

Der mediterrane Mythos als kritische Theorie der Moderne

Griechisches Erbe und Ideologiekritik bei Albert Camus

The Mediterranean myth as critical theory of modernity

Greek heritage and critique of ideology in Albert Camus

MARIO WINTERSTEIGER, SALZBURG / INNSBRUCK

Zusammenfassung: Der vorliegende Beitrag argumentiert, dass die mediterrane Mythenwelt, wie sie im philosophischen Werk Albert Camus' begegnet, eine kritische Theorie *sui generis* – verstanden als eine rationalitäts- und ideologiekritische Position – in sich birgt. Als solche, so lautet die hier vertretene These, ist sie – zumindest unter bestimmten Gesichtspunkten – der Frankfurter Schule überlegen. Das griechische Denken à la Camus teilt mit jener zwar den wachen Blick für die Schattenseiten der Moderne, vermeidet dabei aber die allzu große Reserviertheit gegenüber Anthropologie, Ästhetik und Mythos, wie sie im Umfeld der Kritischen Theorie häufig anzutreffen ist. Camus' tragisches Denken, das an der mediterranen Mythologie – unter anderem am griechischen Nemesis-Mythos – geschult ist, erörtert die natürlichen Grenzen, die nicht verletzt werden dürfen, von modernen politischen Heilslehren aber in maßloser und folglich verhängnisvoller Weise überschritten werden.

Schlagwörter: Albert Camus, Ästhetik, griechische Mythologie, Ideologiekritik, Kritische Theorie, tragisches Denken

Abstract: This contribution argues that the Mediterranean world of myths, which one encounters in the philosophical work of Albert Camus, contains a critical theory *sui generis* – a position critical of rationalism and ideology. According to our thesis, this theory is superior to the one provided by the Frankfurt School – at least in certain aspects. Greek thought à la Camus shares the awareness of the dark side of modernity, but it avoids the far too big reservations against anthropology, aesthetics and

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



myth that can frequently be found in Critical Theory. Camus' tragic thought, which was nurtured with Mediterranean myths (among them the Greek myth of Nemesis), highlights the natural limits that should not be crossed, but are exceeded by modern political doctrines of salvation in an excessive and fatal way.

Keywords: Albert Camus, aesthetics, Greek mythology, critique of ideology, Critical Theory, tragic thought

1. Einleitung

Von einem mediterranen Mythos als einer kritischen Theorie zu sprechen, ist heute wohl ein ungewohnter und daher erklärungsbedürftiger Schritt. Beides scheint – zumindest bei oberflächlicher Betrachtung – nur schwerlich miteinander vereinbar zu sein: Spricht man von etwas Mediterranem, so dürften die ersten Assoziationen eher mit der Liebe zum Meer oder mit einer bestimmten *ars vivendi* zu tun haben (vgl. Ottmann 2015, 249f.) als mit einem ideologiekritischen Paradigma. Ebenso wird man im Mythos vermutlich seltener ein primäres „Medium der Aufklärung“ (Bermbach 1989, 124) sehen als vielmehr eine Erzählung, die ihrerseits im Visier aufgeklärter „Mythenkritik“ (vgl. darüber Marquard 2003, 52f.) zu stehen hätte. Anders als etwa in der tendenziell mythophilen Philosophie des Existentialismus (vgl. dazu Weißmann 2002, 23) scheint in den sogenannten kritischen Theorietraditionen die Abneigung gegenüber den Mythen zu überwiegen (vgl. hierzu Marquard 2003, 47). Wenn sich dies so verhält, wie kann man dann ernsthaft für einen Mythos den Anspruch erheben, er berge in sich eine kritische Theorie? Die vorliegende Abhandlung verfolgt das Ziel, genau diesen Anspruch zu formulieren und ihn klar zu begründen.

Um die Nebel um diese Problematik ein wenig zu lichten, muss freilich damit begonnen werden, zu erläutern, was unter einer „kritischen Theorie“ überhaupt zu verstehen ist: Sie gilt gemeinhin als eine rationalitäts- und ideologiekritische Strömung der praktischen Philosophie, deren wohl wichtigste, aber nicht einzige Erscheinungsform die „Kritische Theorie“ der „Frankfurter Schule“ darstellt (vgl. Schweppenhäuser 2012, 197ff.).¹ Wissenschaftstheoretisch betrachtet ist sie nicht analytisch orientiert, aber auch

1 Zur Schreibweise wird festgehalten, dass „Kritische Theorie“ (mit großem Anfangsbuchstaben) den spezifischen Ansatz der „Frankfurter Schule“ bezeichnet, während „kritische Theorie“ (mit kleinem Anfangsbuchstaben) über einen breiteren Beutungshof verfügt (vgl. Schweppenhäuser 2012, 198f.). Wir

keine reine Hermeneutik; vielmehr versucht sie, Erklären und Verstehen in einer normativen Perspektive zu verbinden (vgl. ebd., 199). Auch eine philosophische „Arbeit am Mythos“ (Blumenberg 2006) kann nun – so unsere These – eine kritische Theorie (wenn auch *sui generis*)² sein, ja sogar eine in mehrfacher Hinsicht überlegene Form derselben darstellen. Verdeutlicht werden wird dies am Beispiel jener mediterranen Mythologie, um welche die „pensée de midi“ (Camus 1951, 367) des Schriftstellers Albert Camus kreist. Dieses sog. „mittelmeerische Denken“ (Camus 2011a, 388) kennt deutliche Parallelen zu den herkömmlichen kritischen Theorien, weist jedoch auch einige bedeutende Unterschiede auf: So hat einerseits schon der junge, durch die philosophische Skepsis seines Lehrers Jean Grenier beeinflusste Camus einen Hang zur Rationalismus- und Ideologiekritik (vgl. dazu Foxlee 2010, 247–252), was wohl eine der wichtigsten Gemeinsamkeiten darstellt; andererseits aber steht er – und gerade das macht schon seine frühe kritische Haltung mit aus – auch dem Materialismus und Marxismus sehr distanziert gegenüber (vgl. darüber ebd.), während diese beiden bei den Intellektuellen der Kritischen Theorie eine wichtige (wenn auch unorthodoxe!) Rolle spielen (vgl. dazu Schweppenhäuser 2012, 198f.).

