# Rationalität, Mythos, Ideologie

Autor(en): **Heim, Robert**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **42 (1983)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883154

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

Studia Philosophica 42/1983

ROBERT HEIM

# Rationalität, Mythos, Ideologie

## *1. Die Dialektik von Rationalität und Irrationalität in der spätkapitalistischen Produktionsweise als Bedingung von Sinndefiziten*

Folgt man der zeitgenössischen Rationalitätsdiskussion, wie sie etwa in der Theorie des kommunikativen Handelns bei Habermas entfaltet wird, so kann davon ausgegangen werden, dass die Philosophie in ihren verschiedensten Strömungen nach Hegel letzthin eine Theorie der Rationalität fokussiert[1]. Dabei wird Rationalität zum einen im Bereich menschlicher Diskursivität, auf der Ebene von Sprechen, Meinungen und Handlungen angesiedelt, zum anderen aber in einem Begriff gesellschaftlicher Rationalisierung gefasst, als deren schärfster Diagnostiker Max Weber gewertet wird. «Rationalität» bildet einmal die sinnvolle Struktur von an kommunikativer Verständigung orientierter Intersubjektivität, bezeichnet daneben aber gleichfalls die Logik einer gesellschaftlichen Totalität, deren allgemeinstes Bewegungsgesetz sich als Prozess fortschreitender Rationalisierung kenntlich macht und jenen kritikwürdigen Zustand herbeiführt, den Habermas als «Entkoppelung von System und Lebenswelt» – die Verdinglichung kommunikativen Handelns durch die zweckrationalen Systemimperative einer instrumentell verkürzten Vernunft – zu fassen sucht.

Wo begründet von Rationalisierung als Verdinglichung die Rede ist[2], technologisch induzierte Rationalität immer auch ein Mehr an

[1] Vgl. J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1981.

[2] Vgl. zur Erörterung dieses Grundtheorems im westlichen Marxismus von Lukács bis Adorno wiederum Habermas, a.a.O., Bd. 1, S. 455ff.

*Korrespondenzadresse: Dr. Robert Heim, Bolleystrasse 32, CH – 8006 Zürich*

Verdinglichung bewirkt, muss freilich die dieser Rationalisierung inhärente Dialektik mitberücksichtigt werden: Rationalisierung als Verdinglichung schlägt um in die Irrationalität eines gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs, dessen Gesetze der bewussten Verfügungsgewalt der Subjekte längst entglitten sind und sich blind hinter deren Rücken durchsetzen; den gesellschaftlichen Subjekten erscheint ihre eigene gesellschaftliche Objektivität in der versachlichten Synthesis von Geld und Ware vermittelt. Diese von Marxens Warenanalyse herrührende, von Lukács in seiner Verdinglichungstheorie weiterentwickelte Problematik der kapitalistischen Rationalität wird, dies zeigt gerade auf eindrückliche Weise das breit angelegte Unterfangen von Habermas, zur unabdingbaren Voraussetzung der zeitgenössischen Rationalitätsdiskussion, die sich letztlich vor dem Hintergrund des realen Wechselspiels von Rationalität und Irrationalität in der objektiv-antagonistischen Verfassung unseres gesellschaftlichen Seins konturiert. Lukács' Interpretation von Webers Rationalisierungsthese ging kritisch über diese hinaus, indem sie das Substrat von Webers abstraktem Begriff der Rationalisierung in den Zwangszusammenhang des kapitalistischen Akkumulationsprozesses verlegte.

Da nun bei Weber die Dialektik von Rationalität und Irrationalität ausgeblendet wird, kann der Begriff der kapitalistischen Rationalität zur Mystifikation werden, «wenn er nicht als das erkannt wird, was er in Wirklichkeit ist: *eine widerspruchsvolle Kombination von Teilrationalität und Gesamtirrationalität*»[3]. Im kategorialen Rahmen der Marxschen Arbeitswert- und allgemeinen politisch-ökonomischen Theorie kann dieses Widerspruchsverhältnis aus der kalkulatorischen Logik der kapitalistischen Produktionsweise abgeleitet werden, die sich insofern auf menschliche Handlungszusammenhänge insgesamt überträgt, als diese, was gerade auch Max Weber erkannte, vornehmlich unter dem Gesichtswinkel ihrer Berechenbarkeit analysiert werden. Die Vernunft, die diese Handlungszusammenhänge konstituiert, verfährt instrumentell und «formal»; sie ist strukturell der Tauschlogik der im Kapitalismus universalisierten Warenproduktion verhaftet und steht unter dem «Diktat der Quantifizierung» (Adorno), als deren ökonomische Basis die Tauschwertabstraktion als gesellschaft-

[3] E. Mandel, Der Spätkapitalismus, Frankfurt a. M. 1972, S. 453.

liche Realabstraktion fungiert. Kalkulierbarkeit, Berechnung und allgemeine Quantifizierung sind Bestimmungen des Weberschen, von Lukács kritisch aufgenommenen Rationalisierungsbegriffs; was bei Lukács freilich hinzukommt, ist die Vermittlung dieser Bestimmungen mit dem von Marx analysierten Warenwiderspruch und damit mit einer historisch gewordenen, deshalb auch in der Perspektive ihrer Abschaffbarkeit betrachteten gesellschaftlichen Kategorie. Diese Perspektive erlaubte es Lukács, im Gegensatz zu Weber die Unvermeidlichkeit und Persistenz der kapitalistischen Rationalität zu relativieren und eine historische Entwicklungslinie zu skizzieren, auf der Rationalisierung als Verdinglichung überwunden und einer qualitativ neuen, weil nicht mehr antagonistisch verfassten gesellschaftlichen Rationalität zugeführt werden kann. In dieser Sichtweise muss die scheinbar alles durchdringende, die feinsten Verästelungen menschlicher Lebenswelten mitumfassende Rationalisierung am «formellen Charakter ihrer eigenen Rationalität» (Lukács)[4] ihre Grenze finden, die Grenze einmal ihrer qualitativen Aufhebung wie auch jene ihres qualitativen Umschlags in die relative «Irrationalität des Gesamtprozesses»[5].

Der Umschlagspunkt zu dieser Irrationalität kann im begrifflichen Zusammenhang der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie folgendermassen umrissen werden: Das im Tauschwert der Ware verdichtete gesellschaftlich notwendige Arbeitsquantum entzieht sich in der kapitalistischen Produktionsweise dem kalkulatorischen Zugriff letztlich insofern, als in dieser keine berechnende und gezielte Investition und Verteilung des gesamtgesellschaftlich vorhandenen Arbeitsvermögens vorgenommen werden kann. In der Folge dieser Unfähigkeit ergibt sich eine Diskrepanz zwischen mikro-ökonomischen Unternehmensdispositionen, die aus Konkurrenzgründen den Kriterien optimaler rationaler Berechnung zu genügen haben, und makro-ökonomischen Ergebnissen, die die besagten Dispositionen langfristig gegenläufig unterhöhlen können. Ist letztlich die ökonomische Ratio-

[4] G. Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein, Neuwied 1968, S. 276.

