht Wissen über eine unserer Welt zugrundeliegende Realität anzusammeln? Wissenschaft realisiert Realität, indem sie kommuniziert. Indem Wissenschaft Propositionen annimmt und verwirft und gleichzeitig selbst Propositionen unterbreitet, tritt sie in einen Prozess, der Realität konstituiert und aus dem gleichermaßen Techniken hervorgehen, die in der Realität Anwendung finden. Wenn wir davon sprechen, dass wir heute viel mehr wissen als früher, so liegt das nicht daran, dass wir mehr Wissen über eine unserer Welt zugrundeliegende Realität angesammelt und uns somit dieser genähert haben, sondern dass wir rein quantitativ mehr und differenziertere Geschichten erzählen. Wir haben somit nicht mehr Wissen über die Realität, sondern die Realität selbst ist gewachsen.

## II.3. Perspektiven

In dieser Arbeit wurde eine recht lange Strecke zurückgelegt, die scheinbar von der im Titel aufgeworfenen Frage weggeführt hat, denn es hatte sich relativ schnell herausgestellt, dass der ursprünglich gewählte Titel Probleme mit sich brachte, deren Lösung folglich einen Großteil dieser Arbeit einnahm. So habe ich erstens festgestellt, dass es den Mythos und die Naturwissenschaft, von denen im Titel die Rede ist, nicht gibt – außer wenn damit explizit eine Bezeichnungspraxis gemeint ist, die auf den ontologischen Grundannahmen eines seit Platon tradierten Dualismus basiert. Ich habe dann in einem zweiten Schritt versucht dem Problem näher zu kommen, indem ich von Mythen und Naturwissenschaften gesprochen habe. Damit wurden zwar mehr Differenzierungsmöglichkeiten gewonnen in Bezug auf die internen Funktionen und die Methoden, die die Funktionserfüllung gewährleisten sollen, doch auch hier wurde ersichtlich, dass es keinen Sinn macht, allen Mythen einerseits und allen Naturwissenschaften andererseits gebündelt Funktionen und Risiken zuzuschreiben. Denn diese Zuschreibungen sind nur eine Seite der Medaille. Die andere Seite ist der umgekehrte Versuch den Funktionen und Risiken zuzuschreiben, ob sie einer mythischen oder einer naturwissenschaftlichen Praxis angehören. Dabei ist keine Seite der Medaille ernsthaft ohne die andere zu denken. Wir bewegen uns gewollt oder ungewollt immer innerhalb zirkulärer Zuschreibungen.

Einen Ausweg habe ich dadurch gesucht, indem ich Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Mythen und Naturwissenschaften betrachtet habe. Die zentrale Gemeinsamkeit habe ich darin ausgemacht, in Mythen und Naturwissenschaften Weltbezüge als Formen von Wirklichkeitsbewältigung zu sehen. Damit löste sich die Unterscheidung zwischen mythisch und naturwissenschaftlich als kategoriale Trennung auf.

Unter dem Blickwinkel des Geschichtenerzählens habe ich dann im Folgenden versucht, eine Beschreibung für die gemeinsame Praxis von Weltbezügen zu suchen. Das Geschichtenerzählen als polydirektionale kommunikative Praxis zwischen Partizipateuren, also den Ensembles, die vormals als Subjekte und Objekte beschrieben wurden, erklärt, wie innerhalb von Weltbezügen Funktionen umgesetzt werden, denn Funktionen folgen weder einem Automatismus noch einer Naturgesetzlichkeit. Sie manifestieren sich vielmehr in aktueller Praxis, wobei die Praxis

