

Mythos

Gesellschaftliches und politisches Potential der Sehnsucht

Jörg Albrecht

Jörg Albrecht, geboren 1978, seit 2001 Studium der Philosophie und Religionswissenschaft in Leipzig.

1. Einleitung

Wenn man Sehnsucht nicht auf der subjektiven Ebene behandeln möchte, d.h. wenn man Sehnsucht nicht als ein individuelles Phänomen auffassen will; wenn man davon spricht, daß Sehnsucht sich progressiv oder regressiv gebärden kann, daß sie sowohl mit revolutionären wie auch mit reaktionären Haltungen zu tun haben kann; kurz: wenn man von ihrem gesellschaftlichen und politischen Potential spricht, ihrem Potential zur Veränderung des Bestehenden: dann muß man Sehnsucht als kollektives Phänomen bzw. kollektive Sehnsüchte betrachten. Individuelle Sehnsüchte können für den Einzelnen sehr bedeutend, vielleicht sehr schmerzhaft sein. Aber sie stehen zunächst in keinem Zusammenhang zu gesellschaftlichen oder politischen Veränderungen (was nicht ausschließt, daß es zufällige Überschneidungen geben kann).

Das Ziel des Aufsatzes besteht darin, in einer sozialen Dimension über die Sehnsucht nachzudenken. Das betrifft im Prinzip die Frage, wie es dazu kommen kann, daß individuelle Sehnsüchte verschiedener Individuen (eines bestimmten Kollektivs) ähnliche Inhalte haben bzw. auf die gleichen Gegenstände gerichtet sind und zwar in einem solchen Maße, daß es zur Entfaltung einer sozialen Dynamik führen kann. Ich versuche daher ein Modell zu konstruieren, welches veranschaulichen soll, wie es zur Entstehung von kollektiven Sehnsüchten und ihrer Transformation in kollektive Handlungen kommt. Dabei handelt es sich um mehrere Schritte:

1.) Die Problematik der Erzeugung von sozialer Dynamik soll anhand eines Konzeptes des französischen Syndikalisten und Sozialphilosophen Georges Sorel erhellt werden, welches er „Mythos“ nennt. Dieses Konzept weicht drastisch von den herkömmlichen Auffassungen über Mythen ab, gewinnt aber eben genau dadurch seinen Reiz. Sorel unterscheidet sorgsam (wenn auch eigenwillig) zwischen Mythos und Utopie, auch das soll zum besseren Verständnis seines Konzeptes dargestellt werden. Für Sorel ist der „Mythos“ die Voraussetzung und das wesentlich motivierende Element für kollektive Handlungen, die zu einer sozialen Dynamik führen.

2.) Dieser Übergang vom „Mythos“ zur „Revolution“ (Sorels Vorstellung einer wünschenswerten sozialen Dynamik) bleibt jedoch etwas dunkel. Meine Überlegung ist, daß in diesem Übergang die *Sehnsucht* als ein „Affekt“ im Sinne Spinozas eine zentrale Rolle spielt. Durch ein Zurückgehen auf die individuelle Ebene der Sehnsucht soll eine Möglichkeit skizziert werden, den Übergang vom „Mythos“ zum „Affekt der Sehnsucht“ und von der Sehnsucht zur Handlung (z.B. der Revolution) zu veranschaulichen.

Abschließend sind ein paar Bemerkungen zum Verhältnis von „Mythos“ und „Ideologie“, sowie zur Gefährlichkeit des sorelschen Mythos (im Hinblick auf den Faschismus) angebracht.

2. Die Mythostheorie Georges Sorels

Zuerst ist festzuhalten, daß es bei Sorels „Mythos“ um eine soziale, politische Institution geht. Bevor ich mich den Merkmalen des Mythos zuwende, welche Sorel angibt, möchte ich jedoch zum besseren Verständnis abgrenzen, was mit „Mythos“ in diesem Sinne *nicht* gemeint ist. Ich möchte deshalb kurz drei Mythoskonzepte zur Veranschaulichung skizzieren, von denen dann im Rest des Aufsatzes nicht mehr die Rede sein wird.

2.1 Ausschlüsse

1) Die naheliegendste Assoziation beim Stichwort „Mythos“ ist die griechische Mythologie, das heißt im Allgemeinen „Göttergeschichten“ oder „Weltenstehungsbeschreibungen“ (Kosmogonien), welche auch in anderen Kulturen zu finden sind. Diese werden gemeinhin als schöne, kunstvolle Phantasiegeschichten aufgefaßt, die aber allerhöchstens im Kern irgendwelche (historischen oder menschlichen)

„Wahrheiten“ enthalten.

