

Alexsej Losev

Die Dialektik des Mythos

Meiner · BoD



Aleksej Losev
Die Dialektik des Mythos

ALEKSEJ LOSEV

Die Dialektik des Mythos

Übersetzt von
Elke Kirsten

Mit einer Einleitung
und Anmerkungen
herausgegeben von
ALEXANDER HAARDT

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1045-6

ISBN eBook: 978-3-7873-2746-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1994. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorbemerkung	VII
Einleitung. Mythos, Sprache und Kunst im Frühwerk Aleksej Losevs	IX
Editorische Hinweise	XXIII
Bibliographie. Aleksej Losevs frühes Werk	XXV

Aleksej Losev Die Dialektik des Mythos

Vorwort	3
Einleitung	5
I. Der Mythos ist keine Erfindung oder Fiktion, er ist kein Phantasiegebilde	6
II. Der Mythos ist kein ideales Sein	8
III. Der Mythos ist keine wissenschaftliche und insbeson- dere keine primitiv-wissenschaftliche Konstruktion ..	11
IV. Der Mythos ist keine Metaphysik	27
V. Der Mythos ist weder Schema noch Allegorie	32
VI. Der Mythos ist keine Dichtung	53
VII. Der Mythos ist eine personhafte Form	66
VIII. Der Mythos hat keinen spezifisch religiösen Ursprung	89
IX. Der Mythos ist kein Dogma	99
X. Der Mythos ist kein historisches Ereignis als solches	135
XI. Der Mythos ist Wunder	141
XII. Zusammenfassung aller dialektischen Momente des Mythos in Hinblick auf den Wunderbegriff	172
XIII. Endgültige dialektische Formel	182
XIV. Übergang zur realen Mythologie und die Idee einer ab- soluten Mythologie	185
Anmerkungen des Herausgebers	203
Personenregister	208

VORBEMERKUNG

Leben und Werk des russischen Philosophen Aleksej F. Losev (1893–1988) bezeugen die unbeugsame Kraft des freien Denkens im Widerstreit mit jeder, nur kraft Verordnung etablierten Macht des Dogmas einer Ideologie. Die hier erstmals in deutscher Übersetzung vorgelegte Schrift zur »Dialektik des Mythos« wurde 1930 von den Moskauer Machthabern verboten und eingezogen, weil sich Losev zum Christentum bekannte und offenlegte, daß auch der Geltungsanspruch der Heilslehre des Kommunismus nur auf der Verabsolutierung mythischer Setzungen beruht; heute besticht das 1990 in Moskau neu aufgelegte Werk durch die ungebrochene Aktualität und Präzision, mit der Losev generell die Macht (und das Elend) des Mythos im Denken unserer Zeit analysiert und beschreibt.

Der Verlag dankt Arseni Gulyga für den Hinweis auf die besondere Bedeutung dieses Buches und für die Vermittlung der deutschen Veröffentlichungsrechte, der Johanna und Fritz Buch-Gedächtnisstiftung für die Förderung der Übersetzung.

Der Verlag

EINLEITUNG
Mythos, Sprache und Kunst im Frühwerk
Aleksej Losevs

In seiner 1930 in Moskau erstmals veröffentlichten, 1990 neu auf gelegten »Dialektik des Mythos«¹ geht es dem russischen Philosophen und klassischen Philologen Aleksej Losev (1893-1988) darum, die Kategorien und Strukturen des mythischen Bewußtseins umrißhaft herauszuarbeiten und dieses gegenüber einer neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Weltansicht als gleichberechtigte Form der Weltdeutung zu legitimieren.

Drei Konzeptionen des Mythos waren dabei für Losev von exemplarischer Bedeutung:

1. Die Arbeit des Neukantianers Ernst Cassirer über »Das mythische Denken«, die 1925 als 2. Teil der in der Sowjetunion der zwanziger Jahre höchst einflußreichen »Philosophie der symbolischen Formen« erschienen ist;²
2. die Theorien des Symbols und des Mythos, wie sie Schelling in seiner »Philosophie der Kunst« und später in der »Philosophie der Mythologie« expliziert hat;³
3. und schließlich — für den heutigen Leser überraschend — die Rekonstruktion der antiken Mythologie aus der Perspektive des Neuplatonikers Proklos.⁴

¹ A. Losev: Dialektika mifa. Moskva 1930. Nachdruck in: A. Losev: Iz ran-nich proizvedenij (Aus dem Frühwerk). Moskva 1990. S.391–655. Diese Neuauflage enthält kompetente Kommentare von L.A. Gogotišvili, auf die in der vorliegenden Ausgabe öfters zurückgegriffen wird.

² E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Darmstadt, 8. unv. Auflage, 1987. Losev weist schon in der »Dialektik der künstlerischen Form« von 1927 auf die Affinität seiner Mythos-Theorie gegenüber derjenigen Cassirers hin. Vgl. A. Losev: Dialektika chudožestvennoj formy. Moskva 1927. Nachdruck: München 1983. S. 151 ff. (Künftig zitiert: DKF).

³ F.W.J. Schelling: Philosophie der Kunst. In: Sämtliche Werke, 1. Abt., 5. Bd., Stuttgart und Augsburg 1859. Nachdruck: Darmstadt 1966. Ders.: Philosophie der Mythologie. In: Sämtliche Werke, 2. Abt., 1. u. 2. Bd., Stuttgart und Augsburg 1856 u. 57. Nachdruck: Darmstadt 1966. Losevs Bezugnahme auf Schellings Theorie des Mythos findet sich in DKF 151.

⁴ Proklos' Metaphysik der All-Einheit bildet für Losev den Höhepunkt des antiken Neuplatonismus, den er — unter den Bedingungen der Moderne — restituieren will. Seine hohe Einschätzung von Proklos' Mythos-Theorie findet sich in DKF 150.