wiederum ihre immanente Funktionalität strukturiert. Die Gemeinsamkeit von Weltbezügen ließ sich somit als kommunikative Praxis zur Wirklichkeitsbewältigung beschreiben. Die Unterschiede dieser Weltbezüge liegen darin, dass diese kommunikative Praxis unterschiedliche Formen annehmen und somit äußerst unterschiedliche Funktionalitätsstrukturen ausbilden kann, denn so, wie es unterschiedlichste Erzählgenres gibt, so unterscheiden sich auch die Erzählpraktiken der Weltbezüge vielfältig voneinander. Diese Unterschiede lassen sich aber nicht nur zwischen naturwissenschaftlichen und mythischen Weltbezügen ausmachen, sondern auch innerhalb der mythischen und innerhalb der naturwissenschaftlichen Weltbezüge. Sie liegen sowohl in der Art der Fragen, die jeweils gestellt werden, als auch in der Art der Methoden und Techniken, die gewählt werden, um diese Fragen zu beantworten und nicht zuletzt in den komplexen Netzen, durch die diese Fragen evoziert und die Methoden mitkonstituiert werden. Daher habe ich im Folgenden von Welten als den Ensembles, auf die sich diese Weltbezüge richten und die reziprok von ihnen mitkonstituiert werden, gesprochen. Die Frage nach Funktionen und Risiken ist damit zu einer geworden, die wir nunmehr an das jeweils komplexe interaktive Verhältnis von Welten und Weltbezügen stellen müssen.

Um aber nicht wieder in den alten Fehler zu verfallen, mit bloßen Zuschreibungen zu arbeiten, wie es der Dualismus getan hat, war es nötig, sich Gedanken darüber zu machen, wie wir der Vielfalt der Welten und der ihnen immanenten Funktionalität und Risikogefahr theoretisch gerecht werden können. Die Akteur-Netzwerk Theorien haben sich dabei als äußerst erklärungsstark erwiesen, ermöglichen sie doch, im Unterschied zu allen auf dem Dualismus basierenden Theorien, Vielfalt und Einheit gleichermaßen zu denken. Dabei liefern sie ihre eigene Metatheorie gleich mit, was es ermöglicht, verschiedene Ontologien vergleichend zu erörtern, ohne dabei eine eigene Universalität in Anspruch nehmen zu müssen. So haben wir gesehen, dass das Geschichtenerzählen ein gutes Muster ist, mit dem sich die Weltbezüge, die wir vormals Mythen und Naturwissenschaften genannt haben (und zur Komplexitätsreduzierung auch sicherlich in vielen Zusammenhängen weiterhin so nennen werden) beschreiben lassen. Wir haben auch gesehen, dass die Akteur-Netzwerk Theorien sowohl Aufschlussreiches über Forschung und Wissenschaft zu sagen wissen als auch über Mythen, Politik und Ethik, da wir diese Bereiche als in geschichtenerzählende Praktiken eingebunden identifizieren konnten.



So lassen sich die Funktionen, die durch diese kommunikative Praxis übernommen werden, weiter differenzieren. Ich habe zu Beginn der Arbeit die Funktionen des traditionellen Geschichtenerzählens erläutert, die wir nun auf jede geschichtenerzählende Praxis übertragen können. So wären als besonders wichtige Funktionen die Gewährleistung von Erkenntnismöglichkeiten und die Wissensgenerierung zu nennen. Dies geschieht an Hand von Methoden, die jeweils dem impliziten Erkenntnisinteresse entsprechend ausgewählt und konzipiert werden, wie z.B. der Allegorie, der Deduktion oder der Induktion. Diese Methoden bestimmen, wie individuelle und kollektive Erfahrungen in Erkenntnisse übersetzt werden können und dürfen. Das heißt, sie regeln nicht nur die Art und Weise, wie Wissen generiert wird, sondern auch die Ansprüche darauf, was als Wissen gelten darf. Ich habe versucht deutlich zu machen, dass keine dieser exemplarisch von mir ausgesuchten Methoden ohne Setzung ontologischer Prämissen auskommt. Auf welche Methode daher die Wahl jeweils fällt, ist keine Frage des besseren Zugriffs auf eine angenommene, zugrunde liegende Realität, sondern eine Frage danach, welche Kategorien von Antworten interessieren – z.B. Antworten in Bezug auf konkrete instrumentelle Techniken oder Antworten in Bezug auf Werte und Normen. Die Möglichkeit, Erfahrungen in Erkenntnisse zu übersetzen und damit Wissen zu generieren, ermöglicht die Übernahme weiterer Funktionen: Zum Einen entstehen normative Handlungsmuster. Dadurch können Handlungen begründet und gerechtfertigt werden. Subsistenzwerb, Selbsterhaltung und somit Techniken zur Beherrschung innerer und äußerer Natur gehen damit einher. Zum Anderen wird auf diese Weise politische, soziale, psychologische und moralische Identifizierung möglich, indem durch die kommunikative Praxis Geschichten von Ensembles entworfen werden, mit denen Assoziierung möglich wird: dem Staat, der Religion, der Gemeinschaft, der Familie, sich selbst als autonomem Subjekt, dem Land, einem Geschlecht, einer Berufsgruppe etc. Alle diese Funktionen gemeinsam stabilisieren und, wenn erfolgreich, institutionalisieren den jeweiligen Weltbezug, aus dem sie hervorgegangen sind. Das heißt, in dem Maße, wie Weltbezüge ihren selbstgesetzten Anforderungen nachkommen, rechtfertigen sie sich vor sich selbst und stabilisieren damit ihre eigenen internen Mechanismen. Dabei ist es wichtig, sich noch einmal klar zu machen, dass ich ausdrücklich von Kommunikation und nicht von Konstruktion spreche. Denn der letzte Abschnitt könnte den Eindruck erwecken, dass ich, wenn ich von Weltbezügen, Geschichten und Funktionen spreche, von in