2) Unter Philosophen ist es sehr beliebt, den Übergang vom Mythos zum Logos, vom mythischen Denken zum logischen Denken zu diskutieren. Darunter versteht man dann den Unterschied zwischen einer bloß überzeugenden Rede und einer argumentativen Rede. Während der Mensch im mythischen Denken in eine übergreifende, göttliche Ordnung gestellt ist, tritt er im logos-orientierten Denken aus ihr heraus und beginnt die Wirklichkeit rational zu begreifen. Auch dieser „Ursprungsmythos“ der Philosophie ist, obwohl an sich sehr interessant, nicht weiter Gegenstand dieses Aufsatzes.

3) Schließlich gibt es noch die Vorstellung, genährt vor allem durch das Bekanntwerden sog. schriftloser Kulturen und ihrer „Naturreligionen“, daß die Entstehung von Mythen durch eine kindliche, primitive oder unzivilisierte, auf jeden Fall nicht-wissenschaftliche Mentalität zurückzuführen sei, welche auf diese Weise auf die übermächtigen Erscheinungen der Natur reagiert, ihnen Leben zuspricht oder sie gar vergöttlicht.

2.2 Sorels „Mythos“

Zunächst eine kurze biographische Bemerkung: Georges Sorel (1847 bis 1922) war als Ingenieur im französischen Staatsdienst tätig, schied freiwillig vorzeitig aus und beschäftigte sich alsdann mit philosophischen, politischen und soziologischen Studien. Er veröffentlichte hauptsächlich politisch-philosophische Schriften. Geprägt wurde sein Denken von Proudhon, Marx, Nietzsche und Bergson. Sorel sieht im Syndikalismus den einzigen Weg aus der Krise des Proletariats, durch die Wiederherstellung der Möglichkeit einer Revolution, welche die (parlamentarisch gewordenen) Sozialisten nicht mehr mit zu tragen vermögen. Die „Réflexiones sur la violence“ (deutsch „Über die Gewalt“)¹, in denen das Mythoskonzept formuliert ist, erschienen 1908.

¹ Georges Sorel: *Über die Gewalt. Mit einem Nachwort von George Lichtenheim*. Frankfurt 1981. Zu den biographischen Angaben vgl. im „Nachwort“ von Lichtenheim ebd., S. 355-367.

Diese Wahrnehmung einer sozialen Krise, welcher der herkömmliche Sozialismus nicht mehr abhelfen kann, ist Ausgangspunkt der Überlegungen. Sorel spricht nun von „sozialen Mythen“, die offensichtlich notwendig seien, um die Menschen aus ihrer Apathie herauszureißen, in der sie verharren würden, egal wie groß ihre Not auch sei.

„Solange es keine von den Massen aufgenommenen Mythen gibt, kann man unbegrenzt von Empörungen sprechen, ohne doch jemals irgendeine revolutionäre Bewegung hervorzurufen [...]“²

Damit ist schon die grundlegende Funktion des Mythos bestimmt, es geht also um die Aktivierung oder Mobilisierung von sozialen Einheiten („Massen“), um die Motivierung zu kollektiver Aktivität. Sorel meint:

„[...] die Menschen, die an den großen sozialen Bewegungen teilnehmen, stellen sich ihre bevorstehende Handlung in Gestalt von Schlachtbildern vor, die den Triumph ihrer Sache sichern.“³

Wesentlich für den Mythos ist also die Bildhaftigkeit, welche die Möglichkeiten der Sprache übersteigt. Dies geschieht durch die Erzeugung einer „Ganzheit“ im Mythos, die durch bloße „Intuition“ in der Lage ist „Gesinnungen“ oder „Leidenschaften“, also Affekte hervorzurufen. „[Mythen] sind keine Beschreibungen von Dingen, sondern Ausdrücke von Wollungen.“⁴ Sie verleihen Hoffnungen und Sehnsüchten, die sich an bevorstehende Handlungen knüpfen, reale Anschaulichkeit.

Als historische Beispiele für die Mythen bzw. ihre Wirksamkeit nennt Sorel (1) die Weltuntergangserwartung im Urchristentum, (2) die Vorstellung der Katholiken der Geschichte als Folge von Schlachten zwischen Satan und Christus bzw. Satan und Kirche, d.i. der „Mythos der streitenden Kirche“, (3) die Reformation und (4) die französische Revolution. Dabei ist die Übereinstimmung des *Inhaltes* des Mythos mit der Wirklichkeit völlig irrelevant.

„Man vermag zwar leicht einzusehen, daß die wahren Entwicklungen der großen

² Ebd., S. 40.

³ Ebd., S. 30.

⁴ Ebd., S. 41.