Deutet die Orientierung an Cassirer darauf hin, daß der Mythos zum Gegenstand einer wissenschaftlich-distanzierenden Analyse gemacht wird, so spricht Losevs Rückgriff auf Proklos dafür, daß er die Rehabilitierung des mythologischen Weltverständnisses der Antike anstrebt. Hier trifft er sich mit der ästhetizistischen Wiederbelebung antiker Mythen im russischen Symbolismus, insbesondere durch den von ihm hochgeschätzten Vjačeslav Ivanov, der – von Nietzsches »Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« inspiriert – den Kult des sterbenden und wiederauferstehenden Dionysos kulturgeschichtlich und philosophisch analysiert sowie lyrisch gestaltet hat.⁵ Sofern Losev schließlich seine Position mit derjenigen Schellings in dessen »Philosophie der Mythologie« identifiziert,⁶ die als Vorstufe einer »Philosophie der (jüdisch-christlichen) Offenbarung« konzipiert ist, erwartet man auch in Losevs Text eine Überhöhung und Relativierung der antiken Götterwelt durch das Christentum. Tatsächlich wird diese Erwartung im Schlußkapitel der »Dialektik des Mythos« eingelöst, wo der Autor sein christliches Weltverständnis in der verschlüsselten Form einer »absoluten Mythologie« expliziert.

Unmittelbar nach Erscheinen des Buches wurde Losev im April 1930 verhaftet. Den Ausschlag gab – neben der Orientierung an den »idealistischen« Konzeptionen des Neuplatonismus, des deutschen Idealismus, des Neukantianismus und der Phänomenologie Edmund Husserls – die Propagierung einer christlichen Philosophie im Geiste der Ostkirche. Aber schon allein folgende Charakterisierung der Phraseologie des marxistischen Klassenkampfes hätte Losevs Inhaftierung zur Folge gehabt: »Vom Standpunkt der kommunistischen Mythologie aus geht nicht nur ›ein Gespenst um in Europa, das Gespenst des Kommunismus‹, [...] sondern ›es wimmelt auch von konterrevolutionären Scheusalen‹, ›es heulen die Schakale des Imperialismus‹, ›die Hydren der Bourgeoisie fletschen ihre Zähne‹ [...] Außerdem finden sich hier überall ›dunkle Mächte, die finstere Reaktion, die schwarze Rotte der Dunkelmänner‹, und in dieser Finsternis ›die Morgenröte, der Weltenbrand, die Rote Fahne der Rebellion.‹ Was für Bilder! Und dann zu behaupten, der Kommunismus sei bar jeder Mythologie!«⁷

⁵ Vgl. V. Ivanov: *Dionisijsstvo i pradiionisijsstvo* (Dionysischer und prädionysischer Kult). Baku 1923. Hier geht Ivanov auf die Unterscheidung des Dionysischen und Apollinischen ein, wie sie sich bereits bei Proklos findet. Losev bespricht diese Textpassage in seiner Arbeit »Der antike Kosmos und die moderne Wissenschaft«. Vgl. *Antičnyj kosmos i sovremennaja nauka*. Moskva 1927. S.265 ff.

⁶ Vgl. DKF 151: »[...] unsere Lehre vom Mythos ist im Grunde auch diejenige Schellings.« Diese Behauptung bezieht sich auf die Potenzenlehre in der 16. und 17. Vorlesung der »Einleitung in die Philosophie der Mythologie«.

⁷ S.u. S. 96.

Losevs Buch über den Mythos ist ein äußerst komplexes Gebilde. Auf der Ebene des theoretischen Diskurses ist es — wie die meisten seiner systematischen Werke der zwanziger Jahre — zweigeteilt in eine vorbereitende, deskriptiv-phänomenologische Analyse des mythischen Bewußtseins und eine dialektische Theorie desselben: auf eine schrittweise Herausarbeitung der Differenzen des Mythos gegenüber Wissenschaft, Dichtung, Metaphysik usw. folgt der dialektische Aufweis des inneren Zusammenhangs der so gewonnenen Merkmale in einer »einheitlichen und unteilbaren Struktur«⁸

Sofern die meisten Thesen des phänomenologisch-dialektischen Diskurses anhand von Beispielen aus den Bereichen der Dichtung, Wissenschaft, Religion und Politik illustriert werden, enthält die »Dialektik des Mythos« neben literaturgeschichtlichen Exkursen zur russischen Literatur und Lyrik des 19. und 20. Jahrhunderts⁹ wissenschaftsgeschichtliche Überlegungen zum Verhältnis der Einsteinschen Relativitätstheorie zur Newtonschen Physik.¹⁰ Auch kommen in mehr oder weniger ironisch gefärbten Textpassagen zeitgenössische Ideologien zu Wort, angefangen von der innermarxistischen Diskussion um die Möglichkeit des Sozialismus in einem einzigen Land¹¹ bis hin zu Stellungnahmen russisch-orthodoxer Kirchgänger zu Fragen des Gottesdienstes und der Mode.¹²

In einer Reihe bedeutsamer Exkurse geht Losev schließlich über eine bloße Illustration seiner theoretisch-distanzierenden Analysen des mythischen Bewußtseins hinaus, indem er nicht nur die Allgegenwärtigkeit des Mythos in Alltag und Wissenschaft behauptet, sondern auch eine Rehabilitierung eines christlich-mythologischen Weltverständnisses gegenüber der Rationalität neuzeitlicher Wissenschaft propagiert. Hier nimmt der russische Philosoph aktuelle Fragestellungen zum Verhältnis von Moderne und Mythos vorweg, worauf weiter unten noch eingegangen werden soll.

1. *Losevs Leben und Werk*

Aleksej F. Losev wurde am 23.9. (d.h. am 11.9. alten Stils) 1893 in Novočerkassk am Don geboren. Sein Vater war Gymnasiallehrer für Mathematik und Physik, quittierte jedoch bald den Schuldienst, um

⁸ S.u. S. 65.