Gesellschaften organisierten Subjekten spreche. Ich spreche aber von in Kollektiven<sup>257</sup> organisierten Partizipateuren.

Risiken hingegen, so habe ich gezeigt, sind nicht daran zu identifizieren, dass man eine bestimmte negative Funktion innerhalb eines Weltbezugs ausmacht, sondern daran, wie und mit welcher Zielsetzung Funktionen umgesetzt werden. Das heißt, Mythen müssen nicht zwangsläufig verblenden, weil sie ein großes Maß an kultureller oder religiöser Identifizierung ermöglichen, sondern sie verblenden nur da, wo dieser Identifizierung jegliches Korrektiv vorenthalten wird, wo das Überschreiten der Grenzen dieser Identifizierung rigoros und total geahndet wird. Ebenso müssen Naturwissenschaften keinesfalls per se alles einem Primat der Instrumentalisierung und damit einem Herrschafts- und Aneignungsverhältnis unterstellen, wenn sie ihrer Funktion nachkommen, materielle Handlungsoptionen in Form von Techniken zur Verfügung zu stellen. Diese Funktion wird jedoch dort zu einem Risiko, wo sie Instrumentalisierung und Aneignung in allen Lebensbereichen als absolutes Prinzip zu institutionalisieren versucht.<sup>258</sup>

Ich möchte noch einmal zum Titel dieser Arbeit zurückkehren: Der Haupttitel kann aus der Perspektive des Endes dieser Arbeit nur als Ausgangspunkt betrachtet werden, einem Ufer, von dem ich mich versucht habe abzustoßen. Insofern ist das Ergebnis dieser Arbeit für diejenigen, die sich eine Auseinandersetzung mit den beiden Begriffen Naturwissenschaft und Mythos innerhalb der Erzähltradition, die sie hervorgebracht hat, gewünscht haben, vielleicht enttäuschend. Ich glaube jedoch, dass nicht wirklich irgendetwas verloren ist. Im Gegenteil: durch dieses Abstoßen

---

<sup>257</sup> Ich übernehme hier Latours Definition von Kollektiven als Assoziationen von menschlichen und nichtmenschlichen Wesen, also einen Begriff, der die Begriffe der Gesellschaft und der Natur gleichermaßen inkorporiert. Latour, 2002, S.376

<sup>258</sup> Odo Marquard zieht in seinem Aufsatz *Lob des Polytheismus, Über Monomythie und Polymythie* einen ähnlichen Schluss: „Gefährlich ist immer der Monomythos; ungefährlich hingegen sind die Polymythen. Man muss viele Mythen – viele Geschichten – haben dürfen, darauf kommt es an; wer – zusammen mit allen anderen Menschen – nur einen Mythos – nur eine Geschichte – hat und haben darf, ist schlimm dran.“ Das Risiko von Monomythen sieht Marquard in der „Unfreiheit der Identität aus Mangel an Nichtidentität.“ (S.98) Seltsamerweise sieht er darin ein Argument für die Notwendigkeit von Konkurrenz (auf dem Markt) und Streit (in der politischen Willensbildung). Ich sehe darin stattdessen ein Argument für tolerante Politik, Offenheit und Verantwortung. Ich vermute, dass dieser Unterschied der Bewertung daraus herrührt, dass ich Verschiedenheit und Wandelbarkeit von Geschichten unterstelle. Marquards Geschichten sind als Geschichten gleich, sie erheben verschiedene Ansprüche auf die gleichen Bereiche und müssen daher in ein Konkurrenzverhältnis zueinander treten. Meine Geschichten sind verschieden, sie betreffen andere Welten und andere Fragen. Sie können daher, müssen aber nicht in Konkurrenz zueinander treten: Da wir für unsere Geschichten mitverantwortlich sind, liegt es im Bereich unserer Ethik Geschichten zu erzählen und in Geschichten zu leben, die offen sind und somit mit und neben anderen Geschichten existieren können. Vgl. Marquard, 1981