Für unsere Auseinandersetzung hiermit ist vor allem zweierlei bedeutsam: Natürlich sind dies einmal die Potentiale für eine kritische Theorie der Moderne, wie sie der Mythos bei Camus in sich birgt. Ferner ist aber auch wesentlich, was uns diese Mythologie darüber hinaus noch anzubieten vermag. Mit anderen Worten gesagt: Kann der Mythos eine Quelle kritischer Philosophie sein? Und verfügt er potentiell über Vorzüge, die von der Kritischen Theorie oder vergleichbaren Ansätzen nicht – oder nur unzureichend – vorgewiesen werden können? Diese Fragen, die wir hier bejahen wollen, werden nun wie folgt abgehandelt: Zunächst gilt es (in Abschnitt 2), ausgewählte Probleme bzw. Schwachstellen im gängigen ideologiekritischen Denken der Frankfurter Schule zu benennen und diese kurz mit jenen Gegenpositionen bei Camus zu kontrastieren, die diese Lücken schließen können;

folgen hier dieser begrifflichen Usance zum Zwecke einer deutlicheren Differenzierung.

2 Einen Charakter *sui generis* besitzt sie insofern, als es sich bei ihr um keine der Erscheinungsformen des Hegelianismus oder Marxismus handelt, für die der Begriff sonst meist verwendet wird (vgl. Ottmann 2008, 151f.; Schweppenhäuser 2012, 198f.). Der hier behandelte Mythos ist folglich – im weiteren Sinne des Wortes – eine kritische Theorie, ohne jedoch die ideologische Imprägnierung zu teilen, über die diese Ideenfamilie üblicherweise verfügt.

dies soll aufzeigen, wo die Vorzüge der philosophisch orientierten Auseinandersetzung mit dem mediterranen Mythos (und seiner Ästhetik) liegen. Darauf aufbauend wird dann (in Abschnitt 3) darüber reflektiert, inwiefern man die fragliche Mythologie als eine kritische Theorie bzw. als einen ernstzunehmenden Beitrag zur Ideologiekritik betrachten kann. Schließlich werden (in Abschnitt 4) noch konkreter einige all dem entsprechende Potentiale von Camus' Mythenrezeption verdeutlicht, wobei unser Schwerpunkt auf einer politisch-philosophischen und ideenhistorischen Re-Lektüre seines Essays *L'Exil d'Hélène* (dt. *Helenas Exil*) liegt, der im Lichte des griechischen Nemesis-Mythos zu sehen ist (vgl. Camus 1963; Camus 1984).³

2. Achillesfersen der Kritischen Theorie – Anthropologie, Ästhetik und Mythos

Die Kritische Theorie besitzt zweifelsohne einen wachen Blick für die „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer und Adorno 2011). In ihrem so betitelten Werk erörtern Max Horkheimer und Theodor W. Adorno das Phänomen einer modernen „Selbsterstörung der Aufklärung“ (ebd., 1) und die tragischen gesellschaftlichen Folgen dieses Prozesses: Sie zeigen auf, dass ein Aufklärungsprozess, der unreflektiert bleibt und folglich die Kosten des Fortschritts ignoriert, in sich selbst bereits den Quell der eigenen Pervertierung trägt (vgl. ebd., 3); diese wiederum führt ihrer Analyse nach zu einer unerwarteten Re-Mythisierung (vgl. ebd., 3f.), die – konkret in Form des faschistischen Mythos – eine soziale Nivellierung bewirkt, also einen „Triumph der repressiven Egalität“, der weniger einem „Rückfall“ in vormoderne Zeiten gleicht, sondern vielmehr einen Auswuchs äußerster Modernität darstellt (vgl. ebd., 19). Wie man sieht, haben die Ausführungen in der *Dialektik der Aufklärung* eine antitotalitäre Grundtendenz, aus der ihre Aufklärungs- bzw. Rationalismuskritik entspringt (vgl. ebd., 12; Wiggershaus 1988, 366f.). Sieht man davon ab, dass der hier sichtbare Hegel'sche Einfluss (vgl. dazu ebd., 366) bei Camus – der Hegel nicht zu schätzen wusste (vgl. darü-

3 Im Zuge der genannten Arbeitsschritte kommt es zu Anleihen von unterschiedlichen Methoden der Textinterpretation und der Politischen Theorie. Gewissermaßen ist der hier verfolgte Ansatz also ein „synkretistischer“ (Weber und Beckstein 2014, 25). In der politischen Ideengeschichtsschreibung scheint heute ein breiter Konsens darüber zu herrschen, dass rein „analytische“ Verfahren nicht ausreichen und daher zumindest um andere Perspektiven ergänzt werden müssen (vgl. ebd., 25f.).

ber Foxlee 2010, 248f.) – fehlt, vertritt er doch eine nicht unähnliche Position, in der totalitarismus- und modernitätskritische Topoi ineinanderfließen (vgl. dazu Sändig 1991, 43; Scheel 1973, 301).

Diese Parallele erlaubt es freilich noch keineswegs, einen Vorzug des mediterranen Mythos gegenüber der Kritischen Theorie zu behaupten, denn er fügt dieser hier nicht viel hinzu; eine Überlegenheit kann er ausschließlich dort beanspruchen, wo sich die Schwachstellen bzw. die blinden Flecken der Frankfurter Schule befinden. Wo aber liegen diese? In aller gebotenen Kürze werden wir hier drei häufiger auftretende Mängel benennen – freilich ohne damit ein allzu pauschales Urteil abgeben zu wollen: Kritisch-theoretische Zugänge kranken mitunter (a.) an der relativen Anthropologieferne ihrer Grundkonzeption, (b.) an den Konsequenzen einer zu undifferenzierten Verketzerung des Ästhetischen sowie (c.) an den epistemologischen Folgen ihrer Position zum Mythos. Es gilt im Folgenden zu umreißen, was damit gemeint ist und inwiefern Camus' Ansatz sich hiervon abhebt.