[5] «Denn es ist ja klar, dass der ganze Aufbau der kapitalistischen Produktion auf dieser Wechselwirkung von streng gesetzlicher Notwendigkeit in allen Einzelerscheinungen und von relativer Irrationalität des Gesamtprozesses beruht» (G. Lukács, a.a.O., S. 196).

nalität schlechthin, also unabhängig von ihrer historischen Konkretionsstufe, als Ökonomie der Arbeitszeit zu begreifen, so kann der Widerspruch von Teilrationalität und Gesamtirrationalität dahingehend spezifiziert werden, dass einmal auf der mikro-ökonomischen Ebene von Betrieb und Konzern die Tendenz zur maximalen Einsparung menschlicher Arbeit vorherrscht, diese Tendenz sich aber im gesamtgesellschaftlichen Rahmen als Verschwendung der menschlichen Arbeit auswirkt.

Unter dem Diktat kapitalistischer Rationalität wird die Arbeitsproduktivität und deren Erhöhung gesteuert durch zweckrational perfektionierte Systeme; im Sinne der Marxschen Anthropologie erreicht sie demgegenüber die Stufe ausgeformter Rationalität erst dann, wenn sie auf die Befriedigung rationaler menschlicher Bedürfnisse und auf die Möglichkeit einer optimalen Selbstverwirklichung des Individuums bezogen wird, welche sich vornehmlich in dessen lebensweltlichen Kommunikationsbezügen entfalten lassen und auf dem konkreten Gebrauchswertcharakter menschlicher Arbeitsprodukte gründen. Derart könnte Habermas' Entkoppelungshypothese – entgegen ihrer Kritik daran – auf gleichwohl noch mit der Marxschen Arbeitswertlehre operierenden Prämissen reformuliert werden: «Letzten Endes ist der Widerspruch zwischen Teilrationalität und Gesamtirrationalität des Kapitalismus der Widerspruch zwischen der maximalen Verwertung des Kapitals und der optimalen menschlichen Selbstverwirklichung»[6].

Nach Max Webers Theorie war dem zunehmenden Rationalitätszuwachs in der bürgerlichen Gesellschaft der Preis einer Erosion der sinn- und identitätsstiftenden Einheit tradierter metaphysisch-religiöser Weltbilder zu entrichten. Für die gesellschaftlichen Subjekte hatte dies zur Folge, dass die von ihnen in Arbeit und sprachlicher Intersubjektivität eigens geschaffene sinn- und bedeutungshafte Gegenständlichkeitsform in eine für sie undurchdringbare Opazität verfiel.

Es ist dies bekanntlich der Punkt, den Lukács in seiner Verdinglichungstheorie thematisiert, in welcher Hegels objektiver Idealismus und Webers Theorie der okzidentalen Rationalität geschichtsmaterialistisch in eine Philosophie des Klassenbewusstseins eingebaut wer-

[6] E. Mandel, a.a.O., S. 454.

den, dessen proletarischer-revolutionäre Ausgestaltung allein den methodischen Gesichtspunkt der konkreten Totalität als eigentlicher «Wirklichkeitskategorie» (Lukács) verbürgen soll. Zugleich ist die Verdinglichungstheorie ein Versuch, die Dialektik der Moderne zu erfassen. Hierin stark Hegel verpflichtet, legt Lukács die widersprüchliche Bewegung der Moderne als einen Prozess der Selbstentäusserung und Wiedergewinnung des Bewusstseins aus; der Höhepunkt der Selbstentäusserung wird bei Lukács freilich dort erreicht, wo Weber hinter der historisch gewordenen kapitalistischen Rationalität jene des Okzidents schlechthin begrifflich einzuholen versuchte.

Auch die These vom Sinnverlust, den die gesellschaftlichen Subjekte in der Folge des kontinuierlichen Rationalitätszuwachses in Kauf zu nehmen haben, ist in Lukács Theorie des Klassenbewusstseins als einer Phänomenologie der Moderne angelegt: Der Selbstentäusserung des Bewusstseins in den Gegenständlichkeitsformen der kapitalistischen Produktionsweise korreliert ein Schwund an Gesamtschau des konkreten gesellschaftlichen Gesamtzusammenhanges. Was Lukács demnach als Einheit von proletarischem Klassenbewusstsein und methodischem Prinzip der Totalität entfaltet, antizipiert die Kompensierung dieses Sinnverlustes durch die historische Perspektive eines Subjekt-Objekts der Geschichte, dem die Aufgabe zukommen soll, den Zwangsmechanismus der Verdinglichung und damit der kapitalistischen Rationalität zu durchbrechen, um einen geschichtlich höheren Typus von Rationalität an deren Stelle zu setzen. Kann in einer an Hegel anschliessenden und zudem phänomenologisch bereicherten Geschichtsphilosophie ohnehin gesagt werden, Geschichte sei primär Geschichte von Sinn, der sich den ihn schaffenden geschichtlich-gesellschaftlichen Subjekten enthüllen kann – und damit auch die Rede vom «Sinn der Geschichte» ermöglicht –, so wird deutlich, dass Lukács Bemühung um eine philosophische und szientismuskritische Grundlegung des historischen Materialismus vom Sinnbegriff nicht zu trennen ist[7].