von zwei Begriffen, die den kulturellen Diskurs so vieler Jahrhunderte geprägt haben, können eigentlich nur neue Möglichkeiten sichtbar werden, um Ontologien, Weltbezüge und Lebenspraktiken durch eine neu gewonnene Vielfalt zu differenzieren und somit neue theoretische und praktische Wege zu ebnen. Wir haben damit vor allem den Weg zu demokratischeren Diskursen geebnet, da sich diese nun nicht mehr mit dem Verweis auf die tatsächlichen Fakten der Naturwissenschaft oder die absolute Freiheit der Subjekte einseitig dominieren lassen. Vielleicht würden sogar Expertenkommissionen mit Vertretern aus Wissenschaft und Gesellschaft mit mehr Kreativität, Motivation und Verantwortung tagen, wenn sie ihre Arbeit als kollektives Geschichtenerzählen auffassen und nicht als Kampf um Fakten und Freiheit.

Allerdings bewege ich mich auch gegen Ende dieser Arbeit noch ganz im Thema des Untertitels. Zwar sind keine letzten Schlüsse gefunden worden nach dem Schema: dies sind Funktionen, Risiken und Perspektiven von Mythen und diese hier die von Naturwissenschaften, aber ich hoffe deutlich gemacht zu haben, dass dies auch gar nicht mein Anliegen sein konnte. Nach dem, was ich versucht habe in dieser Arbeit zu zeigen, können solche Vorhaben nur triviale Ergebnisse zutage fördern, da sie sich immer innerhalb der Zirkelschlüsse ihrer eigenen Erzählpraktiken bewegen. Statt dessen hoffe ich ansatzweise gezeigt zu haben, dass mit der hier vorgestellten Konzeption es nunmehr möglich ist, sich den vielfältigen Ontologien und Weltbezügen sowohl immanent als auch vergleichend aus Perspektiven zu nähern, die ebenso vielfältig sein werden.

Und die plurale Welt? Die plurale Welt ist ein Konzeptbegriff, der versucht, die Performanzen der Welten, wie sie in dieser Arbeit diskutiert wurden, zu versammeln. Die plurale Welt ist eine Welt von Welten und steht somit nicht auf gleicher ontologischer Ebene mit den Welten im Plural, von denen bisher die Rede war. Sie ist daher keine Welt, wie die unter ihr versammelten in dem Sinne, dass sich in ihr leben ließe. Leben kann man nur in den Welten. Die plurale Welt ist dagegen ein abstrakter Begriff ohne Konkretion, der nichts weiter versucht zu sagen, als dass wir wissen, dass es neben der jeweiligen Welt, in der wir leben auch noch andere gibt und unsere eigene schon morgen eine andere sein kann. Erst durch diese Erkenntnis werden wir wirklich pluralistisch. Das heißt, nur dann finden wir theoretische und praktische Wege mit dieser Vielfalt und Wandelbarkeit zu leben, während wir zur Zeit noch versuchen, die Hoffnung auf eine einzige Welt nicht aufzugeben. Wenn wir aber wie bisher Vielfalt nur zulassen, weil wir hoffen, dass sich irgendwann

einmal ein Konsens herstellen lassen wird oder weil wir versuchen, vor, hinter, unter oder über der Vielfalt und Wandelbarkeit Einheit zu finden in einem Gott, in ewigen Naturgesetzen, in den Fäden eines Teppichs, in intelligiblen Ideen usw., dann sind wir nicht wirklich pluralistisch. Der von mir vertretene Pluralismus schafft zwar Leid und Herrschaft nicht ab, aber er evoziert diese auch nicht übermäßig, in dem er zu dominieren oder zu verabsolutieren versucht, wie es in monoistischen und dualistischen Weltbezügen geschieht. In Bezug auf die Inhalte der Weltbezüge sehe ich daher Perspektiven in sofern, als dass wir nun in der Lage sind, den situierten Geschichten anderer zuzuhören, selbst aktiv an unseren eigenen situierten Geschichten zu erzählen und somit uns und anderen Partizipateuren neue, vielfältige Optionen des Zusammenlebens zu ermöglichen.