(a.) Was die Anthropologie angeht, so versteht man darunter die Suche nach „Konstanten in der Beschaffenheit des Menschen“ (Birnbacher 2009, 179), also nach dem, was man als seine „Natur“ oder zumindest als „relativ stabile Strukturen“ seiner selbst bezeichnet (vgl. ebd., 179f.). So unerlässlich solch anthropologisches Wissen für die politische Praxis auch ist (vgl. dazu ebd., 182ff.), zumindest die ältere Kritische Theorie zeichnet sich durch ihr äußerst reserviertes Verhältnis zu dieser Disziplin aus (vgl. darüber Jörke 2005, 49ff.). So sieht Horkheimer das anthropologische Forschungsprogramm für undurchführbar an, sofern es auf der Suche nach einer „Natur“ des Menschen ist, und verdächtigt es zudem, einen apologetischen Charakter zu haben (vgl. Horkheimer 1935, 2f.; vgl. dazu auch Jörke 2005, 49f.). Was hier aus durchaus hehren ideologiekritischen Absichten erwachsen sein mag (vgl. hierzu ebd.), vermag aber leider die Bodenhaftung der Politischen Theorie zu schwächen – vor allem, wenn man bedenkt, dass durchaus anthropologische „Universalien“ (wie etwa grundlegende Präferenzen, Erfahrungen, Mimiken und Emotionen) nachgewiesen werden konnten (vgl. über diese Welsch 2006, 126–138), mit denen wir realistischerweise zu rechnen haben. Angesichts des doch recht beträchtlichen Potentials, das die zeitgenössischen Lebenswissenschaften für eine fundierte Analyse politischer Verhaltensmuster und Normen mit sich bringen (vgl. hierzu Arnhart 2010), führt an einer eingehenden Auseinandersetzung mit der menschlichen Natur kein Weg mehr vorbei. Es scheint, als müsse man mit Roger D. Masters sogar den Ideologieverdacht gegen jene hegen, die ihn ursprünglich gegen das anthro-

pologische Konzept geäußert hatten (vgl. Masters 1990, 196). Die jüngeren Epigonen der Kritischen Theorie reagieren hierauf offenbar, indem sie nun eigene Anthropologien ausarbeiten (vgl. dazu Jörke 2005, 50). Camus hingegen hat den Fehler einer allzu großen Anthropologieskepsis gar nicht erst begangen. Und das ist ein nicht zu vernachlässigender Vorzug, wenn man sich vor Augen führt, dass es gerade die Einsicht in die menschliche Natur ist, die ein Kriterium darstellt, durch das sich seriöse politische Philosophie von der politischen Ideologie unterscheidet (vgl. dazu Levy 1987, 31). Im Einklang mit den Naturwissenschaften, die uns über die realen „Grenzen von Handlungsmöglichkeiten“ aufklären können (vgl. Mohr 1987, 66), geht Camus in seiner Konzeption der Revolte ausdrücklich davon aus, dass es Grenzen der historischen „Formbarkeit der menschlichen Natur“ gibt, dass aber gerade diese Anerkennung der *conditio humana* die allgemeine Grundlage darstellt, auf die sich die Revolte – anders als die moderne Revolution, die genau diese Natur verkennt und daher zur Unterdrückung der Menschen neigt – berufen kann (vgl. Camus 2011a, 324ff.; vgl. darüber auch Bollnow 1965, 169ff.). Die Totalitarismuskritik Camus' entspringt also seiner politischen Anthropologie: Durch diese ist es ihm möglich, die revolutionäre „Verneinung alles Seins“ (und hierzu gehört auch die Leugnung der „Natur“ des Menschen!) als eine wesentliche Wurzel der totalitären Logik zu erkennen (vgl. Camus 2011a, 325f.). Der Mangel an politischem Realismus verdirbt also die Ethik: „Die Tugend kann sich vom Wirklichen nicht trennen, ohne ein Prinzip des Bösen zu werden“ (ebd., 387).

(b.) Eine weitere Achillesferse der Kritischen Theorie stellt mitunter ihre Haltung gegenüber Ästhetik und Politik dar. Der *locus classicus* hierfür ist ein Abschnitt in Walter Benjamins Schrift *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in dem das politische Spiel thematisiert wird, das der Faschismus mit der Ästhetik treibt (vgl. Benjamin 1977, 42ff.). An besagter Stelle wird dann eine „*Politisierung der Kunst*“, die Benjamin offenbar für legitim hält, einer „*Ästhetisierung der Politik*“ gegenübergestellt, welche er als faschistisch bezeichnet und folglich ablehnt (vgl. ebd., 44). Wie Karl Heinz Bohrer mit Blick auf diese Passage und ihre Wirkungsgeschichte anmerkt, haben Benjamins Ausführungen vielfach dazu verführt, den Text (fälschlicherweise) so zu lesen, als enthalte er ein Plädoyer für die Trennung von Ästhetik und Politik und einen Generalverdacht gegen alles Ästhetische (vgl. Bohrer 1988, 76f.). Selbst wenn man dieser Fehlinterpretation nicht aufsitzt, bleiben Benjamins Distanz zur „Ästhetisierung“ (an sich?) bzw. seine Fokussierung allein auf die faschistische Spielart dieses Vorgangs

(vgl. hierüber ebd., 77ff.) problematisch, laden sie doch geradezu dazu ein, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Allzu schnell werden dann pauschal ästhetische Forderungen an die Politik ins Zwielficht gerückt (vgl. darüber Wintersteiger 2014, 4), obwohl sich diese doch durchaus nachvollziehbar ethisch und politisch begründen lassen (vgl. dazu ebd., 5–10): Nicht nur lehren uns neuere evolutionspsychologische und neurowissenschaftliche Forschungen, dass Schönheit eine deutlich weniger „subjektive“ Angelegenheit darstellt, als meist angenommen wird (vgl. darüber ebd., 5f.); aus ihnen lässt sich überdies entnehmen, dass das Ästhetische neben persönlich beglückenden Effekten auch positive pädagogische Wirkungen ausübt (vgl. dazu ebd. 8f.). Und schließlich ergibt eine politisch-psychologische Analyse, dass der Verzicht auf eine ansprechende Ästhetik politische Systeme durchaus zu destabilisieren vermag, was den Verzicht darauf auch als demokratiepolitisch unklug erscheinen lassen muss (vgl. ebd., 9f.). Camus selbst hätte sich all dem wohl leidenschaftlich angeschlossen, gibt es bei ihm doch zahlreiche Bekenntnisse zum grundlegenden Wert der Schönheit – eindrucksvoll etwa in seinen Tagebüchern, wo man liest, die „absurde Welt“ lasse „sich nur ästhetisch rechtfertigen“ (Camus 2011b, 246),⁴ und wo er ein dem entsprechendes Credo formuliert: „Kein Volk kann außerhalb der Schönheit leben“ (ebd., 268).