⁹ S.u. S. 29f., 50-52.

¹⁰ S.u. S. 195.

¹¹ S.u. S. 78.

¹² S.u. S. 61, 97.

als Berufsmusiker weiterzuarbeiten. Er verließ die Familie, als Aleksej drei Jahre alt war, so daß die aus dem geistlichen Milieu der russisch-orthodoxen Kirche stammende Mutter für Losevs frühe Entwicklung bestimmend wurde.

Von 1903 bis 1911 besuchte er das humanistische Gymnasium in Novočerkassk, wo sein Hauptinteresse den klassisch-philologischen Fächern, der Mathematik und der (autodidaktisch angeeigneten) Astronomie galt. Früh fühlte er sich durch die Philosophie Vladimir Solov'evs angezogen, deren Leitgedanke von der dialektischen Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen für sein weiteres philosophisches Denken wegweisend geworden ist.

Von 1911 bis 1915 studierte Losev an der historisch-philologischen Fakultät der Moskauer Universität. Seine akademischen Lehrer in Philosophie bzw. Psychologie waren L.M. Lopatin (1855–1920) und G.I. Čelpanov (1862–1936), in der klassischen Philologie der Gräzist N.I. Novosadskij (1859–1941). In den Seminaren von Čelpanov und Gustav Špet (1879–1937) wurde Losev mit Husserls »Logischen Untersuchungen« bekannt gemacht. Seit 1911 besuchte er die »Psychologische Gesellschaft« und die »Religiös-philosophische Solov'ev-Gesellschaft«, wo er mit so bedeutenden Repräsentanten der russischen Philosophie wie N. A. Berdjaev, S. L. Frank und P. A. Florenskij kommunizierte, die einen tiefergehenden Einfluß auf sein Denken ausgeübt haben als die Moskauer Philosophieprofessoren. Besonders bedeutsam war für ihn damals die Begegnung mit dem Dichter und Theoretiker des russischen Symbolismus und hervorragenden Kenner der Antike, Vjačeslav Ivanov, der Losevs Verständnis von Dichtung und Mythos nachhaltig beeinflusst hat.

Knapp vor Beginn des 1. Weltkriegs studierte er in Berlin — dies sollte sein einziger Auslandsaufenthalt bleiben. 1915 legte er seine Magisterarbeit über »Die Psychologie des Aischylos« der Moskauer Universität vor, 1916 veröffentlichte er seine erste philosophische Schrift unter dem Titel »Der Eros bei Platon«.¹³ In der Zeit nach der Oktoberrevolution war Losev — unter immer schwierigeren politischen Bedingungen — in verschiedenen Bereichen des gesellschaftlich-kulturellen Lebens tätig: Von 1919 bis 1921 wirkte er als Professor für klassische Philologie an der Universität von Nižnij Novgorod, von 1921 bis 1930 leitete er die Abteilung für Ästhetik an der »Staatlichen Akademie der

¹³ A. Losev: *Ėros u Platona*. In: *Jubilejnyj sbornik professoru G.I. Čelpanovu ot učastnikov ego seminariev v Kieve i Moskve* (Festschrift für Prof. G.I. Čelpanov von den Teilnehmern seiner Seminare in Kiew und Moskau), Moskva 1916. S.52–79. Dieser Text wurde nachgedruckt in: *Voprosy filosofii* 1988. Nr.12. S. 121-139.

Kunstwissenschaften« (GACHN) und hielt von 1922 bis 1930 kunsttheoretische Vorlesungen am Moskauer Konservatorium.

Spätestens zu Beginn der zwanziger Jahre gelangte Losev unter den Einfluß der Theologie des »imjaslavie« (der »Preisung des Gottesnamens«), einer in der griechischen und russischen Orthodoxie umstrittenen Strömung, die auf den Hesychasmus und Gregor von Palamas zurückging und damals in Kreisen der Moskauer Intelligenz Beachtung fand. Gemeinsam mit P. A. Florenskij¹⁴ hat Losev diese theologische Konzeption zu explizieren versucht. Auf dem Hintergrund des »imjaslavie« ist auch sein philosophisches Hauptwerk, die 1923 im wesentlichen beendete »Philosophie des Namens«, zu verstehen, derzufolge das Wesen eines Seienden in seinen Energien, insbesondere in seinen Namen, manifest wird, dies in der Weise, daß das Wesen im Namen zugleich verborgen bleibt.

1922 heiratete Losev die Astronomin und Mathematikerin Valentina Michajlovna Sokolova. Sie unterstützte ihren Mann bei der Abfassung und Veröffentlichung seiner Arbeiten zur antiken Philosophie- und Kulturgeschichte, zu Sprache, Kunst und Mythos.¹⁵ Trotz ihrer Orientierung am antiken Neuplatonismus, an der Patristik, am deutschen Idealismus und an Husserls Phänomenologie konnten diese Schriften zwischen 1927 und 1930 in Moskau veröffentlicht werden. Sie sind im Selbstverlag erschienen und mußten doch in Hinblick auf Eingriffe der sowjetischen Zensur abgefaßt werden, ein Umstand, unter dem ihr Autor außerordentlich litt. Als er sich Anfang 1930 dazu entschloß, seine »Dialektik des Mythos« ohne die Streichungen des Zensors zu publizieren, war dies der Auftakt zu einer öffentlichen Kampagne gegen den »Idealisten« und »Klassenfeind« Losev, deren Höhepunkt der Auftritt von L. M. Kaganovič am 16. Parteitag bildete.