Die Lukács unterstellte Konzeption von Sinn ist aufs innigste verknüpft mit dem von ihm entwickelten Begriff der konkreten Totalität,

[7] In diese Richtung weisen auch die Betrachtungen von W. Dallmayr über «Phänomenologie und Marxismus in geschichtlicher Perspektive», in: Phänomenologie und Marxismus, Bd. 1, hg. v. B. Waldenfels u.a., Frankfurt a.M. 1977, S. 13ff.

der für Lukács die methodische Grundfigur der Hegelschen wie der Marxschen Dialektik ausmacht. Konkrete Totalität ist eine freilich erst dem proletarischen Klassenbewusstsein zugerechnete Kategorie. Ihr Gesichtspunkt beinhaltet, dass sich unter den Bedingungen der herrschenden kapitalistischen Rationalität deren Gesetzmässigkeiten nur über die Köpfe der Einzelnen hinweg durchsetzen, jedoch diesen immanent nie «vollständig und adäquat erkennbar sein» können[8]. Das Totum des gesellschaftlichen Lebenszusammenhanges, der zugleich ein in sich kohärenter Sinnzusammenhang ist, bleibt den einzelnen Subjekten hinter dem Schein der universalen Verdinglichung verschlossen; der Sinnzusammenhang, szientistisch und naturalistisch in ein «abstraktes, möglichst mathematisiertes Formsystem von ‹Gesetzen›»[9] verwandelt, bietet sich ihrem lebensweltlichen Alltagsbewusstsein als opak-undurchdringliche Struktur. Diese Struktur bildet den Inbegriff jener Systeme, die sich dem intersubjektiven, sprachlich-kommunikativen Nexus der Lebenswelt als verselbständigte Apparate entzogen haben und die gesellschaftliche Synthesis in anonymisierten Medien – bei Habermas Geld und Macht – vollziehen; Medien jedenfalls, die der rationalen Kontrolle und Planung des gesellschaftlichen Gesamtsubjekts entglitten sind und derart den Umschlag der (Hyper-) Rationalität von Subsystemen in die Irrationalität des Ganzen verursachen.

Die Verknüpfung dieser Irrationalität als Folge der spezifisch kapitalistischen Rationalisierung mit der Diagnose eines diese Rationalisierung begleitenden Sinnverlustes leitet sich aus deren wesentlicher Charakteristik ab: Rationalisierung ist immer auch Spezialisierung, die Ausdifferenzierung eines organischen Gesamtzusammenhanges in Teilsysteme, die zwar kalkulatorisch und damit rational bestimmt werden können, gegeneinander hingegen in einem Verhältnis scheinbarer Zufälligkeit stehen. Heisst kapitalistische Rationalität vor allem Rationalisierung des Arbeitsprozesses zwecks Hebung der Arbeitsproduktivität als Bedingung von maximaler Mehrwertabschöpfung, so erscheint der arbeitende Mensch in diesem Prozess «als mechanisierter Teil in ein mechanisches System eingefügt, das er fertig und in

[8] G. Lukács, a. a. O., S. 198.
[9] G. Lukács, a. a. O., S. 201.

völliger Unabhängigkeit von ihm funktionierend vorfindet, dessen Gesetzen er sich willenlos zu fügen hat»[10]. Wo die Einheit des Arbeits- und Produktionsablaufes dem Arbeitssubjekt den Sinnzusammenhang seiner Tätigkeit vermitteln könnte, zerreisst die kapitalistisch-technologische Rationalität nicht nur das Objekt der Produktion, sondern schafft gleichzeitig auch eine Zerrissenheit auf der Seite von deren Subjekten, die dem anonymisierten, weil verdinglichten Zusammenhang ihrer Tätigkeit gegenüber in depotenzierter Position verharren müssen.

Weitet sich dieses Prinzip der rationellen Mechanisierung und Kalkulierbarkeit des Arbeitsprozesses auf andere Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Zusammenlebens aus, resultiert eine sämtliche Ebenen und Bereiche des gesellschaftlichen Lebens durchwaltende «Sinnkrise» als ideologische Konsequenz und subjektive Befindlichkeit, angesichts der der allgemeine Bedarf an «Sinn» sich als Komplementärerscheinung der kapitalistischen Rationalität herauskristallisiert. Der Legitimationsbedarf der spätkapitalistischen Gesellschaft ist derart nicht zuletzt Bedarf an neuen Sinnressourcen, die im Anschluss an die Zersetzung der ehemals noch sinnstiftenden religiös-metaphysischen Weltbilder zu ihrer Ausschöpfung entsprechende Kompensationsstrategien erfordern. Ist «Sinn» daher eine «knappe Ressource»[11] geworden, steigt folglich die ideologisch-legitimatorische Nachfrage, für deren Deckung sich neue Mythen und Pseudomythen als geeignete Deutungsangebote und Antworten zur Fraglichkeit der widersprüchlich verfassten Moderne anbieten.

## *2. Sinn als Gegenstand wissenschaftlichen Zugriffs*

Die Verschränkung von objektiver und wissenschaftlich-begrifflicher Gegenstandskonstitution ist ein Postulat dialektischer Erkenntnistheorie: Die zur objektiven Reife ausgebildete «Klassizität» des Gegenstandes wird zur Bedingung der Möglichkeit seiner Erkenntnis.

[10] G. Lukács, a.a.O., S. 178.
[11] Vgl. M. Frank, Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt a.M. 1982, S. 59ff.

Dieser erkenntnistheoretische Sachverhalt kann dahingehend spezifiziert werden, dass sich der fortschreitende Sinnverlust gleichsam negativ im Medium wissenschaftlicher und philosophischer Begriffsbildung zum Thema des Sinns niederschlägt. Tatsächlich gehören «die ‹Philosophen des Sinnes› heute zu denen, die am stärksten verantwortlich sind für die tiefgreifenden Umformungen, die Gestalt und Struktur der philosophischen Grundproblematik (. . .) durchgemacht haben»[12]. Diese Lagebestimmung der «theoretischen Realität des zeitgenössichen Denkens» (Siemek) lädt zum Schluss ein, dass sich die philosophisch-wissenschaftliche Bemühung um eine Theorie der Rationalität, als einer Theorie der Moderne, von ihrer gegenständlichen Bestimmtheit her immer auch mit einer Konzeption von Sinn (und Bedeutung) amalgamiert. Sie hat also eine *sprachtheoretische* Dimension.

Da hier der Nexus von Rationalität und Mythos im Vordergrund steht, sei aus dem Spektrum an zeitgenössischen philosophischen und wissenschaftlichen Sinntheorien die strukturalistische Semiologie herausgegriffen und akzentuiert, zumal dieser zweifellos das Verdienst zugesprochen werden muss, einen entscheidenden Beitrag zur Erhellung des Mythischen geliefert zu haben. Zugleich kann gerade am Beispiel der semiologischen Sinnkonzeption verdeutlicht werden, dass eine sich objektiv im gesellschaftlichen Totum durchsetzende Rationalisierung in vermittelter und sublimer Weise in die wissenschaftliche Begriffsbildung Einzug halten kann. Denn was gerade die strukturalistische Semiologie vorwärtstrieb, ist eine «Rationalisierung» des Sinns, ist die Theorie einer «Rationalität» des Sinns, die einesteils das Sinnproblem in eine wissenschaftliche und formale Begrifflichkeit einholte, zum andern aber die produktiven Leistungen des sinnstiftenden lebensweltlichen Subjekts in einen Begriff subjektloser Strukturen einschmolz. Um es mit Habermas' begrifflicher Zweiteilung zu sagen: Eine verdinglichte Systematizität des Sinns, der subjektunabhängig vom Regelmechanismus einer anonymisierten Struktur generiert wird, auferlegt sich einer Lebenswelt, die sich ihrem in sprachlich-

[12] M.J. Siemek, Marxismus und hermeneutische Tradition, in: Phänomenologie und Marxismus, Bd. 1, a.a.O., S.45.

kommunikativer Intersubjektivität konstituierten Medium entfremdet sieht.