(c.) Von der Ästhetik ist es oft nur ein kleiner Schritt zum Mythos; beide kennen – wie wir noch am Beispiel von *Helenas Exil* (Camus 1984) sehen werden – vielfältige Schnittflächen. Wie aber steht nun die Kritische Theorie zu den Mythen? In der *Dialektik der Aufklärung* gilt der Mythos als eine „falsche Klarheit“ (Horkheimer und Adorno 2011, 4), von der sich selbst die Aufklärung, die eigentlich gleichbedeutend mit einem „Mythologieverbot“ (ebd., 122) ist, anstecken lässt (vgl. ebd., 18). Auf diese Weise – so die grundlegende Kritik – fällt dann auch das aufgeklärte Denken auf ein mythisches Niveau zurück und zerstört sich dadurch selbst (vgl. ebd., 3f.). Gelesen wird dieses Argument folglich so, als wäre der Mythos die Quelle von „Unheil“ schlechthin (vgl. Wiggershaus 1988, 366) – und das interessanterweise, obwohl er durchaus auch selbst aufklärerisch gewirkt hat (vgl.

4 Hieraus ergibt sich der besondere Stellenwert der Ästhetik bzw. der schönen Kunst in Camus' Lebenskonzeption: Seine „Auflehnung gegen die Absurdität“ der Welt ist eine Revolte, die gerade in der Kunst eine paradigmatische Ausprägung findet (vgl. Bollnow 1965, 168–171). Dieser ästhetische Aufstand wird in der heroischen Pose eines nietzscheanischen „trotz allem“ (Camus 2011b, 246) vorgetragen.

ebd.; Horkheimer und Adorno 2011, 18). Wir können diesbezüglich also festhalten, dass die so zum Ausdruck kommende Haltung zum Mythos eine durchaus ablehnende ist. Für die Kritische Theorie hat es somit als charakteristisch zu gelten, dass in ihr die Mythen primär als Dogmensysteme und Herrschaftsideologien angesehen werden (vgl. Reijen 1984, 48). Das aber scheint uns nur die halbe Münze zu sein: Wie Hans Blumenberg aufzeigt, verfügen gerade die alten griechischen Mythen über keine starren, dogmatischen Strukturen, die mit denen einer exklusiven Theologie vergleichbar wären (vgl. Blumenberg 2006, 264–267). Und es erscheint gerade vor dem Hintergrund der Vielfältigkeit der Mythen nötig, stärker zu differenzieren und – wie Odo Marquard – darüber nachzudenken, ob sich nicht „giftige Mythen“ von harmloseren oder gar nützlichen Mythen unterscheiden lassen (vgl. Marquard 2003, 52f.). Ein politischer Bannfluch gegen jeglichen Mythos, wie er mitunter als Reaktion auf die faschistische Erfahrung ausgesprochen wurde (vgl. dazu Bohrer 1983, 9f.), erweist sich daher nicht nur als sachlich unangemessen; er kann zudem unerwünschte politische und epistemologische Nebenwirkungen nach sich ziehen: Wie schon im Fall des Ästhetischen lässt sich zunächst – unter politisch-praktischem Blickwinkel – beobachten, dass ein Entwurf, der gänzlich auf Mythen verzichten möchte, schwere Wettbewerbsnachteile gegenüber seinen Gegnern in Kauf nehmen muss, da Bewegungen einen beträchtlichen Teil ihrer Anziehungskraft gerade aus ihren mythischen Aspekten beziehen (vgl. dazu Wintersteiger 2016b, 67f.). Zum anderen gibt es – erkenntnistheoretisch gesehen – auch heilsame Mythen, denen man zugestehen muss, dass sie auf ästhetische Weise tragische Einsichten vermitteln, die – in einem positiven Sinn des Wortes – desillusionierend zu wirken vermögen (vgl. darüber Wintersteiger 2013, 191ff.). Wie ein Mythos solcherart zu einem – *sit venia verbo* – „Medium der Aufklärung“ (Bermbach 1989, 124) werden kann, werden wir später noch exemplarisch verdeutlichen; hier gilt es aber schon einmal allgemein festzuhalten, dass bestimmte Mythen durchaus einen gewissen epistemologischen Wert haben können, sofern man nur ihre Symbolik kompetent zu entschlüsseln weiß und nicht den Fehler begeht, sie allzu wörtlich zu nehmen (vgl. dazu Wintersteiger 2016a, 49ff.). Die Strenge des modernen Mythenbanns, an der die Rezeption der Kritischen Theorie nicht ganz unschuldig ist (vgl. hierzu Bohrer 1983, 10), besitzt somit einen Schönheitsfehler: Durch sie geht nämlich manches ideologiekritische Werkzeug, das sich eigentlich für eine profunde Analyse der politischen Gefahren in der Moderne nutzen ließe, verloren. Camus hingegen war – gerade auch als der skeptische Aufklärer, der

er sein wollte (vgl. dazu Wernicke 1984, 87ff.) – nicht bereit, diese kritischen Potentiale leichtfertig zu verschenken. Er, der in einem Tagebucheintrag bekannte, dass „der griechische Mythos“ die Welt war, in der er sich „*am wohlsten*“ fühlte (Camus 2011b, 456; vgl. auch Wernicke 1984, 62; Voegelin 1966, 330), entschied sich dazu, die antiken Mythen erneut zu interpretieren und ihre – wenn man so will – „aufklärerischen“ Gehalte zu nutzen (vgl. dazu Wernicke 1984, 89ff.). Die folgenden Ausführungen werden verdeutlichen, wie genau man sich das vorzustellen hat und weshalb die mediterrane Mythenwelt eine – in mancherlei Hinsicht sogar die überlegene – kritische Theorie in sich birgt.