Auf die Verhaftung des Philosophen am 18. IV. 1930 folgte eine 17monatige Untersuchungshaft im gefürchteten Lubjanka-Gefängnis des Staatssicherheitsdienstes, davon viereinhalb Monate in Einzelhaft. Losev wird als Mitglied eines »kirchlich-politischen Zentrums« zu zehn Jahren Lagerhaft verurteilt. Es folgt der Abtransport in ein Arbeitslager für den Bau des Weißmeer-Ostseekanals (Belmorbaltlag), wo sich

¹⁴ Zum Leben und Werk von P. A. Florenskij (1882–1937), der in der neueren philosophischen und theologischen Diskussion in Rußland eine große Rolle spielt, vgl. U. Werner: Pavel Florenskij: Lebensspuren. In: P. Florenskij: Die Ikonostase, übers. u. hrsg. von U. Werner. Stuttgart 1990. S. 7–23.

¹⁵ Zu den frühen, zwischen 1916 und 1930 erschienenen Schriften Losevs vgl. A. Haardt: Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei G. Špet und A. Losev. München 1992. Zum geistes- und philosophiegeschichtlichen Kontext von Losevs Denken vgl. W. Goerd: Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. Freiburg/München 1984. S. 471–686.

Losevs Gesundheit, insbesondere sein Sehvermögen, rapide verschlechtert. Schließlich wird er aufgrund seiner Invalidität und unter Fürsprache einflußreicher Persönlichkeiten, insbesondere von M. Gor'kij's Ehefrau, E.P. Peškova, und Lenins Schwester, M.I. Ul'janova, im Herbst 1933 aus der Lagerhaft entlassen.

Nach der Rückkehr aus dem Lager folgte eine »Schweigeperiode« bis zum Jahre 1953, in der Losev — mit Ausnahme einer Textauswahl aus Nikolaus Cusanus (1937) und einer Arbeit über Polyklet (1939) — nichts veröffentlichen konnte. Er arbeitete in dieser Zeit an verschiedenen sowjetischen Bildungsinstitutionen, wobei ihm der Umstand zugute kam, daß der 1921 in Schulen und Universitäten verbotene Latein- und Griechischunterricht 1934 wieder eingeführt worden war. Aufgrund seiner bisherigen Publikationen wurde ihm 1943 der Titel eines Doktors der Philologie »honoris causa« verliehen. Von 1942 bis 1944 war Losev Professor am Lehrstuhl für Logik an der Moskauer Staatlichen Lomonosov-Universität, der ihm jedoch wegen »Propagierung Hegelschen Denkens« entzogen wurde. Seit 1944 lehrte er am Moskauer Staatlichen pädagogischen Lenin-Institut als Professor für klassische Philologie und allgemeine Sprachwissenschaft.

Nach dem Tod seiner ersten Frau im Jahre 1954 heiratete Losev 1956 die Altphilologin Aza A. Tacho-Godi, Professorin für klassische Philologie an der Moskauer Universität (MGU). Sie ermöglichte ihrem seit 1947 endgültig erblindeten Mann die weitere wissenschaftliche Arbeit. Seit 1953 hat Losev in den Bereichen der antiken und neuzeitlichen Philosophie und Literatur, der Sprach- und Literaturwissenschaft, der Ästhetik und Musiktheorie und anderen Forschungsgebieten an die 400 Arbeiten, darunter 34 Bücher veröffentlicht.¹⁶ Sein Hauptwerk ist die 8-bändige »Geschichte der antiken Ästhetik«, die eigentlich eine umfassende Philosophie- und Kulturgeschichte der griechischen und römischen Antike darstellt (7 Bände sind davon bereits publiziert).

Aleksej Losev ist am 24. Mai 1988 gestorben.

Seit dem Tode Losevs sind in der Sowjetunion und in der GUS wichtige Materialien veröffentlicht worden, welche den biographischen Hintergrund und die philosophische Bedeutung seines Frühwerks immer deutlicher werden lassen. Die »Philosophie des Namens«, die »Musik als Gegenstand der Logik« und die »Dialektik des Mythos« sind 1990 neu herausgegeben worden. Auch wird die Frage nach dem Übergang von Losevs idealistischem Früh- zum marxistisch orientierten Spätwerk differenzierter gestellt. Früher hatte man die Schweigepe-

¹⁶ Vgl. dazu die im Moskauer Jahrbuch »Kontekst« veröffentlichte Bibliographie (Kontekst 1990. S. 55–63).

riode des Philosophen in den dreißiger und vierziger Jahren als »schwierigen Weg zum Marxismus« gedeutet,¹⁷ in neueren Veröffentlichungen wird eine pragmatisch motivierte äußerliche Anpassung angenommen, ohne die ein wissenschaftliches Arbeiten in den sowjetischen Bildungsinstitutionen in der Tat nicht möglich war.

Nun hat Losev selber noch in Interviews der achtziger Jahre darauf hingewiesen, daß Engels' »Dialektik der Natur« und Lenins »Philosophische Hefte« sein eigenes, für ihn selber spezifisches Verständnis der marxistischen Dialektik bestimmt hätten.¹⁸ Wie tiefgreifend diese — sicherlich auch pragmatisch motivierte — Orientierung an Engels' und Lenins Dialektikverständnis wirklich gewesen ist, läßt sich nur durch einen systematischen Vergleich von Losevs Auffassung und Durchführung dialektischer Denkweisen in seinem idealistischen Frühwerk und seinen späten Schriften deutlich machen. Doch wie stark sein Denken auch durch seine Einpassung in ein ihm fremdes gesellschaftlich-ideologisches System transformiert worden sein mag, daß bestimmte Leitgedanken seiner früheren Philosophie bis zuletzt für ihn bestimmend gewesen sind, dafür spricht die Wiederaufnahme seiner frühen Beschäftigung mit Vladimir Solov'evs Metaphysik der All-Einheit in seinen letzten Lebensjahren.¹⁹

2. Sprache und Mythos

Das Mythische in einem weiten Sinn bestimmt Losev anhand der personalen Begegnung mit demjenigen, der zum Thema mythischer Rede wird. Mythisch ist der lebendige Gesamteindruck, den eine Person — oder eine personal aufgefaßte Sache — in einer solchen Begegnung in mir hinterläßt. Mythen sind Erzählungen, in denen Ereignisse zur Sprache kommen, die für die betreffende Person bezeichnend sind. Die Art und Weise, in der ich den Anderen mit seinem Namen anspreche, bildet dabei den Schlüssel für das Verständnis dieser mythischen Erzählungen,²⁰ denn im Namen sind Losev zufolge jene für

¹⁷ Vgl. Bol'saja sovetskaja enciklopedija. T.XV. Moskva 1974 S. 29–31.