In Bezug auf die konzeptionellen Perspektiven plädiere ich daher für pluralistische Theorien, die ihre eigene Situierung mitberücksichtigen und somit ihre eigenen Metatheorien sind; die sich im Glas befinden und trotzdem von außen hineinzuschauen versuchen, auch wenn sich dadurch die Zusammensetzung dessen, was sich im Glas befindet, ändert. Sie würden ihre eigenen Geschichten erzählen, in denen sie selbst und Anderes bedeutende Rollen spielen. Das hat zur Folge, dass nicht mehr eine absolute Realität oder eine Wirklichkeit an sich Fokus dieser Theorien sind, sondern die Muster, die die jeweils konkrete, aber flexible Realität konstituieren. Solche Theorien liefen wenig Gefahr, ihre Prämissen über ihren Anwendungsbereich hinaus auszudehnen und dadurch dominierende Institutionen zu etablieren. Sie erkaufen sich auch nicht eine illusionäre Sicherheit, indem sie alle Unbekannten mit Werten anfüllen, wie es Horkheimer und Adorno der Aufklärung vorwerfen.<sup>259</sup> Doch von einer Dialektik lässt sich unter dem Blickwinkel der Actor-Netzwerk Theorien, in denen Subjekt und Objekt durch vielfältige Partizipateure ersetzt werden, nicht mehr sprechen. Wenn wir trotzdem nach kritischen Theorien suchen, die sowohl Horkheimers und Adornos Ansprüchen einer nicht abzuschließenden Reflexion als auch den konzeptionellen Ansprüchen der Actor-Netzwerk Theorien gerecht werden wollen, müssen wir Theorien konzipieren, die sich als polylektisch beschreiben lassen. Eine Polylektik wäre somit eine Theorie, in deren Zentrum Vielfalt und Wandelbarkeit stehen und die Erkenntnis ermöglicht, indem sie ihren Blick auf die unterschiedlichen Muster dieser Vielfalt und

---

<sup>259</sup> Horkheimer und Adorno, 1988, S.31

Wandelbarkeit richtet. Auf diese Weise ergeben sich Perspektiven auf situiertes Wissen, ohne im „Glauben an ein letzthin Gegebenes“<sup>260</sup> die Polylogik abzurechnen.

---

<sup>260</sup> Adorno, 1986a, S.132

## Why did the chicken cross the road?<sup>261</sup>

Sowohl das Huhn als auch die Straße sind herausgehobene Partizipateure eines komplexen Netzwerks und haben gleichermaßen Teil an einer Situation des Überquerens, indem sie einerseits diese Situation mitkonstituieren und mit Bedeutung füllen, als auch andererseits ihre jeweils spezifischen Geschichten durch die Situation weitererzählt werden. Nur wenn wir bereit sind, Verantwortung für diese reziproke kommunikative Praxis zu übernehmen, sind Welten möglich, in denen weder Hühner noch Straßen als das jeweils Andere unterdrückt werden. Gleichzeitig ist diese Interpretation nur ein Muster mit der die Matrix stabilisiert und interpretiert werden kann. Möglicherweise würde weder das Huhn noch die Straße diesem Muster zustimmen wollen.

---

<sup>261</sup> Jede(r) sollte diese Frage einmal beantworten...