Der Semiologie erscheint Sinn nicht von selbst, ist nicht immer schon da; vielmehr sind die Bedingungen seines Erscheinens erst dann gegeben, wenn bestimmte formale Konstellationen vorhanden sind. Es sollte schliesslich zu den breit angelegten, verschiedenste Wissenszweige umfassenden Forschungen der Semiologie gehören, die Analyse dieser formalen Bedingungen von Sinn voranzutreiben. Derart kann von ihr gesagt sein, dass sie sich nicht auf die deskriptiv einzufangende Faktizität von Sinn und Bedeutung beschränkt, sondern auf die «Bedeutung der Bedeutung», auf deren Tiefenstrukturen abzielt: «Semiologie sucht nach umfassenden Strukturen, in denen jegliche Bedeutung sich konstituiert. Sie ist eine Reflexion auf die strukturellen Bedingungen *möglicher Sinnhaftigkeit*»[13]. Wird dabei von der Annahme ausgegangen, dass sich diese Bedingungen mit der Bedingung von Vergesellschaftung schlechthin decken, so werden nicht nur die sozialphilosophischen Gehalte der Semiologie augenscheinlich, sondern es kann gleichzeitig verdeutlicht werden, wie Gesellschaft in der methodischen Perspektive der konkreten Totalität wohl als politisch-ökonomischer Reproduktionszusammenhang, darüber hinaus aber immer auch als Sinnzusammenhang betrachtet werden muss, der durch eine auf die Gefahr zunehmender Verdinglichung hin betriebene Rationalisierung zersetzt wird, sich dermassen über den Köpfen der einzelnen Subjekte synthetisiert und deren Reflexionspotenzen entzogen bleibt. Denn wo Vergesellschaftung der bewussten Kontrolle und rationaler Übersicht den Einzelnen entglitten ist, muss ihnen auch deren Sinn- und historische Tendenzhaftigkeit undurchschaubar bleiben.

Die Semiologie beschäftigt sich also mit der Analyse der Struktur des Sinns überall dort, wo dieser auftaucht und uns als solcher phänomenal erscheint; sie betreibt derart dessen Logifizierung und wissenschaftliche Rationalisierung. Damit bricht sie mit der Auffassung, Sinn sei allein dem Gelebten, dem «vécu» zugänglich und könne bestenfalls erahnt, nicht aber wissenschaftlich begriffen werden. Hinter der Fülle von Sinn- und Bedeutungsphänomenen meint die semiologi-

[13] M. J. Siemek, a. a. O., S. 55.

sche Analyse deren strukturelle Bedingungen ausfindig machen zu können, indem sie die Oberfläche des Sinns analytisch zerlegt und die Komponenten ausfindig macht, aus denen er sich zusammensetzt. Damit wird gleichsam ein philosophischer «Mythos» durchbrochen: die Allgegenwärtigkeit des Sinns, dessen Universalität keine Löcher des Nicht-Sinns kennt, in denen sich das Material befinden könnte, mit dem Sinn erst im Vorgang einer kodifizierten Kombination von Semantemen – als Einheiten etwa einer strukturalen Semantik – hergestellt würde. So ist es denn ein Paradigma der Semiologie, dass Sinn – «eine Art Oberflächenwirkung, eine Spiegelung, ein Schaum» (Foucault)[14], welche trügerisch sein können – aus dem Bereich eines Nicht-Sinns hervorgeht, welcher das Reservoir an Material bildet, aus dem die Sinneffekte zuallererst hergestellt, produziert werden müssen. So stand etwa für Lévi-Strauss fest, «dass der Sinn stets aus der Kombination von Elementen resultiert, die selber nicht sinnvoll sind»[15]. Diese Aussage spricht sich gegen den Ursprungsmythos der Philosophie, insofern diese nun vorrangig Philosophie des Sinns ist, aus, indem sie Sinn nicht als ursprüngliche, irreduzible Humankategorie verankert, sondern ihn auf sein ihn überhaupt erst ermöglichendes Negativ zurückführt.

Geht es nunmehr der Semiologie um die Struktur des Sinns, weniger um dessen inhaltliche Bestimmungen und Qualitäten, betreibt sie das, was ihr Lefèbvre als «semantische Reduktion»[16] vorwarf. Semiologie entfaltet sich als Formanalyse des Sinns, insoweit dieser in sprachlichen oder sprachanalogen Zeichensystemen greifbar wird, reduziert die semantische Inhaltsfülle des diachronen Sinnkontinuums auf die

[14] «Der Bruch vollzog sich, als Lévi-Strauss für die Gesellschaften und Lacan für das Unbewusste zeigten, dass der ‹Sinn› vermutlich nichts als eine Art Oberflächenwirkung, eine Spiegelung, ein Schaum sei» (M. Foucault, Absage an Sartre, in: alternative, 54, S. 92). – Foucaults eigene Genealogie europäischer Rationalität in «Wahnsinn und Gesellschaft» (Frankfurt a. M. 1969) verfährt ähnlich, wenn sie den wissenschaftlich-psychiatrischen Diskurs über den Wahnsinn zugleich im Einklang mit einer Archäologie von dessen schweigendem Negativ, dem – etymologisch genommenen – Wahn-Sinn als einer angeblichen «Leere an Sinn», rekonstruiert.

[15] C. Lévi-Strauss, Mythos und Bedeutung, Frankfurt a. M. 1980, S. 85.

[16] Vgl. dazu die strukturalismuskritischen Beiträge, selbst sprachtheoretisch akzentuiert, bei Lefebvre in: Sprache und Gesellschaft, Düsseldorf 1973, und: Metaphilosophie, Frankfurt a. M. 1975, S. 271 ff.

Form als Korpus von strukturellen Regeln, die das ausmachen, was die einen «Struktur», die anderen «System» nennen. Diese Homologie von Struktur und System macht Foucault deutlich, wenn er seine Absage an Sartres Sinnkonzeption artikuliert: «Das, was uns im Tiefsten durchdringt, was vor uns da ist, was uns in der Zeit und Raum hält, (ist) das *System.* Unter System hat man eine Gesamtheit von Beziehungen zu verstehen, die sich unabhängig von den Inhalten, die sie verbinden, erhalten und verändern»[17].