Revolution keineswegs den bezaubernden Bildern ähneln, die ihre ersten Jünger in Begeisterung versetzt hatten; aber hätte die Revolution ohne diese Bilder siegen können?⁵

Tatsächlich läßt sich an vielen historischen Beispielen zeigen, daß die Vorstellungen und Erwartungen welche die Menschen zur Teilnahme an sozialen Dynamiken motivieren, sich von den Ergebnissen jener Umwandlungen sehr unterscheiden. Wahrscheinlich handelt es sich dabei sogar um den Normalfall. Jedoch können nicht schon allein deswegen diese Veränderungen pauschal negativ beurteilt werden. Deshalb sei es wichtig,

„[...] daß man nicht versuchen darf, derartige Systeme von Bildern zu analysieren, so wie man eine Sache in ihre Bestandteile zerlegt: daß man sie vielmehr als ein Ganzes historischer Kräfte nehmen und sich insbesondere davor hüten muß, die nachher vollzogenen Taten mit den Vorstellungen zu vergleichen, die vor der Handlung gegolten hatten.“⁶

Auch der Weltuntergang, den die ersten Christen erwarteten, ist nicht eingetroffen. Jedoch hat sich das Christentum intensiv ausgebreitet. Einziges Kriterium für die Beurteilung von Mythen sei daher ihre Wirksamkeit.

„Man muß also die Mythen als Mittel einer Wirkung auf die *Gegenwart* beurteilen; jede Auseinandersetzung über die Art und Weise, wie man sie inhaltlich auf den Verlauf der Geschichte anzuwenden vermöchte, ist ohne Sinn.“⁷

An dieser Stelle ist also die Grundkonzeption des sorelschen Mythosbegriffes gegeben, jene, welche auch die größten Verständnisschwierigkeiten bereitet. Wieso ist es irrelevant, ob der Mythos mit der Wirklichkeit übereinstimmt oder nicht? Wo bleibt jedes mögliche kritische Potential des Mythosbegriffs, wenn man ihn nur im Hinblick auf seine Wirksamkeit beurteilen kann? Hierin liegt aber gerade das Besondere von Sorels Mythosbegriff. Er definiert ihn nicht inhaltlich, sondern von seiner *Form* oder

⁵ Ebd., S. 142.

⁶ Ebd., S. 31.

⁷ Ebd., S. 142.

Struktur her, welche sich in der Wirksamkeit manifestiert. Wichtig ist natürlich festzuhalten, daß die betreffende Gruppe an die Wirklichkeit des Mythos *glaubt*. Doch kann man hier einfach von einer hinterhältigen Täuschung, einer Manipulation sprechen? Für Sorel, so scheint es, ist es eine notwendige Täuschung, um Veränderung überhaupt möglich zu machen. Zeigte doch seine eigene Erfahrung, daß die ausgebeutete Bevölkerung zwar um die wirklichen Verhältnisse weiß, jedoch ohne einen Mythos in Apathie versinkt und nicht fähig ist, Veränderungen herbeizuführen. Auf die Problematik des Mißbrauches, werde ich am Schluß des Aufsatzes kurz eingehen. Kritisches Potential hat Sorels Mythosbegriff, denke ich, dennoch. Da sich seine Bestimmung nicht an inhaltlichen Merkmalen orientiert, eröffnet er die Möglichkeit, die im sorelschen Sinne *mythische*, d.h. motivierende, aktivierende Kraft von Erzählungen oder Bildern zu beurteilen. Denn sowohl diese, welche nicht mit der (z.B. historischen) Wirklichkeit übereinstimmen, als auch jene, welche tatsächlich „wahr“ sind, können im gleichen Maße als politisches (und damit interessengeleitetes) Mittel eingesetzt werden.

2.3 „Mythos“ und „Utopie“

Sorel gibt sich Mühe, den „Mythos“ sorgfältig von der „Utopie“ abzugrenzen, wiewohl dies schwierig sei, „[...] weil es nur selten Mythen gegeben hat, die von jeder utopischen Beimischung vollkommen frei waren.“⁸ Utopien sind nach Sorel:

„[...] Erzeugnis einer intellektuellen Arbeit; [...] Werk von Theoretikern, die sich nach Beobachtung und Erörterungen der Tatsachen bemühen, ein Muster aufzustellen, mit dem man die bestehenden Gesellschaften vergleichen kann, um das Gute und Schlechte zu messen, das sie enthalten.“⁹

Die Utopie sei eine „Zusammenstellung von Institutionen“, um juristische Abwägungen über diese anstellen zu können; sie sei eine „auseinandernehmbare Konstruktion“, welche die Einpassung in bestehende Strukturen erlaubt.

⁸ Ebd., S. 41

⁹ Ebd., S. 41.