3. Pessimismus, Mythos und Ideologiekritik bei Albert Camus

Camus' ausgesprochen mythenfreundliche Haltung hat ihm freilich einige Kritik und so manche politische Verdächtigung eingebracht (vgl. darüber ebd., 87ff.). Was man ihm dabei stets vorgehalten hat, ist unter anderem seine hoffnungslos erscheinende Grundstimmung (vgl. dazu Sändig 1991, 46f.), also die Haltung, die man seinen „mythologisierenden Pessimismus“ (Bohrer 1980) nennen könnte. Solchen „Pessimismus einer mythologischen Struktur“ (ebd.), den Camus ganz offen gegen die Unterstellungen der sogenannten optimistischen Philosophie verteidigt hat (vgl. Camus 1997, 55–58), sollte man allerdings nicht schlichtweg als „Verzweiflung“ (vgl. dazu Sändig 1991, 46f.) abtun oder gar aus der Domäne der Politischen Theorie ausgrenzen; ein Schwächezeichen ist dieser Pessimismus nämlich gerade nicht (vgl. dazu Nietzsche 2007, 5f.). Und sieht man von der mythischen Komponente in ihm ab, so ergeben sich gerade hier auch wichtige Berührungspunkte zur Kritischen Theorie – zumindest zu jener der „ersten Generation“.⁵ Denn während die Nachfolger wie Jürgen Habermas dazu übergingen, sich von den „*dunklen*“ bis „*schwarzen*“ Tönen in der *Dialektik der Aufklärung* zu distanzieren (vgl. Habermas 1983, 405), kam dem Pessimismus bei den Vätern der Kritischen Theorie – vor allem bei Horkheimer – eine wichtige Funktion zu, sollte dieser doch der Rationalismuskritik dienen und vor Heilsgewissheit schützen (vgl. dazu Raulet 1986, 32–35). Eine ähnliche Rolle kann nun durchaus auch ein Mythos – sofern er kein Fortschrittsmythos ist (vgl. darüber Marquard 2003, 54f.) – spielen.

5 Wir verweisen hier auf die übliche Abgrenzung einer Kritischen Theorie der „ersten Generation“ (Horkheimer, Adorno etc.) von jener der Folgegeneration (z.B. Habermas). Vgl. dazu Reijen 1984, 158ff.

Im Sinne des antiken Philosophen Gorgias, der die belehrende Funktion der alten Tragödien betonte (vgl. Diels 1957, 126), gilt es folglich darzustellen, dass gerade die griechischen Mythen, die man – wie erwähnt – nicht mit Dogmen verwechseln darf (vgl. dazu Blumenberg 2006, 264–267), zu einer kritischen Theorie der Moderne beitragen können. In seinem Buch *Anamnesis* betont Eric Voegelin den kathartischen Charakter von Camus' Gedankengang, der dabei helfen kann, sich aus den Fesseln ideologischer und theologischer Dogmatiken zu lösen (vgl. Voegelin 1966, 312f.) – dies gerade deshalb, weil ein Rückgriff auf die griechische Mythologie stattfindet, also auf Mythen, die noch einen „prä-dogmatischen“ Charakter besitzen (vgl. ebd., 330f.). Um diese ideologiekritische Stoßrichtung des mediterranen Mythos besser verstehen zu können, muss man sich den roten Faden in der Philosophie von Camus vor Augen führen; sein Gesamtwerk nämlich ist, wie Voegelin unterstreicht, essentiell „als eine Meditation im Medium des Mythos angelegt“ (ebd., 330). Ein vielzitiertes, kurzer Eintrag aus Camus' Tagebüchern (vgl. darüber ebd.; Scheel 1973, 313; Wernicke 1984, 62) verdeutlicht dies: Der Philosoph notiert sich dort eine Dreigliederung, die mit dem „Mythos von Sisyphos“ beginnt und über den „Mythos von Prometheus“ zum „Mythos von Nemesis“ verläuft (vgl. Camus 2011b, 465). Hieraus lässt sich – mit Horst Wernicke – eine Werkeinteilung vornehmen: Das Frühwerk Camus' dreht sich um den „Mythos des Sisyphos“, wobei das gleichnamige Buch das philosophische Kernstück darstellt; die späteren Werke kreisen dann um die Prometheus-Thematik (so etwa *Der Mensch in der Revolte*) und um den Nemesis-Mythos (beispielsweise *Heimkehr nach Tipasa*) (vgl. Wernicke 1984, 62). Dem entspricht Camus' allgemeine Denkbewegung, die mit einer skeptischen Diagnose der *conditio humana* – also der Lage des Sisyphos – beginnt, dann zur Revolte – dem Akt des Prometheus – übergeht, um schließlich – im Schatten der Nemesis – nach dem rechten Maß zu suchen (vgl. dazu ebd., 62–66).

Was für uns hier von Bedeutung ist, ist nicht allein der Ausgangspunkt, wie er sich in *Der Mythos des Sisyphos* (Camus 2012) darstellt, sondern vor allem die Reaktion darauf, die wir hier noch einmal besonders hervorheben wollen: Diese verläuft vom trotzigen Schlusswort des genannten Buches, wonach wir „uns Sisyphos als glücklichen Menschen vorstellen“ (ebd., 145) müssen, zur erwähnten Revolte und mündet dann ins „mittelmeerische Denken“ (Camus 2011a, 388); dies geschieht gegen Ende von *Der Mensch in der Revolte*, wo sich – wie schon erwähnt – die Prometheus- in die Nemesis-Thematik verwandelt (vgl. dazu Scheel, 1973, 313). Dies ist dann auch einer der

Orte, wo wir auf eine kritische Theorie *sui generis* stoßen, denn hier befindet sich der Angelpunkt der Rationalismus- und Ideologiekritik, wie sie der mediterrane Mythos enthält: Camus pocht hier – anders als die modernen Revolutionäre – auf die Beachtung einer natürlichen, also anthropologisch begründeten Grenze, deren Überschreitung die Schrecken von Gewalt und Unterdrückung heraufbeschwört (vgl. Camus 2011a, 384–388). Vor welchen Grenzerletzungen aber wird hier genau gewarnt? Es sind dies vor allem die Absolutheitsansprüche der modernen Ideologien sowie die Übertreibungen des unbedingten Rationalismus und politischen Moralismus (vgl. ebd., 385ff.). Diese bilden für ihn die Nährböden für den „Terrorismus des Staates“ (ebd., 234), etwa für den „Sozialismus der Galgen“ (Camus 1997, 212), der für ihn das rationalistische Pendant zum Faschismus, der anderen Form des Totalitarismus, darstellt (vgl. Camus 2011a, 320). Als Gegengift gegen diese ideologischen Abstraktionen schlägt Camus ein konkretes, maßvolles Denken vor, das er in der alten mediterranen, insbesondere griechischen Tradition verwurzelt sieht (vgl. ebd., 388ff.). All das ist insofern eine kritische Theorie, als der Philosoph sich hier dezidiert gegen die Tendenz der politischen Revolution wehrt, durch Ideologisierung und Zentralisierung ihre eigenen Errungenschaften sowie die Freiheit zu zerstören (vgl. ebd.). Camus beruft sich hier auf die historische Erfahrung, dass bislang noch alle Revolutionen seit 1789 auf eine „Verstärkung der Staatsgewalt“ hinausgelaufen sind (vgl. ebd., 234) und dass sie damit vielfach ihre Versprechen von Freiheit schlichtweg verraten haben (vgl. ebd., 320). Was also in der *Dialektik der Aufklärung* als „rastlose Selbstzerstörung der Aufklärung“ (Horkheimer und Adorno 2011, 1) gilt, ist bei Camus die Überschreitung einer Grenze, die sich aus der Natur des Menschen selbst ergibt (vgl. Camus 2011a, 384); und als „Symbol dieser Grenze“ (ebd., 387) gilt ihm „Nemesis, die Göttin des Maßes, verderblich den Maßlosen“ (ebd.; vgl. auch Scheel 1973, 313). Eine Gestalt aus der mediterranen Mythenwelt wird bei ihm so zum Sinnbild der Ideologiekritik!