Aussagen solcher und ähnlicher Art, die die Sinnproduktivität eines leistenden Subjekts aus seiner unmittelbaren Lebenswelt in die hypostasierte Instanz eines abgehobenen Systems verlegen, mussten eine Kritik auf den Plan rufen, die, bei aller Anerkennung seines innovativen Methodenkanons, den Strukturalismus in jenem Kontext verstanden wissen wollte, der durch die spätkapitalistische Gesellschaft unter dem Diktat von deren Rationalitätstyp geschaffen wurde. Dieser Kritik zufolge wäre der Strukturalismus nicht nur eine ideologisch verbrämte Reflexionsform, die der von der kapitalistischen Rationalisierung geförderten Entkoppelung von System und Lebenswelt nachträglich zu einer wissenschaftlich-philosophischen Kohärenz verholfen hätte, sondern selbst Resultat besagter Rationalisierung.

In dieser Perspektive kann denn ideologiekritisch festgehalten werden, dass der Strukturalismus, wird sein legitimes und jede sozial- wie geisteswissenschaftliche Methodik befruchtendes Vorgehen philosophisch zu stark strapaziert, zur insgeheimen Philosophie einer Gesellschaft vorstösst, die «dahin tendiert, die Menschen aller Verantwortung zu entheben, aller Sorge um ihre eigene Existenz und um den Sinn ihres Lebens, und das will sagen, jeder Reflexion, jeden Interesses für die Geschichte und der Transzendenz, und sogar ganz einfach für die Bedeutung»[18]. Gerät so der Strukturalismus in eine uneingestandene Komplizenschaft mit den Systemimperativen an die alltäglichen Lebenswelten von abstrakt und passiv vergesellschafteten Individuen, läuft er Gefahr, jenen Prozess theoretisch zu sanktionieren, der im Zuge fortschreitender kapitalistischer Rationalität die Individuen zu

[17] M. Foucault, a.a.O., S.92.

[18] L. Goldmann, Structuralisme, marxisme, existentialisme, in: L'homme et la société, 2, 1966, S. 108, zitiert in: G. Schiwy, Der französische Strukturalismus, Reinbek 1969, S.91.

reibungslos funktionierenden Bestandteilen eines ihnen übergeordneten bürokratischen und technokratischen Organismus dequalifiziert. Das vom Strukturalismus wesentlich mitgetragene Systemdenken artikuliert durchaus mit Recht die wachsende Differenzierung des gesellschaftlichen Lebensprozesses; wo es hingegen zur Verdinglichung einer für die Einzelnen nicht mehr überschaubaren Systemkomplexität beiträgt, folgt es, trotz seines ganzheitlichen methodischen Ansatzes, dem «wirklichen Abgott des Spätkapitalismus», dem für Gesamtzusammenhänge blinden «Sachexperten» (mit dem Neopositivismus als seinem ideologischen Ausdruck)[19]. Ist es auf der Ebene von Theorie und Wissenschaft die zunehmende Komplexität der objektiven Gegenstandsbeschaffenheit, für deren Analyse der wissenschaftliche Strukturbegriff ein unumgängliches methodisches Organon darstellt, deren Erfassung aber zugleich die Ausbildung von verselbständigten Expertenkulturen begünstigt, so ist es demgegenüber das Bedürfnis, einem opak gewordenen Lebenszusammenhang dennoch einen Sinngehalt abzugewinnen, dem das Alltagsbewusstsein der Lebenswelt mit neuen Mythen zu antworten versucht.

### *3. Mythos als Ideologie durch Enthistorisierung alltäglicher Lebenswelt*

Nicht von ungefähr ging die Thematisierung des Alltagsbewusstseins von jenen wissenschaftlichen und philosophischen Strömungen aus, die wesentliche Verschiebungen im epistemischen Feld dieses Jahrhunderts herbeiführten und ihren Beitrag zum Verständnis der Moderne in einer mehr oder weniger offenen Form immer auch mit einer je eigenen Sinnkonzeption zu verbinden suchten. Selbst in der marxistischen Theorietradition wurde der Begriff des Klassenbewusstseins durch jenen des Alltagsbewusstseins wenn nicht gerade ersetzt, so doch um ein notwendiges Komplement bereichert. Ideologietheoretisch wurde hier interessant, wie sich herrschende Ideologeme über die Vertrautheiten und Selbstverständlichkeiten des Alltagsbewusstseins und seiner Handlungszusammenhänge in den Menschen

[19] E. Mandel, a. a. O., S. 454.

verankern und damit die Geschichtlichkeit von deren Alltag zu einem punktualisierten Moment in einem scheinbar naturwüchsigen Lebenskontinuum verformen. Durch eine antiszientistische und antinaturalistische Entschlackung der Marxschen Theorie konnte sich diese nun offen und undogmatisch etwa die Position der von Husserl inspirierten phänomenologisch-verstehenden Soziologie aneignen, dergemäss eine gesellschaftliche Totalität sinnhaft aufgebaut ist, nicht ausschliesslich einer naturförmigen Gesetzlichkeit folgt und zudem ihre sozialintegrative Kohärenz nicht zuletzt in den Sinnstrukturen des Alltags besitzt.

Diese Sinnstrukturen werden von den Systemimperativen des vorherrschenden gesellschaftlichen Rationalitätstyps nicht verschont, die Lebenswelt des Alltags wird im Vorgang der allgemeinen Rationalisierung von der dieser innewohnenden Verdinglichung erfasst und damit ihrer Historizität beraubt. Dieser Verdinglichung, die sich gleichzeitig als Schwund an transparenten Sinnzusammenhängen durchsetzt, wird mit einer Re-Mythisierung der Lebenswelt geantwortet, die tendenziell diesen fortschreitenden Sinnverlust zu kompensieren und aufzufangen imstande ist. Der Mythos heute, angesichts von Rationalisierung und Verdinglichung eine der Folgeerscheinungen der vorherrschenden instrumentellen Vernunft, hat die Rolle der ehemals sinnstiftenden metaphysisch-religiösen Weltbilder übernommen. Er erfüllt diese Funktion dadurch, dass er sich des kommunikativen Nexus einer Gesellschaft bedient und derart zu einem vorrangigen Träger des gesellschaftlichen Verständigungsprozesses wird: «Mythen (und religiöse Weltbilder) dienen dazu, den Bestand und die Verfassung einer Gesellschaft aus einem obersten Wert zu beglaubigen. Man könnte dies die kommunikative Funktion des Mythos nennen, weil sie auf das Verständigtsein der Gesellschaftsteilnehmer untereinander und auf die Einträchtigkeit (oder doch: Vereinbarkeit) ihrer Wertüberzeugungen abzielt»[20].