¹⁸ Vgl. V. Erofeev: A.F. Losev: V poiskach smysla (Auf der Suche nach dem Sinn). In: Voprosy literatury 1985, Nr.10. S. 205–231.

¹⁹ Knapp vor seinem Tod beendete Losev die umfassende Monographie über »Vladimir Solov'ev und seine Zeit« (Vl. Solov'ev i ego vremja. Moskva 1990). Zu erwähnen ist auch die 1988 erschienene, mit A. Gulyga veranstaltete zweibändige Ausgabe von Werken Solov'evs.

²⁰ Eine Theorie des (magisch verwendeten) Namens bildet auch das Zentrum der bahnbrechenden Arbeit Hans Blumenbergs über die »Arbeit am Mythos«. Vgl. bes. das Kapitel über das »Einbrechen des Namens in das Chaos des Unbenannten« (H. Blumenberg: Arbeit am Mythos. Frankfurt/Main 1979. S. 40–67).

die Person wesentlichen Daseinsmöglichkeiten mitgemeint, die dann erzählerisch expliziert werden. Dieser Mythosbegriff umfaßt ein weites Spektrum von Erzählformen. Am unteren Ende steht jede beliebige Erzählung, sofern sie das Charakteristische einer Person zum Ausdruck bringt, am oberen Ende steht die »wunderbare«, dem Gewohnten und Vertrauten widerstreitende Geschichte, wobei das Wunderbare darin besteht, daß die Handlungsweise einer Person ihre äußersten Möglichkeiten zur Erscheinung bringt. Von hier schreibt sich das Phantastische jedes Mythos (im engeren Sinn) her, sofern jenes Optimum in der Empirie nie realisiert ist.²¹

Losevs Theorie des Mythos als erzählerische Entfaltung des im Namen Vermeinten ist bereits in der 1927 publizierte »Philosophie des Namens« greifbar.²² Was hier andeutungsweise ausgesprochen wurde, erfährt in der »Dialektik des Mythos« seine ausführliche Bestimmung. Umgekehrt wird der hier kaum thematisierte sprachphilosophische und ontologische Rahmen von Losevs Mythos-Theorie in der »Philosophie des Namens« systematisch entfaltet. Er soll im folgenden kurz vorgestellt werden.

Grundlegend in Losevs Sprachphilosophie ist eine ganz bestimmte Konzeption des Verhältnisses der Worte zu den durch sie bezeichneten Sachen, derzufolge das Wesentliche derselben in den Worten sowohl zum Ausdruck kommt als auch durch sie verdeckt wird. Seiner platonischen Orientierung entsprechend denkt Losev dabei die Worte nach dem Modell von Namen (Eigen- und Gattungsnamen). Die Aufgabe der philosophischen Reflexion auf Namen bzw. Worte besteht darin, durch Aufdeckung von Vieldeutigkeiten und Vagheiten des vorgegebenen Sprachgebrauchs das Wesentliche einer Sache zur größtmöglichen Deutlichkeit zu bringen, was immer zugleich bedeutet, die prinzipielle Inadäquatheit sprachlicher Bestimmung gegenüber diesem Wesentlichen sichtbar zu machen.

Das Wesentliche einer Sache, sofern es zur Erscheinung gelangen kann und begrifflich fixierbar ist, nennt Losev deren Eidos. Dabei sieht er es als Verdienst der Husserlschen Phänomenologie an, dieses antike Konzept, das in der zeitgenössischen Philosophie in Vergessenheit geraten sei, in Erinnerung gebracht zu haben.²³ Die eideistische Phänomenologie wird von Losev als jene moderne Form philosophischen Bewußtseins rezipiert, die den Rückweg in die Antike,

²¹ S.u. S. 156 f.

²² A. Losev: *Filosofija imeni*. Moskva 1927. Nachdruck in: A.F. Losev: *Iz ran-nich proizvedenij* (Aus dem Frühwerk). Moskva 1990. S. 9–192. Zitiert wird künftig die 1. Auflage unter »PhN«.

²³ Vgl. A. Losev: *Antičnyj kosmos* [...] (wie Anm.5). S. 16–17.

insbesondere in das neuplatonische Denken von Plotin und Proklos, ermöglichen soll.

Losev hat den neuplatonischen Eidosgedanken rezipiert, in den auch Züge des Aristotelischen Formbegriffs eingegangen sind. Das Eidos ist demnach als Organisationsprinzip des sinnlich-materiellen Seins gedacht, in dem es zur Erscheinung gelangt. Zugleich weist im Neuplatonismus jedes einzelne Eidos auf jene grundlegende Einheit — auf das Eine bzw. den Nous — zurück, die sich im System eidetischer Formen manifestiert, ohne in dieser Manifestation aufzugehen.

Die Frage nach der allgemeinen Struktur eines Eidos, das den Zusammenhang zwischen Sprache und Wirklichkeit (als Welt der Referenten) vermitteln soll, bildet das Zentrum von Losevs Sprachphilosophie. Leitend ist dabei die Frage, was notwendigerweise impliziert ist, wenn ein bestimmtes Seiendes gedacht wird. Der wechselseitige Zusammenhang der so entwickelten Kategorien macht die Wesensstruktur, das Eidos eines Seienden aus, das in seinem Namen zum Ausdruck kommt.