Auch wenn Camus – anders als ursprünglich offenbar geplant – auf seine Werke *Der Mythos des Sisyphos* und *Der Mensch in der Revolte* kein Nemesis-Buch von ähnlichem Rang mehr folgen ließ (vgl. dazu ebd.; Wernicke 1984, 64; ähnlich auch Voegelin 1966, 312), publizierte er dennoch weiter die entsprechenden Gedanken. Wie bereits angedeutet, gehört zu diesem Ideenkreis das Büchlein *Heimkehr nach Tipasa* (vgl. hierzu Wernicke 1984, 62–66), in dem sich auch der Essay *Helenas Exil* (Camus 1984) finden lässt. Diesem kurzen Text wollen wir uns nun näher widmen, um die bislang

gesponnenen Stränge verknüpfen sowie die kritischen Potentiale und deren Vorzüge ausloten zu können.

4. *Helenas Exil* und das ideologiekritische Potential des Nemesis-Mythos

In der kleinen Schrift *L'Exil d'Hélène* – bereits 1948 verfasst (vgl. Camus 1963, 117) – begegnet Nemesis nur an einer einzigen Stelle *expressis verbis* (vgl. Camus 1984, 63); trotzdem beherrscht diese Figur der griechischen Mythologie den gesamten Text: Den roten Faden durch *Helenas Exil* nämlich bildet die Thematik der „Grenzen“ – seien es nun jene der Vernunft (vgl. ebd.), jene der Gerechtigkeit (vgl. ebd., 64) oder aber ganz allgemein die natürlichen „Grenzen der Welt und des Menschen“ (ebd., 68). Und Nemesis ist es, die – als mahnendes mythisches Symbol – diese Grenzen hütet: „Nemesis wacht, die Göttin des Maßes, nicht der Rache“ (ebd., 63), schreibt Camus hierzu. Und weiter: „Alle, die die Grenzen überschreiten, werden von ihr unerbittlich gestraft.“ (ebd.). Wichtig ist hier, dass der Philosoph die Göttin Nemesis nicht als ein schier rachsüchtiges Wesen darstellt, sondern als ein Sinnbild für die Gefahren, die der Verlust des rechten Maßes mit sich bringen kann – Camus meint damit offensichtlich moderne Verwüstungen verschiedener Art, die Naturentfremdung in den Metropolen ebenso wie die Bluttaten im Zuge von Krieg und Diktatur (vgl. ebd., 65ff.). Wer die genannten Phänomene der „Weltverdüsterung“ (Heidegger 1958, 34) und all das Unheil, das mit ihnen verbunden ist, unter das Zeichen des Nemesis-Mythos stellt, will damit wohl deutlicher unterstreichen, dass hier von „selbstverschuldeten Katastrophen“ (Wuketits 2012, 177) die Rede ist, die auf eine bestimmte Form von Maßlosigkeit zurückzuführen sind (vgl. dazu ebd.). Ähnlich verhält es sich mit den Erinnyen, auf die Camus in *Helenas Exil* mehrmals zu sprechen kommt und welche ebenfalls über vorgegebene, zeitlos gültige Grenzen wachen und deren Überschreitung ahnden (vgl. Camus 1984, 63f.). Die Botschaft Camus' scheint hier klar zu sein: Wenn der Mensch seine „ewigen Grenzen“ (ebd., 63) ignoriert, wenn er seine eigene Vernunft falsch einschätzt und absolute Ansprüche stellt, bezahlt er dafür mit seinem Blut (vgl. ebd., 63ff.).

Dass die Moderne zwar umfassende Rationalität aussäen wollte, stattdessen aber Krieg und Unterdrückung geerntet hat (vgl. ebd., 66f.), könnte ebenso in der *Dialektik der Aufklärung* stehen; dort nämlich wird „eine neue Art von Barbarei“ (Horkheimer und Adorno 2011, 1) angeprangert, die dann

auch bei Camus ausdrücklich als solche benannt wird (vgl. Camus 1984, 65). Bevor wir näher auf die kritische Theorie der Moderne, die *Helenas Exil* in wenigen kunstvollen Strichen vorskizziert, eingehen, sollten wir uns noch einmal die spezifischen Vorzüge in Erinnerung rufen, welche wir bezüglich der philosophischen Arbeit Camus' am mediterranen Mythos schon festgehalten haben; sie finden sich allesamt auch in dem besprochenen Essay: So gibt es als Basis einen anthropologischen Rahmen, eine – wie es hier heißt – „Kenntnis der menschlichen Natur“ (ebd., 66), zu deren Beachtung aufgerufen wird (vgl. ebd., 65f.). Die Mythologie – konkret die griechische – wird zu Erkenntniszwecken interpretiert; dabei begegnen nicht nur Nemesis und die Erinnyen, sondern auch Odysseus und natürlich die titelgebende Helena, Inbegriff der Schönheit (vgl. ebd., 67ff.). Gerade der Bezug auf Letztgenannte offenbart wieder Camus' überaus positive Haltung gegenüber dem Ästhetischen; diese verbindet sich bei ihm mit der Freiheitsliebe des Künstlers (vgl. ebd., 67) und ist eines der Hauptmotive von *Helenas Exil*: „Wir haben die Schönheit verbannt, die Griechen griffen für sie zu den Waffen“ (ebd., 63), heißt es dort bitter. Was Camus beklagt, ist ein von ihm für das moderne Europa konstatiertes Mangel an Schönheitssinn und ein daraus resultierender ästhetischer Niedergang (vgl. ebd.; vgl. dazu auch Wintersteiger 2014, 3). Wie um die schöne Helena in den Mythen vom Trojanischen Krieg, so müsse man auch heute um die Schönheit kämpfen (vgl. Camus 1984, 69). Bedroht sieht sie Camus durch einen Verlust des Maßes und durch den rationalistischen Vernunftglauben (vgl. ebd., 63). Damit scheint sich ein Kreis zu schließen, denn wieder gerät – im Sinne einer kritischen Theorie der Moderne – etwas ins Visier, das mit der drohenden „Selbsterstörung der Aufklärung“ (Horkheimer und Adorno 2011, 3) zu tun hat. Der mediterrane Mythos und seine Ästhetik scheinen sich hier tatsächlich als ein „Medium der Aufklärung“ (Bermbach 1989, 124) zu entpuppen, allerdings als eines, mit dem das aufgeklärte Denken selbst zu einer heilsamen „Besinnung auf das Destruktive des Fortschritts“ (Horkheimer und Adorno 2011, 3) gezwungen wird.