Damit wird eindeutig die legitimatorische Aufgabe des Mythos unterstrichen. Wo in der Folge der gesellschaftlichen Rationalisierung die überlieferten metaphysisch-religiösen Sinnkonstrukte ihre Überzeugungskraft eingebüsst haben und zudem gesamtgesellschaftliche

[20] M. Frank, a.a.O. (Anm. 11), S. 11.

Wert- und Zielsetzungen einem rationalen und basisdemokratischen Diskurs entzogen sind, wird der notwendige gesellschaftserhaltende Grundkonsens über die Integrationsformen neuer Mythen geschaffen. Von Barthes sind in diesem Zusammenhang die minutiösen semiologischen Analysen von alltäglichen Mythen bekannt, die ihn dadurch von Lévi-Strauss – auch er in der von Saussure herkommenden semiologischen Tradition stehend – abgrenzen, dass er nicht die Mythen geschichtsloser Völker erforscht, um dadurch zu einer struktural-anthropologischen Grundlegung der Funktionsweise des menschlichen Geistes schlechthin vorzustossen. Weniger anspruchsvoll bezüglich der philosophischen Kontextuierung des Mythos, geht Barthes vielmehr in einer dezidiert historischen Sichtweise an das Phänomen des Mythischen heran und verfolgt das Ziel der konkreten Analyse einer konkreten (historischen) Situation: Der Mythos wird als semiologisches System in der spätbürgerlichen Alltäglichkeit geortet, in der es als Formprinzip strukturierend in die Materialien von Bedeutung und Sinn eingreift.

Wo Frank von der kommunikativen Funktion des Mythos spricht, da bestimmt ihn Barthes als ein Mitteilungssystem, als eine Botschaft, wobei er den Mythos weniger durch das Referens der Botschaft, als vielmehr durch die Modalität, durch die er diese artikuliert, definiert. Demnach kann alles Faktische mythifiziert werden; das Faktische an sich muss noch nicht genuin mythisch sein, erfährt seine Mythifizierung erst durch seine Verknüpfung mit Werten, damit mit Bedeutungen und Sinngehalten. Das Faktische wird derart durch eine spezifische Symbolisierungsweise, eben durch jene der Mythifizierung, zu einem Mythos emporgehoben (das Faktische allein bildet noch kein semiologisches System, also ein System mit der Elementarform des Zeichens als einer Einheit von Signifikant und Signifikat). Es ist nun gerade diese Differenzierung von Faktischem und Semiologischem oder, um in den Begriffen von Lacans triadischer Wirklichkeitskonstruktion zu sprechen, zwischen Realem und Symbolischem[21], die die «unschuldige Konsumtion» (Barthes) des Mythos und damit dessen ideologische Wirksamkeit begründet. Diese setzt dort ein, wo der My-

[21] Neben Symbolischem und Realem bildet für Lacan das Imaginäre den dritten Pfeiler seiner psychoanalytischen Anthropologie.

thos sich seinem Konsumenten (seinem Leser; seinem Betrachter, insofern sich der Mythos durch die Sprache des Bildes artikuliert und kommuniziert; seinem Hörer) als Faktensystem aufdrängt und nicht im semiologischen Netz der Wert- und Zeichensetzungen geortet wird. In seiner letzthinnigen Auswirkung verkürzt der Mythos schliesslich das Symbolische zum Realen oder verharrt allenfalls in der Geschichtslosigkeit des Imaginären. In den begrifflichen Koordinaten marxistischer Ideologiekritik kommt dieser Reduktion, in anderen Worten, die Rückbildung von Geschichte auf unvermittelte Natur gleich, als die sich herrschende Ideologie geltend macht, indem sie die durch Verdinglichung erfolgte Prägung historisch gewordener gesellschaftlicher Beziehungen zur zweiten Natur selbst wieder als nicht hintergehbare Faktizität suggeriert.

Wie Ideologie, mit Ausnahmen freilich, nie ein bewusst und vorsätzlich hergestelltes Artefakt der Produktion von Bewusstsein ist, sondern als Folge einer komplexen Kette von Vermittlungsgliedern innerhalb der Kausalität von materiell-ökonomischer Basis und transökonomischem Überbau erscheint, so verfährt auch der Mythos im modernen Alltag mit einer ihm eigenen List: er schiebt sich, gleichsam als Metasprache, «zwischen die Zeilen» der alltäglichen Kommunikation (als einer Objektsprache), in deren verbalen und nonverbal-bildhaften Ausdrucksweisen er sich parasitär einnistet, indem er den offenen Sinn einer Botschaft seinem Formprinzip unterwirft und eine Regression von (geschichtlich-ambiguitärem) Sinn auf (entgeschichtlichte) Form bewirkt. Wo der vielfältige Sinn einer Aussage auf die Geschichtlichkeit ihres Objekts, ihres Referenten verweisen könnte, gelingt es dem metasprachlichen Mythos, diese Geschichtlichkeit zu verflüchtigen, indem er die reflexive Erinnerung der Vermitteltheit und vorgängigen Herstellung des denotierten Objekts löscht.

Ist es derart die Eigentümlichkeit des Mythos im modernen Alltagsleben, eine Reduktion von Sinn auf Form zu betreiben, so bleibt nachzuweisen, wie sich diese Verkürzung ideologisch als Enthistorisierung des Alltags durchsetzt. Auch gilt es die Paradoxie aufzulösen, dass der Mythos einmal mit dem Anspruch auftritt, angesichts der sinnentleerenden Konsequenzen der vorherrschenden Rationalität neue Sinnressourcen zu eröffnen, er zum anderen gemäss der hier vorgestellten semiologischen Analyse zeitgenössischer Mythen des Alltags gerade

eine Verdünnung von Sinn auf Form bewerkstelligen soll. Damit müssten sich die heutigen Mythen weniger als kompensatorische Sinnkonstrukte gegenüber der fortschreitenden Rationalisierung in lebensweltlichen Enklaven nachweisen, vielmehr als insgeheime ideologische Nebenprodukte dieser Rationalität entziffern lassen, die deren Verdinglichungseffekte vergrössern.