„Während unsere gegenwärtigen Mythen die Menschen dazu führen, sich auf einen Kampf vorzubereiten, um das Bestehende zu zerstören, ist es stets die Wirkung der Utopie gewesen, die Geister auf Reformen hinzulenken, die durch teilweise Umänderung ins Werk gesetzt werden können; [...].“¹⁰

Dadurch sind die Utopien an der Wirklichkeit überprüfbar, können in Teile zerlegt und analysiert werden und auf diese Weise widerlegt werden. Offensichtlich hat Sorel keinen positiven Begriff von „Reform“, da damit doch nur das Bestehende erhalten werden solle und eine wirkliche Veränderung verhindert werden würde. Durch die Zerlegbarkeit und Überprüfbarkeit, sprich die Kontrollierbarkeit, hat die „Utopie“ keine Kraft zur wirklichen Veränderung. Hier befindet sich der Hauptunterschied zum Mythos:

„Ein Mythos kann nicht widerlegt werden, da er im Grunde das gleiche ist wie die Überzeugungen einer Gruppe, da er Ausdruck dieser Überzeugungen in der Sprache der Bewegung ist, und da es folglich nicht angeht, ihn in Teile zu zerlegen, wie sie bei einem Plane historischer Beschreibungen Verwendung finden könnten.“¹¹

2.4 Zusammenfassung

An dem Beispiel vom „Mythos des Generalstreiks“, das auch gleichzeitig der Zweck Sorels Mythostheorie zu sein scheint, werden die Merkmale des Mythos zusammengefaßt.

„[Wir wissen] in der Tat, daß der Generalstreik sehr wohl das ist, was ich gesagt habe: der Mythos, in dem der Sozialismus ganz und gar beschlossen ist: das heißt eine Ordnung von Bildern, die imstande sind, unwillkürlich alle die Gesinnungen heraufzurufen, die den verschiedenen Kundgebungen des Krieges entsprechen, den der Sozialismus gegen die moderne Gesellschaft aufgenommen hat. Die Streiks haben im Proletariat die edelsten, tiefsten und

¹⁰ Ebd., S. 41.

¹¹ Ebd., S. 42.

bewegendsten Gesinnungen erzeugt, die es besitzt; der Generalstreik faßt sie sämtlich in einem Gesamtbild zusammen und verleiht eben durch ihre Zusammenstellung jeder von ihnen ihr Höchstmaß an Spannkraft. Indem er sehr brennende Erinnerungen besonderer Konflikte aufruft, färbt er alle Einzelheiten der sich dem Bewußtsein darbietenden Gestaltung mit einem hochgespannten Leben. Wir erlangen so jene Intuition des Sozialismus, die die Sprache nicht in vollkommen klarer Weise zu geben vermochte – und wir erlangen sie in einer in einem Nu wahrgenommenen Ganzheit.“¹²

Hinzu kommt aber noch die Fähigkeit des Mythos, gesellschaftlich polarisierend zu wirken. Die „Gesinnungen“, welche der Mythos erzeugt, sind nicht bloß positiv zugewandter, unterstützender Natur. Je nach gesellschaftlicher Position können sie auch negativer, ja feindseliger Natur sein. Der Mythos verlangt geradezu nach einer Positionierung. Hierdurch werden die Grenzen zwischen den verschiedenen betroffenen Gruppen oder Klassen deutlich.

„Der Streik bringt hier neue Klarheit; er scheidet, besser als die täglichen Lebensumstände, die Interessen und Denkweisen der zwei Lohnempfängergruppen; [...]“

„Aber alle jene Gegensätze gewinnen einen Ausdruck ungemeiner Klarheit, [...]: dann ist die Gesellschaft allerdings auf einem Schlachtfelde in zwei, und nur zwei, Lager geschieden. Keine philosophische Erklärung der in der Praxis beobachteten Tatsachen könnte so lebendige Einsichten zutage fördern wie das so einfache Bild, das die Aufrufung des Generalstreiks vor Augen stellt.“¹³

3. Spinoza und die Affekte

Im Folgenden möchte ich mich zurück auf die individuelle Ebene begeben und hier ein paar Überlegungen zu den Affekten, insbesondere zu dem der Sehnsucht anstellen.

¹² Ebd., S. 145.

¹³ Ebd., S. 152.

Dafür nehme ich Spinoza (1632-1677) und seine Theorie der Affekte in Anspruch, welche er im dritten Buch seines Hauptwerkes „Ethik“ formuliert hat.¹⁴ Diese ungewöhnliche Nebeneinanderstellung, um nicht zu sagen Zusammenzwingung, zweier so unterschiedlicher Autoren wie Sorel und Spinoza rechtfertigt sich aus meinem pragmatischen Ansatz, ein erklärendes Modell konstruieren zu wollen. Spinoza bietet sich in diesem Zusammenhang deshalb besonders an, weil für ihn die Affekte das Wesen des Menschen ausmachen und sein Tätigsein in der Welt maßgeblich bestimmen.