Sehen wir uns nun noch die ideologiekritischen Hauptlinien des Essays, die diesbezüglich relevant sind, näher an. Die Gestimmtheit von *Helenas Exil* entspricht im Grunde dem Denkstil der griechischen Tragödie, deren „sonnenhafte Tragik“ (Camus 1984, 63) beschworen wird, um sie von einer bloßen „Verzweiflung“ moderner Auffassung abzugrenzen (vgl. ebd.). Dieser Umstand verdeutlicht uns, wie eng Ästhetik und Mythos hier verwoben sind; selbst die tragische Einsicht wird noch – dem antiken Vorbild entsprechend – in einer schönen Form präsentiert (vgl. ebd.); zugleich sind

es mythische Gestalten wie Nemesis und die Erinnyen, die wortgewaltig beschworen und als Symbole inszeniert werden, um die düstere Diagnose zu präsentieren (vgl. ebd.). So wie die alten Tragödien mythische Elemente zu Werken voll ernster, auch trotziger Weltauffassung verspinnen (vgl. dazu Ottmann 2001, 183) und so auch „ein politisches Kunstwerk“ (ebd., 180) darstellen, so versucht Camus, seine Philosophie durch mythische Ästhetik zu vermitteln.

Die tragische Weltsicht – man könnte hier wieder vom „mythologisierenden Pessimismus“ (Bohrer 1980) Camus' sprechen – führt ihn zunächst zu einer Infragestellung des Vertrauens in „den zukünftigen Sieg der Vernunft“ (Camus 1984, 63), also zur Kritik eines Fortschrittsoptimismus, der die von Nemesis bewachte Grenze zu überschreiten trachtet (vgl. ebd.). Diese Grundhaltung, die er schon früh eingenommen hat und die seine Distanz zu Hegel und Marx erklärt (vgl. darüber Foxlee 2010, 247ff.), manifestiert sich in *Helenas Exil* in einer deutlichen Absage an jegliche politische Geschichtsmetaphysik: „Indem wir die Geschichte auf den Thron Gottes erheben, schreiten wir auf die Theokratie zu wie jene, welche von den Griechen Barbaren genannt wurden und die sie bis zum Tode in den Gewässern von Salamis bekämpft haben“ (Camus 1984, 65). Der Philosoph sieht sich in dieser Schlacht auf der Seite der Freiheit, der Schönheit und des griechischen Mythos, während er die „Messianismen“ ablehnt, die ihm zufolge letztendlich zu Krieg und „Tyrannei“ führen (vgl. ebd., 66f.). Heilslehren sieht er offenbar als Gipfel der Hybris, also als eine Verletzung der Grenze (vgl. ebd.). Den Vorwurf, auf solch maßlose Weise werde überhaupt mit der Natur gebrochen, bezieht er dabei sowohl auf religiöse als auch auf moderne ideologische Lehren (vgl. ebd.; vgl. dazu auch Scheel 1973, 301) – wobei er die Letzteren ideengeschichtlich ohnehin auf religiöse, konkret christliche, Wurzeln zurückführt (vgl. Camus 1984, 66); hierin stimmt er mit jener bedeutenden Schule der Ideologiekritik überein, die in der Verpflanzung religiöser Motive ins Herz des Politischen *das Wesensmerkmal* des ideologischen Denkens sieht (vgl. dazu z.B. Levy 1987, 150).

Aus dieser mediterran gestimmten Absage an den modernen „Monopolmythos“ (Marquard 2003, 54) – beziehungsweise seine verschiedenen politischen Gesichter (vgl. dazu Camus 1984, 66) – leitet sich eine weitere Botschaft von *Helenas Exil* ab, nämlich „das Verneinen des Fanatismus“ (ebd., 68). Auch hier bietet Camus eine kritische Theorie an, denn seine Reflexion kreist um etwas, das in der *Dialektik der Aufklärung* als das „rückläufige Moment“ (Horkheimer und Adorno 2011, 3) bezeichnet werden würde;

was Camus ablehnt, ist nämlich nicht die Moderne, sondern die kontraproduktive Übertreibung ihrer Prinzipien: „Sie ist nur durch das Übermaß ihrer Tugenden und durch die Größe ihrer Fehler so tief gesunken“ (Camus 1984, 68), lautet sein Urteil über seine Zeit. Wieder ist es also die Hybris, die er – mit erneutem Rekurs auf einen Griechen, nämlich auf Heraklit – als eine Wurzel des Rückschritts brandmarkt (vgl. ebd., 64). Seine Ideologiekritik, die ausdrücklich auf (moderne) Extremismen verschiedener Couleur abzielt (vgl. ebd., 66f.), macht nicht vor dem religiösen Glauben, aber auch nicht vor der Rationalität halt, denn nichts davon will er im Übermaß sehen (vgl. ebd., 63), „weder das Heilige noch die Vernunft“ (ebd.).