Abgesehen davon, dass die sozialwissenschaftliche Systemtheorie selbst die objektiv geschaffene Ausdifferenzierung von System und Lebenswelt zur gegenstandskonstitutiven Voraussetzung hat, liefert ihre Begrifflichkeit zum vorliegenden Diskussionszusammenhang ein Konzept, das sich für den Nachweis des ideologischen Gehalts in den Mythen des modernen Alltags als heuristisch wertvoll erweisen kann. Es ist hier an Luhmanns Begriff der «Reduktion von Komplexität» gedacht, mit dem etwa der folgende Sachverhalt gemeint ist: Zwecks Entlastung von permanentem Entscheidungsdruck ist der Organismus dazu gezwungen, die Komplexität der Aussenwelt zu reduzieren, indem er durch rezeptorische Wahrnehmungs- und Erwartungsstrukturen den Reizfluss der Umwelt selektiv verarbeitet und nur unmittelbar verhaltensrelevante Informationen integriert. Die humanspezifische Ausprägung der Lösung des Problems der Reduktion von Komplexität sieht Luhmann darin, dass die besondere Form der Anpassung des menschlichen Organismus an diese Komplexität mittels vorprogrammierter Verhaltensweisen durch Vermittlung von «Sinn» erfolgt. Luhmann konzipiert dabei Sinn als «Ordnungsform des menschlichen Lebens», er bildet die «Form der Prämissen für Informationsaufnahme und bewusste Erlebnisverarbeitung, und ermöglicht die bewusste Erfassung und Reduktion hoher Komplexität»[22].

Dieser Rückgriff auf das Konzept der Reduktion von Komplexität ist hier insofern von Bedeutung, als es gerade zur Aufgabe des Mythos gehört, die sich den Individuen in ihren alltäglichen Lebenswelten bietende Komplexität ihrer objektiven Lebensverhältnisse, unter dem Druck der kapitalistischen Rationalität zu verselbständigten Systembereichen geronnen, auf ein für die Einzelnen überschaubares Mass zu

[22] N. Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung? Frankfurt a. M. 1971, S. 61.

reduzieren. Der Reduktion von (System-)Komplexität kommt der Mythos dadurch entgegen, dass er selbst eine Prozedur der «Einsparung» ist und das Verhältnis des Einzelnen zur komplexen gesellschaftlichen Totalität gleichsam ökonomisiert, damit aber die Verhaftung an die Faktizität des Unmittelbaren fördert und dermassen jede mögliche ideologiekritische Vermittlung dieser (nun fetischisierten) Faktizität unterbindet. Was Luhmann als für den menschlichen Organismus notwendige Reduktion von Komplexität bezeichnet, übernimmt bei Barthes der Mythos: «Indem er von der Geschichte zur Natur übergeht, bewerkstelligt der Mythos eine Einsparung. Er schafft die Komplexität der menschlichen Handlungen ab und leiht ihnen die Einfachheit der Essenzen, er unterdrückt jede Dialektik, jedes Vordringen über das unmittelbar Sichtbare hinaus, er organisiert eine Welt ohne Widersprüche, weil ohne Tiefe, eine in der Evidenz ausgebreitete Welt, er begründet eine glückliche Klarheit. Die Dinge machen den Eindruck, als bedeuteten sie von ganz allein»[23]. Was bei Luhmann freilich als biologisch begründete Notwendigkeit der Anpassung erscheint, spezifiziert Barthes als ideologische Figur, die die Ohnmacht des Einzelnen gegenüber der Übermacht seiner eigenen, ihm entfremdeten Lebensverhältnisse mit einem Rest an Sinn versieht. Der Mythos übernimmt hier gewissermassen die ehemaligen Aufgaben der metaphysischen und religiösen Systeme in verklärter, den objektiven Bedingungen der Zeit angemessener Form: Trostspendung und Sinnstiftung.

Der Sinngehalt, den der Mythos dem modernen Alltagsbewusstsein noch verspricht, wird also erkauft durch dessen Immunisierung gegen seine widersprüchlich verfasste Lebenswirklichkeit. Barthes nennt in diesem Zusammenhang zwei kennzeichnende Merkmale des modernen Mythos: Ein «Weder-Noch» im Mythos geht zwar von einer Gegensätzlichkeit aus, um diese jedoch zu harmonisieren und schliesslich zu verwerfen; die «Quantifizierung der Qualität» als weitere Figur im Mythos scheint just jenem Diktat kapitalistischer Rationalisierung zu entsprechen, welches eine universalisierte Logik des Tauschs aufzwingt[24]. Die Kompensierung von Sinndefiziten durch

[23] R. Barthes, Mythen des Alltags, Frankfurt a. M. 1964, S. 131.
[24] Ib., S. 144.

Mythen verschafft demnach dem Individuum und den durch Mythen zusammengeschlossenen Kollektiven zwar eine bequeme Einrichtung in der differenzierten Komplexität ihrer Lebensverhältnisse, fordert aber den Preis einer Einschränkung der Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit in bezug auf deren widersprüchliche Verfassung, die im Mythos in der Perspektive des Imaginären perzipiert und kognitiv verarbeitet wird.

Damit kann gesagt sein, dass sich der Mythos in jenem geschichtslosen, weil Geschichte zu Natur verkürzenden Raum des Imaginären ansiedelt, wie er ursprünglich in der Reformulierung von Freuds Psychoanalyse durch Lacan, dann in einer ideologietheoretischen Adaptation bei Althusser beschrieben wurde. Althusser bestimmte Ideologie als imaginäres Verhältnis der Menschen zu ihren realen, objektiven Existenzbedingungen, wobei Ideologie das Identität konstituierende, bildhaft vereinheitlichende und damit notwendig verkennende Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen repräsentiert[25]. Unter der Voraussetzung, dass im Begriff des Imaginären jener des Bildes, der Repräsentation von Wirklichkeit im Individuum durch «Imagines» (um hier den psychoanalytischen Ausdruck zu brauchen) enthalten ist, und zudem die Momente der Identitätsstiftung und der Vereinheitlichung von Widersprüchen evoziert werden, wird im Anschluss an Barthes evident, dass diese Merkmale auch den Mythos als spezifische ideologische Formation charakterisieren. Denn das Imaginäre bedeutet auch, im Gegensatz zum Symbolischen, den Primat einer – freilich immer sprachlich-symbolisch überformten – unmittelbaren Visualität, in der die Dinge «eindringlich in die Augen springen». So betont Barthes den «eindringlichen Charakter des Mythos. Man erwartet von ihm eine unmittelbare Wirkung. Es ist nicht wichtig, ob der Mythos anschliessend wieder auseinandergenommen wird. Seine Wirkung wird für stärker gehalten als die rationalen Erklärungen, die ihn etwas später dementieren könnten. Das bedeutet, dass der Mythos beim Lesen voll in die Augen springt». Indem der Mythos in seiner ihm wesentlichen Bildhaftigkeit seinen Konsumenten an die unmittelbare Faktizität seiner Lebenswelt fixiert, entbindet er von jeder Anstrengung des Begriffs, die sowohl den

[25] L. Althusser, Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg/Westberlin 1977.