„Denn ein jeder handhabt alles von seiner Affektivität her; wer von entgegengesetzten Affekten bedrängt wird, weiß nicht, was er will, und wer von gar keinem Affekt [angetrieben wird], läßt sich aus nichtigem Anlaß hierhin oder dorthin treiben.“¹⁵

Daß für Spinoza alle Handlungen aus Affekten resultieren, macht ihn für die Frage, wie der Mythos das Handeln der Menschen motivieren kann, besonders interessant.¹⁶ Wie

¹⁴ Spinoza: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Ethica Ordine Geometrico demonstrata*. Lateinisch – Deutsch, neu übers. u. hrsg. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg 1999. Darin besonders: *Dritter Teil. Von dem Ursprung und der Natur der AFFEKTE*. S. 218-371. Ich zitiere auf die nachstehende Weise mit folgenden Abkürzungen: Angabe des Teils der *Ethik* (z.B. E III); Angabe des entsprechenden Abschnittes wie *Lehrsatz* mit Nummer (z.B. LS 52), *Definition* (mit Nummer), *Beweis*, *Folgesatz*, *Anmerkung* (gegebenenfalls mit Nummer), *Definitionen der Affekte* mit Nummer (z.B. Def.Aff. 6); schließlich die Seitenzahl der genannten Ausgabe der *Ethik*. Spinozas „Theorie der Affekte“ kann ich im begrenzten Rahmen dieses Aufsatzes nur sehr ungenügend und oberflächlich darstellen. Deshalb muß ich mich an dieser Stelle mit dem Hinweis auf weiterführende Literatur begnügen. Das wären z.B. Wolfgang Bartuschat: *Spinozas Theorie des Menschen*. Hamburg 1992. und Michael Schrijvers: *Spinozas Affektenlehre*. Bern u. Stuttgart 1989.

¹⁵ E III, LS 2, Anmerkung, S. 233.

¹⁶ Daß eine Handlung aus einem Affekt folgt, ist eine wesentliche Setzung, auf welcher meine Überlegung beruht. In Spinozas System ist dieser Zusammenhang unproblematisch, da er den „freien Willen“ leugnet und daher die Affekte die wirklichen Ursachen menschlichen Handelns sind. Für meine Überlegung ist eine so problematische Annahme nicht notwendig. Daß Affekte einen Einfluß auf menschliches Verhalten haben, ist sicherlich unbestritten und hier völlig ausreichend. Es geht nur darum, zu veranschaulichen, wie der Übergang zwischen Sorels „Mythos“ und einer tatsächlichen kollektiven Handlung gedacht werden kann. Dieser Übergang

der Übergang vom Mythos zur Handlung genau zustande kommt, wird bei Sorel, wie erwähnt, nicht deutlich ausgeführt. Den Zusammenhang von Mythos und Affekten deutet er allerdings an: „[...] wenn aber Massen in *Leidenschaft* geraten, dann kann man ein Gemälde beschreiben, das einen sozialen Mythos darstellt.“¹⁷ Hierher rührt meine Überlegung, daß der Affekt die Transformation vom Mythos zur kollektiven Handlung leistet.

3.1 Was ist ein Affekt?

Spinoza versteht unter „Affekt“ jegliche *Affektion*¹⁸ des Körpers bzw. Geistes, durch welche die Wirkungsmacht des Körpers bzw. Geistes vergrößert oder verkleinert wird:

„Unter Affekt verstehe ich die Affektionen des Körpers, von denen die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen.“¹⁹

Daß unter Affekt sowohl die Affektionen des Körpers als auch die *Ideen* dieser Affektionen verstanden werden, folgt aus dem *Parallelismus der Attribute* „Ausdehnung“ und „Denken“,²⁰ nach welchem Körper und Geist nur verschiedene,

findet aber nicht mit mechanischer Notwendigkeit statt, weder auf der kollektiven Ebene als auch noch viel weniger auf der individuellen Ebene. Tatsächlich führt eben auch nicht jeder Mythos zu einer kollektiven Handlung.

¹⁷ Sorel, *Über die Gewalt*, S. 39 [Hervorhebung meinerseits].

¹⁸ Eine für das Verständnis der Affekttheorie Spinozas wichtige Unterscheidung, ist diejenige zwischen „affectio“ und „affectus“. „Affectus“ wird mit *Affekt* (also Stimmung, Gefühl oder Gemütszustand) wiedergegeben und „affectio“ mit *Affektion* (also Eindruck, Einwirkung, Befall oder Erregung).

¹⁹ Spinoza, E III, Definition 3, S. 223.

²⁰ Auf Spinozas Ontologie und den Parallelismus kann hier nicht näher eingegangen werden. Nur soviel: „[...] daß, was auch immer von einem unendlichen Verstand als eine Essenz der Substanz ausmachend wahrgenommen werden kann, nur zu einer einzigen Substanz gehört, und daß folglich die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz ein und dieselbe Substanz sind, die bald unter diesem, bald unter jenem Attribut aufgefaßt wird. Dann gilt auch, daß ein Modus von Ausdehnung und die Idee dieses Modus ein und dasselbe

wahrnehmbare Ausformungen der selben, einen Substanz sind.