Der Gedanke, daß etwas, daß ein Gegenstand ist, bedeutet zunächst, daß er sich als ein bestimmter von Anderem unterscheidet. Als mit sich identischer grenzt er sich gegen einen Hintergrund aus. Er ist in sich bestimmt, enthält damit eine Mehrzahl von Bestimmtheiten, die in der Definition des entsprechenden Gegenstandes explizierbar sind. Insofern ist der Gegenstand nicht bloß von Anderem, sondern ebenso »von sich selbst unterschieden«. Genauer gesprochen, unterscheidet er sich als Ganzes von seinen Momenten, sofern sie jeweils für sich genommen werden; er ist mit ihnen identisch, sofern diese Momente zusammengedacht werden. Somit sind die Kategorien des Seienden, der Identität und des Unterschiedes konstitutiv für das Eidos einer Sache. Dieses wird von Losev als eine sich dynamisch entfaltende Struktur verstanden: Sofern ein Seiendes gegen Anderes ausgegrenzt und bestimmt ist, ruht es in sich; als ein Ganzes, das in seinen Einzelmomenten präsent ist, ist es in sich bewegt. Durch solche und ähnliche Gedankengänge werden die von Platon im Spätdialog »Der Sophist« dialektisch entwickelten fünf obersten Kategorien;²⁴ das Seiende, die Bewegung, die Ruhe, die Identität und der Unterschied, von Losev als jene Bestimmungen aufgewiesen, welche für die Wesensstruktur jedes Gegenstandes konstitutiv sind.

Das so konzipierte Eidos weist in zwei Richtungen über sich hinaus: als in sich einheitliche Struktur ist es durch ein organisierendes Prinzip begründet, durch eine uranfängliche Einheit, die höher liegt als das Eidos selbst. Es ist das Überseiende, das Ur-Eine, der in sich

²⁴ Vgl. Platons »Sophistēs« 249e–255e.

differenzlose Grund, der sich in die Vielheit bestimmter Wesensstrukturen ausdifferenziert.

Auf der anderen Seite ist jedes Eidos Wesen von etwas, es ist ein Allgemeines, das mehreren Individuen gemeinsam ist, das eines »Faktums« bedarf, in dem es sich realisiert. So ergibt sich für den russischen Platoniker in der Ausmessung dessen, was zu jedem Denkbaren notwendigerweise gehört, eine Vierheit von Prinzipien, eine Tetraktide:²⁵

- A. Das schlechthin Eine (odno)
- B. Die in sich organisierten, voneinander abgegrenzten und aufeinander bezogenen eidetischen Gestalten
- C. Das Werden, der wechselseitige Übergang der eidetischen Gestalten ineinander und ihre Weiterbestimmung zur intelligiblen Struktur eines bestimmten Individuums
- D. Dieses individuelle »Faktum« selbst, das »Gewordene«, welches die Trias von Einem, Eidos und Werden »trägt«.

Der Name bzw. das Wort ist als Ausdruck des so konzipierten Eidos zu verstehen. Die Worte sind dabei mehr oder weniger imstande, die Sachen bzw. das Wesentliche an ihnen zur Darstellung zu bringen. »Das Geheimnis des Wortes besteht darin [...], der Ort zu sein für die intime und bewußte Begegnung mit dem inneren Leben des Gegenstandes.«²⁶

Die möglichen »Begegnungen« zwischen Worten und Sachen werden in der »Philosophie des Namens« in einem radikalen Perspektivenwechsel nachgezeichnet: Zunächst analysiert Losev aus der Perspektive des Sprechenden und Verstehenden die Struktur des Wortes bzw. des sprachlichen Ausdrucks sowie die Art und Weise, in der man sich über dessen Bedeutung auf die jeweilige Sache bezieht. In der Folge wird umgekehrt das Wort vom Wesen der Sache her als dessen Selbstdarstellung interpretiert. Losev verläßt die Perspektive der Subjektivität, um im Horizont einer onto-theologischen Fragestellung die ganze hierarchisch geordnete Stufenleiter des Seienden als Selbstaussprache des Absoluten auszulegen (oder — wie es in Anspielung auf die Gedankenwelt der griechischen Patristik heißt — als Manifestation der »Energien« der »Ersten Wesenheit«). Das menschliche Sprechen und Denken erscheint jetzt als die höchste »Stufe des Wortes«, in dem sich das Absolute ausspricht.

In diesem umfassenden Modell von Sprache und Wirklichkeit kommt dem Mythos ein zentraler Stellenwert zu. Für das jeweilige Eidos ist der Mythos die ursprünglichste und umfassendste Aus-

²⁵ Vgl. DKF 9–13.

²⁶ PhN 47.

drucksform, der gegenüber alle begrifflichen und theoretischen Bestimmungen sekundär sind.²⁷ »Mythisch« ist der lebendige Gesamteindruck, den eine Sache bzw. Person in der Kommunikation mit ihr hinterläßt. Erst auf dem Hintergrund des in dieser Begegnung mythisch aufgefaßten Eidos ergeben sich alle anderen, theoretisch-begrifflichen und alltagssprachlichen Bestimmungen.