## Bibliographie

1. Adorno, Theodor W. 1986a: Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit. Tiedemann, Rolf (Hrsg.), Gesammelte Schriften, GS 6. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
2. Adorno, Theodor W. 1986b: Noten zur Literatur. Tiedemann, Rolf (Hrsg.), Gesammelte Schriften, GS 11. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
3. Angulo, Jaime de 1990: Indians in Overalls. City Lights Books, San Francisco.
4. Benjamin, Walter 1961: Der Erzähler. In: Unseld, Siegfried (Hrsg.): Illuminationen. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
5. Blumenberg, Hans 1979: Arbeit am Mythos. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
6. Borg, Barbara E. 2002: Der Logos des Mythos. Allegorien und Personifikationen in der frühen griechischen Kunst. Wilhelm Fink Verlag.
7. Brisson, Luc 1996: Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 1: Antike, Mittelalter, Renaissance. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt.
8. Butler, Judith 1991: Das Unbehagen der Geschlechter. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
9. Butler, Judith 1995: Körper von Gewicht. Berlin Verlag, Berlin.
10. Day, Martin S. 1984: The many meanings of myth. University Press of America, Lanham.
11. Dudenredaktion 2001: Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Duden, Band 7, Dudenverlag, Mannheim, Leipzig et al.
12. Georges, Robert A. 1990: Communicative Role and Social Identity in Storytelling. In: Fabula, Band 31, S.49-57.
13. Gibson, William 1984: Neuromancer. Ace Books, New York.
14. Grenz, Friedrich (Hrsg.) 1974: Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
15. Habermas, Jürgen 1981: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
16. Haggarty, Ben 1996: Seek out the voice of the critic. Mary Medlicott (Hrsg.), Oracle, No. 2, Society for Storytelling, London.
17. Hamer, Bent (Regisseur) 2003: Kitchen Stories [Film]. Norwegen, Arsenal Filmverleih.

18. Haraway, Donna 1995a: Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen. Campus, Frankfurt a.M.
19. Haraway, Donna 1995b: Monströse Versprechen: Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft. Argument Verlag, Hamburg, Berlin.
20. Haraway, Donna J. 1997: Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan©\_Meets\_OncoMouse™. Routledge, New York/London.
21. Homer 1957: Ilias. Odyssee. Johann Heinrich Voss (Übers.), Winkler Verlag, München.
22. Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno 1988: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Fischer, Frankfurt am Main.
23. Hübner, Kurt 1985: Die Wahrheit des Mythos. Beck, München.
24. Jamme, Christoph 1991a: Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 2, Neuzeit und Gegenwart. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt.
25. Jamme, Christoph 1991b: »Gott an hat ein Gewand« Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
26. Kuhn, Thomas S. 1967: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
27. Latour, Bruno 1998: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Fischer, Frankfurt a.M.
28. Latour, Bruno 2001: Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
29. Latour, Bruno 2002: Die Hoffnung der Pandora. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
30. Lévi-Strauss, Claude 1971: Strukturele Anthropologie. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
31. Lévi-Strauss, Claude 1980: Mythos und Bedeutung. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
32. Ludwig, Otto 1983: Der Erzählerstandpunkt. In: Fabula, Band 24, S.21-42.
33. Marquard, Odo 1981: Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie. In: Marquard, Odo: Abschied vom Prinzipiellen. Reclam, Stuttgart.
34. Merleau-Ponty, Maurice 1986: Das Sichtbare und das Unsichtbare. Waldenfels, Bernhard (Hrsg.), München.
35. Nietzsche, Friedrich 1887: Die fröhliche Wissenschaft. Goldmann, Leipzig.



36. Papineau, David 1998: Methodology. In: Grayling, A. C. (Hrsg.): Philosophy 1. Oxford University Press, Oxford, S. 123-180.
37. Radkau, Joachim 2002: Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt. C.H.Beck, München.
38. Reinwald, Heinz 1991: Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis. Wilhelm Fink Verlag, München.
39. Schneider, Hansjörg 1978: Hypothese, Experiment, Theorie. Zum Selbstverständnis der Naturwissenschaft. Sammlung Göschen, Bd. 2615, Walter de Gruyter, Berlin.
40. Strenski, Ivan 1987: Four theories of myth in twentieth-century history: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinovski. Macmillan Press LTD, Hampshire.
41. Tepe, Peter 2001: Mythos & Literatur. Königshausen & Neumann, Würzburg.
42. Thompson, S. 1955: Motif-Index of Folk-Literature. Kopenhagen.
43. Wachowski, Larry und Andy Wachowski (Regisseure) 1999: The Matrix [Film]. USA, Warner Studios.
44. Wessel, Horst 1998: Logik. Logos Verlag, Berlin.