Grundlegend und für uns ungewöhnlich unterscheidet Spinoza zwischen *aktiven* und *passiven Affekten*, das heißt „Aktivitäten“ und „Leidenschaften“, von welchen das Individuum in unterschiedlicher Weise Ursache ist und welche mit unterschiedlich adäquater Erkenntnis der wirklichen Ursachen des Affektes verbunden sind.

„Wenn wir also die adäquate Ursache irgendeiner dieser Affektionen sein können, verstehe ich unter dem Affekt eine Aktivität, im anderen Fall eine Leidenschaft.“²¹

Im folgenden sollen uns nur die Leidenschaften interessieren, da der Mythos auch in der Sicht Sorels kein Gegenstand der adäquaten (rationalen) Erkenntnis für das Individuum darstellen würde. Außerdem spricht er an der oben zitierten Stelle explizit von der Leidenschaft. Erst recht ist nicht das Individuum Ursache des durch den Mythos hervorgerufenen Affektes, weshalb es sich nicht um eine Aktivität im Sinne Spinozas handeln kann. Deshalb ist im Folgenden mit dem Wort „Affekt“ *immer* die „Leidenschaft“ gemeint, was auch dem alltäglichen Sprachgebrauch mehr entgegen kommt. Spinoza definiert den (passiven) Affekt folgendermaßen:

„Ein Affekt, der eine Leidenschaft des Gemüts genannt wird, ist eine verworrene Idee, mit der der Geist von seinem Körper oder irgendeinem seiner Teile eine größere oder geringere Kraft des Existierens als vorher bejaht, und von der, wenn sie gegeben ist, der Geist bestimmt wird, eher an dieses als an jenes zu denken.“²²

3.2 Zusammensetzung der Affekte („Leidenschaften“)

Neben der Unterscheidung zwischen *passiven* und *aktiven Affekten* differenziert Spinoza *Grundaffekte* (primäre Affekte) und *abgeleitete Affekte* (sekundäre Affekte).

Ding sind, aber in zwei Weisen ausgedrückt.“ E II, LS 7, Anmerkung, S. 111.

²¹ E III, Definition 3, S. 223.

²² E III, Allgemeine Definition der Affekte, S. 369.

Die drei *Grundaffekte*, von denen aus er alle anderen (oder herkömmlichen) Affekte „ableitet“, sind *Begierde* (cupiditas), *Freude* (laetitia) und *Trauer* (tristitia). Die Definitionen von Freude und Trauer lauten:

Freude ist ein „Übergang des Menschen von einer geringeren zu einer größeren Vollkommenheit.“

Trauer ist ein „Übergang des Menschen von einer größeren zu einer geringeren Vollkommenheit.“²³

Von diesen Grundaffekten her leitet Spinoza – in Relationen zu Ursachen, Ähnlichkeiten, Gegenständen, Bezogenheiten auf Körper oder Geist, Vorstellungen, Ideen usw. – die Zusammensetzungen der Affekte ab. So kann er die in der Alltagssprache gebräuchlichen Affekte durch die drei Grundaffekte erklären und kommt darüber hinaus zu Affektzusammensetzungen, die gar keine sprachliche Entsprechung haben.²⁴ Dabei geht er nach einer eigentümlichen, nicht unbedingt nachvollziehbaren Methode vor, welche er als „geometrische“ bezeichnet.²⁵ Die Bandbreite der Ergebnisse reicht dabei von enttäuschend bis überraschend interessant. Anhand einiger Affektdefinitionen soll ein Eindruck von Spinozas Vorgehen gegeben werden.

Das Gegensatzpaar von *Liebe* (amor) und *Haß* (odium) wird folgendermaßen definiert:

„Liebe ist Freude unter Begleitung der Idee einer äußeren Ursache.“

Und „Haß ist Trauer unter Begleitung der Idee einer äußeren Ursache.“²⁶

Das ist sozusagen die einfachste Stufe der Herleitung der Affekte aus den Grundaffekten. Eine direkte Bedeutung für das Thema des „Mythos“ haben folgende Beispiele. Es geht ja um die Frage, wie der Mythos in der Lage ist, Affekte zu erzeugen. Zunächst das Gegensatzpaar von *Hoffnung* (spes) und *Furcht* (metus), welches schon

²³ E III, Def.Aff. 2 und 3, S. 339.

²⁴ „Die Definitionen von Eifersucht und der sonstigen Schwankungen des Gemüts übergehe ich hier stillschweigend, teils weil sie einer Zusammensetzung von Affekten, die wir bereits definiert haben, entspringen, teils weil die meisten von ihnen keine Namen haben.“ E III, Def.Aff. 48, Erläuterung, S. 369.

²⁵ „[...] und ich werde menschliche Handlungen und Triebe gradeso betrachten, als ginge es um Linien, Flächen oder Körper.“ E III, Vorwort, S. 221.