3. Kunst und Mythos

Aufschlußreich für die Frage nach der spezifisch mythologischen Ausdrucksform eines Eidos sind Losevs Bemerkungen über das Verhältnis von Kunst und Mythos in seiner »Dialektik der künstlerischen Form« (1927).²⁸ Hier führt er den Schlüsselbegriff des Symbols ein, worin er der – auch für den russischen Symbolismus bestimmenden – Tradition der romantischen Ästhetik, insbesondere Schellings Vorlesungen zur »Philosophie der Kunst«, folgt. Kunstwerke werden von Losev als symbolische Artikulationen mythischer Anschauungen bestimmt. Mythisch ist dabei die dem künstlerischen Schaffen zugrundeliegende Sichtweise des Darzustellenden, symbolisch hingegen die für Kunst spezifische Ausdrucksweise des mythisch Aufgefaßten.²⁹ Wie die antiken Götter als lebendige Individualisierungen platonischer Ideen interpretiert werden konnten, so ist nach Losev jedes Eidos (in seiner individuellen Verkörperung) als lebendiges Wesen auffaßbar und kann insofern mythologisch gedeutet werden. Poetische Bilder wie »karge Wüste«, »dürstende Steppen« führt Losev als Beispiele für jene beseelende Auffassung an, die nicht nur in der Kunst, sondern auch in der Alltagssprache wirksam ist.³⁰

Das im künstlerischen Schaffen vorausgesetzte mythische Bewußtsein trägt Züge der ästhetischen Einstellung, wie sie im deutschen Idealismus, insbesondere bei Kant und Schiller, expliziert worden ist. Dabei geht es um ein Verhältnis zum Angeschauten, das sich sowohl

²⁷ Vgl. PhN 218 ff.: »[...] auf dem Hintergrund des Mythos oder des mythischen Namens hebt sich ein anderes, abstrakteres, aber nicht weniger reales und notwendiges Moment des Mythos und des Namens ab – das Eidos (im engen Sinn) und die kategoriale Bestimmtheit seines Sinngehalts.«

²⁸ Zu Losevs ästhetischer Theorie vgl. N.V. Byčkov: *Vyraženie kak glavnyj princip estetiki* (Der Ausdruck als Leitprinzip der Ästhetik). In: A.F. Losev i kul'tura XX veka (Losev und die Kultur des 20. Jh.). Moskau 1991. S. 29–37. A. Haardt: Die Kunsttheorie Aleksej Losevs. Grundzüge und Voraussetzungen. In: A.F. Losev: *Dialektika chudožestvennoj formy*. Moskau 1927. Nachdruck: München 1983. S. XIII–XXVIII.

²⁹ Vgl. DKF 26.

³⁰ Vgl. DKF 63.

von der theoretisch-objektivierenden Erkenntnis von Wirklichem als auch vom rein pragmatischen Interesse an dessen Verwertung unterscheidet und dabei Erkennen und Wollen, theoretische und praktische Einstellung in deren Einheit aufzuheben vermag. Die in dieser harmonisch-lebendigen Verfassung der Subjektivität, im »reinen Gefühl«, als beseelt erfahrene und insofern mythologisierte Wirklichkeit wird jedoch nicht nur in Kategorien der neuzeitlichen Ästhetik, sondern ebenso im Horizont des antiken Neuplatonismus ausgelegt: Nur weil sich das Absolute als lebendig-geistiges Sein durch die eidetischen Gestaltungsprinzipien in jedem Seienden ausspricht, kann dieses vom Menschen »mythologisch«, d.h. als lebendige Wirklichkeit gedeutet werden.³¹

Das Spezifische der künstlerischen Form besteht nun darin, daß nur sie die mythologisch erfahrene Welt zur Gänze und adäquat auszudrücken vermag. Diese vollkommene Einheit von Ausdrucksform und ausgedrücktem Gehalt bezeichnet Losev als Symbol. Der symbolische Charakter, die völlige Übereinstimmung der künstlerischen Form mit dem in ihr Dargestellten, besagt zunächst, daß jedes der durch sie formierten materiell-sinnlichen Elemente eine darstellende Funktion ausübt und insofern über sich hinausweist und daß es darin zugleich als sinnliche Qualität zu wirklicher Geltung und Eigenbedeutung gelangt.³² Ein weiteres Merkmal der künstlerischen Form als einer symbolischen Struktur besteht darin, daß der gedankliche Gehalt eines Kunstwerks nicht von seiner künstlerischen Darstellung abgelöst und unabhängig von ihr formuliert zu werden vermag. Die Leitidee einer Erzählung z.B. ist nur in ihrer erzählerischen Realisierung präsent und wird verfehlt, wenn sie in einer wissenschaftlich-objektivierenden Weise zum Ausdruck gebracht werden soll. Schließlich ist es der symbolischen Darstellung wesentlich, das ausgedrückte Eidos in seiner Unauslotbarkeit zur Darstellung zu bringen. Das einzelne Eidos als beschränkte Manifestation des letztlich unbestimmbaren und unfäßlichen Einen wird so in seiner Transparenz zu seinem unausdrückbaren Ursprung dargestellt.³³ Die Unauslotbarkeit des Symbols besteht nicht nur in bezug auf das neuplatonische Prinzip des Einen.

³¹ Vgl. DKF 18: Der Mythos ist Ausdrucksform der (oben besprochenen) Tetraktide, des absoluten, sich in die Mannigfaltigkeit eidetischer Formen entfaltenden Seins, sofern es sich als erkennendes, wollendes und fühlendes Sein seiner selbst bewußt ist.

³² Vgl. DKF 163.

³³ Vgl. dazu die paradoxe Formulierung in DKF 80: »Ein Symbol setzt voraus, daß das Urbild, dessen Abbild es ist, [...] unausdrückbar ist. Ein Symbol setzt voraus, daß sich dieses nicht Ausdrückbare in ihm entfaltet und zum Ausdruck bringt.«

Auch vom neuzeitlichen Gesichtspunkt der Subjektivität aus gesehen, ist ein Symbol nach Losev insofern unausschöpflich, als es in den wechselnden Perspektiven seiner Rezeption eine immer neue Bedeutung erhalten kann, wobei es gleichzeitig als mit sich identisches ver meint ist.