Bildungsprozess wie die historische Vermitteltheit des mythifizierten Objekts – rational – aufschlüsseln, oder eben: ideologiekritisch defetischisieren könnte. Wo angesichts der Komplexität der objektiven Existenzverhältnisse zu deren Verständnis die Arbeit des Begriffs auch für den Einzelnen erfordert wäre, kürzt der Mythos diese Arbeit ab, indem er nicht nur den Begriff, sondern die durch ihn zu begreifenden Lebensverhältnisse naturalisiert, damit enthistorisiert: Es ist «das ‹Natürlichmachen› des Begriffs, das ich als die wesentliche Funktion des Mythos bezeichnet habe»[26].

Der imaginäre Mythos erfüllt für das zur Reduktion von Komplexität gezwungene Individuum eine zusätzliche Aufgabe. Die Komplexität seiner Lebens- und Existenzverhältnisse trägt in sich widersprechende Anforderungen an das Individuum heran, deren harmonisierende Vereinheitlichung wiederum nur imaginär zu leisten ist; denn allein ein imaginäres, damit ideologisches Verhältnis zu seinen objektiven Lebensbedingungen verschafft dem Individuum die Möglichkeit, diese Anforderungen ohne grosse und folgenreiche Konfliktrisiken zu erfüllen. Die imaginäre Vermeidung solcher Konfliktrisiken kann aber nur dadurch erfolgen, dass bestimmte Realitätsbereiche abgewehrt und ausgeblendet werden. Reduktion von Komplexität erfüllt demnach zugleich die Aufgabe eines Selbstschutzes des Individuums vor Handlungen, die es vielleicht, auch im eigenen Interesse und seinen Bedürfnisdispositionen entsprechend, als notwendig erkennt, die dann aber dennoch vermieden werden, da sie es mit den herrschenden Mächten in Konflikt bringen könnten.

Von Luhmann wird diese eingeschränkte Handlungsfähigkeit weniger als Folge eines intrapsychisch-individuellen Abwehrmechanismus beschrieben; bei ihm ist sie die Auswirkung einer sozialen Struktur, die das Bewusstsein von aussen organisiert. Dieser Sachverhalt einer externen bewusstseinsorganisierenden Struktur erlaubt einen erneuten Brückenschlag zu Althussers Ideologietheorie. Im Interesse, die Wirksamkeit des Ideologischen zu erörtern, prägte Althusser den Begriff der Materialität der Ideologie. Damit vollzog er den Bruch mit einer auch im Marxismus noch oft existierenden Prämisse, das Phänomen des Ideologischen erschöpfe sich in ideologischen Bewusstseins-

[26] R. Barthes, a.a.O., S. 114.

formen rein ideeller Natur, indem er die ideologietheoretische Diskussion aus ihrer Fixierung an das Bewusstsein befreite und die objektivierte und materielle Existenzweise des Ideologischen, das sich den Menschen in dieser Objektivität und Materialität auferlegt, zu bestimmen suchte. In Gestalt von «ideologischen Staatsapparaten»[27], von spezifischen Praxen, Apparaten und Ritualen umschrieb Althusser den Bereich objektivierter und materialisierter Ideologie; herrschende Ideologie wird eingebettet in einen materiellen ideologischen Apparat, der den Individuen Handlungen und Praxen vorschreibt, in die diese sich einzufügen haben.

Für den vorliegenden Diskussionszusammenhang kann daraus eine Folgerung gezogen werden, die bei Althusser zwar angelegt, nicht aber entfaltet wird. Die Sprache als semiologisch-strukturalistisch beschreibbares Zeichensystem kann als ideologischer Apparat gemäss Althusser begriffen werden, in dessen Arsenal an Bedeutungen und Sinngehalten sich die herrschenden Ideologeme fixieren und einnisten; die Sprache wird zu einer Apparatur ideologischer Sinn- und Bedeutungsgehalte, in die sich das sprechende Subjekt hineinsozialisiert und mit der seine unmittelbar-lebensweltliche Erfahrung vermittelt und ideologisch reglementiert wird.

Da nun in der semiologischen Betrachtungsweise auch der Mythos als Sprache zu lesen und zu entziffern ist, die sich in der Latenz alltäglicher Kommunikationsformen artikuliert, drängt sich die Annahme auf, der Mythos sei eine Art Subsystem im ideologischen Apparat der Sprache. Demnach wäre die semiologische Kritik alltäglicher Mythen als Ideologiekritik zu entfalten, die, darin dem psychoanalytischen Verfahren der Trauminterpretation verwandt, tiefenhermeneutisch hinter den manifesten Evidenzen des alltäglichen Diskurses den latenten Sinngehalt von Mythen zu erhellen hätte, der, getragen vom Zeichensystem der Sprache, Bewusstsein, Verhalten und den lebensweltlichen Erfahrungshorizont der Menschen von «aussen» mit konstituiert. Dass dabei geschichtlich vermittelte und bedingte Komplexität auf die Natürlichkeit dessen, «was sich von selbst versteht» (Barthes), zurückgeschraubt wird, bietet sich als Angriffspunkt einer Ideologiekritik, die Sprach- und Sinnkritik in sich vereint und die Gefahr der

[27] Vgl. Althusser, a. a. O., S. 119ff.

Verdünnung von *historischem Sinn* in den Mythen des modernen, durchrationalisierten Alltagslebens nachzuweisen hat.

Die mannigfaltigen Mythen des Alltags bilden eine der möglichen Antworten auf die durch die vorherrschende technisch-instrumentelle Rationalität geschaffene Sinnkrise, die sich in den lebensweltlichen Bezügen im Alltag der Menschen zuspitzt. Ob die von Lukács geforderte methodologische *und* geschichtsphilosophische Perspektive einer historisch-gesellschaftlichen Totalität, als «Wärmestrom im Marxismus» (Bloch) mit Verheissung einer besseren Welt, dazu eine alternativ-kontrastierende Sinnressource sein kann, mag begründet konkrete Utopie sein. Doch gegen Mythifizierung ist sie ihrerseits nicht a priori gefeit, zumal auch sie im Gewande von Sprache die gelebte Erfahrung ihrer sozialen Adressaten zu organisieren versucht. Deshalb wird der Mythologe als Ideologiekritiker wohl auch innerhalb des zeitgenössischen Marxismus seinen Platz beanspruchen müssen.