²⁶ E III, Def.Aff. 6 und 7, S. 343.

wesentlich komplexer zusammengesetzt ist:

„Hoffnung ist eine unbeständige Freude, die der Idee einer zukünftigen oder vergangenen Sache entsprungen ist, über deren Ausgang wir in bestimmter Hinsicht im Ungewissen sind.“

Und „Furcht ist eine unbeständige Trauer, die der Idee einer zukünftigen oder vergangenen Sache entsprungen ist, über deren Ausgang wir in bestimmter Hinsicht im Ungewissen sind.“²⁷

3.3 Der Affekt der „Sehnsucht“ und kollektive Assoziationen

Schließlich komme ich zur Definition Spinozas für den Affekt der *Sehnsucht* (desiderium):

„Sehnsucht ist eine Begierde, anders formuliert ein Trieb, irgendein Ding zu besitzen, die von der Erinnerung an dieses Ding genährt und zugleich von der Erinnerung an andere Dinge, die die Existenz des ersehnten Dinges ausschließen, gehemmt wird.“²⁸

Wenngleich diese Bestimmung eher zu den banaleren Beispielen der Affektrekonstruktionen Spinozas gehört, ist sie jedoch für den Zusammenhang mit dem Mythos äußerst interessant. Man kann festhalten, daß die äußeren Ursachen für die Affekte *Hoffnung* und *Sehnsucht*, also Affekte, die eine direkte Bedeutung für das Mythoskonzept von Sorel haben, „Ideen“ und „Erinnerungen“ sind. Dabei ist nach Spinoza Erinnerung „[...] nichts anderes als eine gewisse Verkettung von Ideen“, die „[...] in dem Geist gemäß der Ordnung und Verkettung der Affektionen des menschlichen Körpers geschieht.“²⁹

Diese „Verkettung“ versucht Spinoza durch eine auf uns eher belustigend wirkende Theorie der Assoziation zu erläutern, welche auch verständlich machen soll, „[...] warum der Geist von dem Gedanken eines Dinges unmittelbar in den Gedanken eines

²⁷ E III, Def.Aff. 12 und 13, S. 345.

²⁸ E III, Def.Aff. 32, S. 359.

²⁹ E II, LS 18, Anmerkung, S. 147f.

anderen Dinges verfällt, das mit dem ersten gar keine Ähnlichkeit hat.“³⁰ Als Beispiel für diese Verkettung wählt er die Sprache, also die Verbindung von einem Wort (z.B. den Schall des Wortes „pomum“) und die Vorstellung eines entsprechenden Gegenstandes (für einen Römer, wie Spinoza sagt, der Gedanke an eine „Frucht“) obwohl diese zwei Sachen überhaupt keine Gemeinsamkeit besitzen, „außer daß der Körper desselben Menschen von diesen beiden Dingen häufig affiziert worden ist, d. h. daß dieser Mensch oft das Wort 'pomum' gehört hat, während er gerade die Frucht sah.“ Diese Verkettungen, die also mit Gewohnheiten und Ordnungen von Vorstellungsbildern zu tun haben, können sehr individuell sein, so daß Pferdespuren im Sand z.B. einen Soldaten an einen Reiter und schließlich an Krieg erinnern, während dagegen ein Bauer von dem Gedanken an ein Pferd und einen Pflug schließlich in den Gedanken an einen Acker verfallen wird. Aber wie das Beispiel der Sprache nahelegt, gibt es auch kollektive Assoziationen, d.h. „Verkettungen von Ideen“ oder eben „Erinnerungen“, die bei einer entsprechenden Gemeinschaft von Individuen den gleichen (bzw. sehr ähnlichen) Inhalt haben.

4. Schlußbetrachtung

Versuchen wir also zum Ausgangspunkt zurückzukehren. Ich hatte mit Sorel Mythen als politisch-soziale Institutionen bestimmt, die in der Lage sind gesellschaftliche Dynamik (oder Veränderung) zu erzeugen. Das geschieht nicht automatisch, ich hatte bestimmte Merkmale angegeben, die mit dem Mythos verknüpft sind. Das waren neben der Bildhaftigkeit und Sprache des Mythos, seine Fähigkeit zu Polarisieren und *Affekte* hervorzurufen. Worüber ich mich nicht geäußert habe, ist die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Verbreitung des Mythos und seine Aufnahme durch die „Massen“, weil es mir hier nicht darum ging, eine Anleitung zur Erzeugung gesellschaftlicher Dynamik zu geben.