Während sich Losev in der »Dialektik der künstlerischen Form« auf die Affinität von Mythos und Kunst bzw. Dichtung konzentriert und die mythische Sichtweise als Grundlage künstlerischen Schaffens einführt, kommt es ihm in der »Dialektik des Mythos« auf die Differenz von Mythos und Dichtung an. Zwar wird auch hier – am Beispiel russischer Lyrik des 19. Jahrhunderts – die jeweilige Auffassung der Natur als mythologischer Untergrund von Kunst und Dichtung vorgestellt,³⁴ doch versucht Losev, den Mythos im engeren Sinn von den in der Literatur wirksamen Kunstmythen abzugrenzen: Während der Dichter und sein Publikum unverbindliche Fiktionen spielerisch entwerfen bzw. nachvollziehen, kommt den mythischen Erzählungen Verbindlichkeit zu im Kultus und im Alltagsleben.

Schon anhand der hier kursorisch referierten Überlegungen Losevs zum Verhältnis von Mythos, Sprache und Kunst läßt sich eine grundsätzliche Schwierigkeit seiner Mythos-Theorie verdeutlichen: Einerseits geht es in ihr um den spezifischen Unterschied der mythischen Auslegung von Welt gegenüber ihrer Deutung in der Sprache (des Alltags und der Wissenschaft) und in den Werken der Kunst, auf der anderen Seite tragen Sprache und Kunst bei Losev von vornherein mythische Züge. Jeder Name enthält das Wesentliche einer Sache und wird geradezu als Selbstaussprache der benannten Sache ausgelegt. Doch genau dies, »daß der Name das Wesen nicht nur bezeichnet, sondern daß er das Wesen selbst ist und daß die Kraft des Wesens in ihm beschlossen liegt [...], gehört zu den Grundvoraussetzungen der mythischen Anschauung selbst.«³⁵ Jedes Kunstwerk ist die symbolische Artikulation einer mythischen Sichtweise, und doch müssen mythologische und künstlerische Erzählweisen voneinander abgegrenzt werden. Diese Aporetik wiederholt sich im Verhältnis der (Einzel-)Wissenschaften zum Mythos, sofern der mythischen Denkweise jede Form rationaler Begründung abgesprochen wird und andererseits den Wissenschaften, insbesondere der neuzeitlichen Naturwissenschaft, selber mythische Grundhaltungen zugeordnet werden. Die Voraussetzung rationaler Begründbarkeit – dies ist die Pointe

³⁴ S.u. S. 50ff., wo die Sichtweise und Charakterisierung von Mond und Sonne in der Lyrik Puškins, Tjutčevs und Baratynskijs als deren »Mythologie« vorgestellt wird.

³⁵ E. Cassirer: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt 1983. S. 74.

von Losevs Argumentation — ist selber nicht mehr rational begründbar und insofern eine Sache des Glaubens, also selber ein »Mythos«. Das Selbstverständnis der neuzeitlichen Vernunft, wie sie im Sinne Kants der Natur ihre Gesetze vorschreibt, wird als »individualistischer und subjektivistischer Mythos« bezeichnet, welcher der neuzeitlichen Kultur und Philosophie zugrundeliege.³⁶

Die Paradoxie des Gedankens, daß das mythische Bewußtsein in allen Bereichen der Kultur gegenwärtig ist und doch zugleich von allen anderen Formen des Bewußtseins und kulturellen Schaffens abgegrenzt werden soll, läßt sich dann auflösen, wenn man sich die mannigfachen Bedeutungen von »Mythos« und »mythisch« bei Losev bewußt macht. Mythisch im prägnanten und ausdrücklich definierten Sinn ist — davon war bereits die Rede — eine Erzählung, die das Charakteristische einer Person zum Ausdruck bringt, wobei in den berichteten Ereignissen ihre äußersten Daseinsmöglichkeiten manifest werden. Sofern die allen Mythen zugrundeliegende Sichtweise der Dinge eine emotional bestimmte, ursprünglich-vorwissenschaftliche und wertende Einstellung ist, wird auch diese als »mythisch« bezeichnet. Dieser lebendigen Sicht entsprechen bestimmte Denkformen, die ihrerseits als typisch mythologisch erscheinen. Hier ist insbesondere an den inneren Zusammenhang, ja die völlige Verschmelzung von Seinsdimensionen (des Unbelebten und Belebten, des Naturalen und Sozialen) zu denken, die erst in Prozessen der Rationalisierung voneinander geschieden werden.

Unterscheidet man diese Verwendungsweisen von »Mythos«, so läßt sich die These der Spezifität des mythischen Denkens mit derjenigen seiner Allgegenwärtigkeit vereinbaren. Darüber hinaus gewinnt Losevs Anliegen einer »Rehabilitierung des Mythos« an Deutlichkeit und Differenziertheit. Rehabilitiert ist das mythische Bewußtsein aus der Sicht von Dichtung, Wissenschaft, Philosophie usw., sofern diese Kulturbereiche selber auf »mythische« Sichtweisen, Denkformen und Einstellungen angewiesen sind.

Im differenzierten Nachweis dieser Abhängigkeitsverhältnisse liegt die Aktualität von Losevs Theorie für die heutige westliche Diskussion um Fragen nach der »Wahrheit« und »Gegenwärtigkeit« des Mythos³⁷.

³⁶ S.u. S. 14f.

³⁷ Vgl. K. Hübner: Die Wahrheit des Mythos. München 1985. L. Kolakowski: Die Gegenwartigkeit des Mythos. Aus dem Polnischen von P. Lachmann. München 1973. K.H. Bohrer (Hrsg.): Mythos und Moderne. Frankfurt/M. 1983. H. Blumenberg: Arbeit am Mythos. Frankfurt/Main 1976. — Neuere russische Arbeiten zu Losevs früher Philosophie der Sprache, der Kunst und des Mythos finden sich in dem Sammelband: A.F. Losev i kul'tura XX veka. Losevskie čtenija (Losev und die Kultur des 20 Jh. Vorträge über Losev), hrsg. v. V.V. Byčkov u.a., Moskau 1991.