Der zentrale Bezugspunkt war die Reflexion über die Sehnsucht. Die soziale Dimension

³⁰ Zitate des gesamten Absatzes aus E II, LS 18, Anmerkung, S. 147ff.

habe ich ergänzt durch einen Blick in die „vie affective“, wie es bei Sorel heißt, das Gemütsleben, aber auf individueller Ebene, wofür ich die hilfreiche Analyse der Affekte von Spinoza hinzugezogen habe. Damit hoffte ich ein Modell geben zu können, wie der Übergang von Sorels „Mythos“ (als politisch-soziale Institution) über die „Sehnsucht“ (als kollektiver Affekt) zur kollektiven Handlung (als gesellschaftliche Aktion) gedacht werden kann. Der sorelsche Mythos, welcher als kollektive Erzählung oder Vorstellung, die für die Mitglieder der betreffenden Gruppe einen verpflichtenden Charakter trägt, d.h. er wird geglaubt (denn der „unwiderlegbare“ Mythos entspricht ja den Überzeugungen der Gruppe), ruft auf der individuellen Ebene einen Affekt hervor. Dabei entspricht der Inhalt des Mythos in Spinozas Sprache der „Erinnerung“, einer „Verkettung von Ideen“ also einer Assoziation, welche bei allen Angehörigen der betreffenden Gruppe gleich ist (gleich in dem Sinne, wie sie die „gleiche“ Sprache sprechen), weshalb man von einem kollektiven Affekt sprechen kann, „wenn Massen in Leidenschaft geraten“. Dieser kollektive Affekt entlädt sich in einer kollektiven Handlung, wobei „kollektiv“ in Spinozas mechanistischer Sicht meinen würde, daß alle Individuen, welche genau den gleichen Affekt haben, deswegen dieselbe Handlung ausführen müßten. Nun darf man sich die Mitglieder der betrachteten Gruppe aber nicht wie eine Armee synchronisierter Roboter vorstellen. Es ist absolut unmöglich, daß mehrere Individuen *genau* den gleichen Affekt haben können, denn dazu müßten sie *genau* den gleichen Affektionen ausgesetzt sein, was selbst unter Laborbedingungen nicht zu verwirklichen wäre. Selbst bei Spinoza ist angelegt, daß man mehrere Affekte (aus unterschiedlichen Affektionen resultierend) gleichzeitig haben kann und daß diese sich mischen. Die Individuen können sich daher nie absolut synchron verhalten. So besteht die kollektive Handlung in einer Tendenz, einer allgemeinen Richtung, während in der Tat auf der individuellen Ebene sehr unterschiedliche Motivationen und Handlungen vorliegen können.

Schließlich drängt sich eine weitere, begriffliche Frage auf: Was ist der Unterschied zwischen „Mythos“ und „Ideologie“? So scheint gerade im politischen Kontext „Ideologie“ treffender zu sein. Bemerkenswert ist im Hinblick auf die historischen Beispiele, welche Sorel für Mythen gibt, daß er nicht streng zwischen Religion und

Politik zu unterscheiden scheint. Immerhin hat beides mit Überzeugungen und Werten, mit „Wollungen“ zu tun. Mein Vorschlag wäre, daß man Ideologie und Mythos nicht in formaler oder struktureller Hinsicht unterscheiden kann. Es scheint sich eher um historische Verwendungsweisen der Wörter zu handeln.³¹ „Ideologie“ war seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts deutlich negativ konnotiert (so auch bei Sorel) während „Mythos“ in der Folge der Romantik deutlich positivere, zumindest neutrale Züge trug. Jedoch könnte man bei Sorel einen Hinweis auf einen möglichen Unterschied zwischen Ideologie und Mythos in einem oben bereits angeführten Zitat finden: „[Wir wissen] in der Tat, daß der Generalstreik sehr wohl das ist, was ich gesagt habe: der Mythos, in dem der Sozialismus ganz und gar beschlossen ist [...]“. Wenn man hier Sozialismus als Ideologie bestimmen würde, dann verhielte sich aus Sorels Sicht der Mythos zur Ideologie wie der Generalstreik zum Sozialismus.

Es ist jedoch abschließend notwendig, nocheinmal darauf hinzuweisen, daß Sorel sein Mythoskonzept absichtlich nicht inhaltlich bestimmt hat und das hierin sowohl die intellektuelle Leistung Sorels besteht (z.B. in der Möglichkeit der Rezeption des Konzeptes in einer wertneutralen Religionswissenschaft) als auch eben daraus die großen Gefahren (des Mißbrauches) des sorelschen Mythos (mit seiner Rechtfertigung der Gewalt) resultieren: diesen Aspekt möchte ich kurz noch ansprechen. Eine Rezeption der sorelschen Gedanken fand u.a. durch Mussolini im italienischen Faschismus statt. Deswegen mögen manche in Sorel einen Protofaschisten sehen. Ob das zutreffend ist oder nicht, das Problem ist klar: eine offene Anleitung zur Erzeugung gesellschaftlicher Dynamik kann eben auch von jedem verwendet werden.

³¹ Vgl. dazu U. Dierse; R. Romberg: *Ideologie*. In: „Historisches Wörterbuch der Philosophie“ (HWPh), Bd. 4. Basel 1976, Sp. 158-185 und W. Burkert; A. Horstmann: *Mythos, Mythologie*, in: HWPh, Bd. 6. Basel 1984, Sp. 281-318.