Dass Camus sich gegen totalitäre Denkmuster stellt (vgl. ebd., 63f.), wird an seinem allseitigen Antidogmatismus (vgl. darüber Voegelin 1966, 312) am deutlichsten. Jeder „*Verranntheit ins Unbedingte und Absolute*“ (Röpke 1979, 83) steht er höchst skeptisch gegenüber; hiervon zeugt auch sein später formuliertes Credo: „Wenn die absolute Wahrheit bei irgend jemand auf Erden zu finden ist, dann ganz bestimmt nicht bei den Leuten oder Parteien, die sie zu besitzen behaupten“ (Camus 1997, 207). Diesbezüglich ist – zumindest hier mit Blick auf die kritischen Theorien – seine Rationalismuskritik besonders hervorzuheben, die er bereits früh zu entwickeln begonnen hat (vgl. darüber Foxlee 2010, 247). Die Vorwürfe an das rationalistische Denken, es sei lebensfremd, eng und allzu abstrakt (vgl. dazu ebd., 247ff.), dürfen freilich nicht als eine Pauschalkritik der Vernunft missverstanden werden; in *Helenas Exil* wird vielmehr klar, dass es auch hier um das richtige Maß geht, denn die Ratio soll weder verneint noch totalitär zugespitzt werden (vgl. Camus 1984, 63).⁶ Es geht also um vernünftige Grenzen (vgl. ebd., 66), zugleich aber um Grenzen der Vernunft selbst (vgl. ebd., 63) – auch im Sinne eines sokratischen „Nichtwissens“ (ebd., 64). Eine vollends durchrationalisierte Welt erscheint in Camus’ Augen als „Wüste“ (vgl. ebd., 65) und auch als ein Ort der ideologischen Kriege: „Europa“, so schreibt er mit den noch frischen Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs vor Augen, „philosophiert nicht mit Hammerschlägen, sondern mit Kanonendonner“ (ebd., 67). Die kritische Theorie, die der gehaltvolle kleine Essay birgt, ist in diesem Punkt recht nahe an jener der Frankfurter Schule: So wie die *Dialektik der Aufklärung* eine Welt „im Zeichen triumphalen Unheils“ (Horkheimer und Adorno 2011, 9) beschreibt und der „reinen Vernunft“ eine „blutige Leis-

6 Camus zufolge führen beide Extreme zu totalitärem Terror, wenn auch zu jeweils unterschiedlichen Erscheinungsformen davon (vgl. Camus 2011a, 320).

tungsfähigkeit“ attestiert (vgl. ebd., 93), so beklagt auch Camus eine „verbrecherisch“ pervertierte Vernunft, deren Sieg in den Abgrund führt (vgl. Camus 1984, 66f.). Wie bereits erwähnt, trennen sich jedoch die Wege, wenn es um anthropologische, ästhetische und mythologische Gesichtspunkte geht. Camus trauert in *Helenas Exil* nicht nur um die Schönheit (vgl. ebd., 63), die ihm als unersetzlich gilt (vgl. ebd., 67), sondern auch über den modernen Niedergang des griechischen Mythos (vgl. ebd., 66). Dieser mediterranen Gedankenwelt beziehungsweise der „pensée de midi“ (Camus 1951, 367) entnimmt er dann auch den Therapievorschlag, den er auf seine kritische Theorie folgen lässt: „Das Erkennen der Unwissenheit, das Verneinen des Fanatismus, die Grenzen der Welt und des Menschen, das geliebte Antlitz, die Schönheit endlich, dies ist der Ort, wo wir die Griechen wieder erreichen werden“ (Camus 1984, 68).

5. Schlussbemerkungen

Wie die obigen Ausführungen über Camus' Werk gezeigt haben dürften, birgt sein philosophischer Umgang mit dem mediterranen Erbe, seine „Arbeit am Mythos“ (Blumenberg 2006), eine kritische Theorie *sui generis*. Diese steht, was die Rationalismus- und Ideologiekritik angeht, der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule in kaum etwas nach; sie besitzt – wie wir gesehen haben – ihr gegenüber sogar einige entscheidende Vorzüge. Sie mag deutlich weniger politische Wirkung erzielt haben und eine weniger beeindruckende Rezeptionsgeschichte aufweisen (vgl. darüber Schlette 1995, 18–28), doch ihr freundlicheres Verhältnis zur Anthropologie, ihr größerer Sinn für Ästhetik und ihr entspannter, differenzierter Umgang mit dem Mythos sprechen im Vergleich für sie. Auf die Konfrontation mit der außergewöhnlichen Robustheit der Mythen (vgl. dazu Marquard 2003, 48–52) wird im Umfeld der Kritischen Theorie häufig bloß mit pauschaler Abwehr (vgl. hierzu Bohrer 1983, 10) oder aber mit heillosem Kummer reagiert (vgl. darüber Ottmann 2012, 72f.). Jedoch ist dies offenkundig eine ganz andere, finstere Art von „Verzweiflung“ als die erhabene Haltung der griechischen Tragödie und ihrer Ästhetik, die Camus vor Augen hatte (vgl. Camus 1984, 63). Der mediterrane Mythos nämlich scheint eher der Haltung zu ähneln, die Friedrich Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie* als einen „Pessimismus der Stärke“ (Nietzsche 2007, 6) bezeichnet hat. Insofern führt er wohl auch nicht in eine philosophische „Sackgasse“, wie das rationalismuskritischen Ansätzen mitunter vorgeworfen wird (vgl. Ottmann 2012, 70); man könnte ihn da-

her durchaus als einen Fundort für einige Bausteine einer „neuen Klassik“ (Bollnow 1965, 178) sehen. In jedem Fall aber bietet der sich darin äuernde „Mediterranean humanism“ (Ohana 2003) schöngeistige Anstöße für eine kritische Theorie der Moderne.

Literatur

- Arnhart, Larry. 2010. „Biopolitical science“. In: *Politics and the Life Sciences* 29, Heft 1, 24–47.
- Benjamin, Walter. 1977. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Bermbach, Udo. 1989. „Die Destruktion der Institutionen. Zum politischen Gehalt des ‚Ring‘“. In: *In den Trümmern der eignen Welt. Richard Wagners „Der Ring des Nibelungen“*, hg. von Udo Bermbach, 111–144. Berlin/Hamburg: Dietrich Reimer Verlag.
- Birnbacher, Dieter. 2009. „Was kann die Anthropologie zur Politik und ihrer theoretischen Fundierung beitragen?“ In: *Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten*, hg. v. Dirk Jörke und Bernd Ladwig, 179–194. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos.
- Blumenberg, Hans. 2006. *Arbeit am Mythos*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bohrer, Karl Heinz. 1988. *Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik*. München/Wien: Carl Hanser Verlag.
- . 1983. „Vorwort“. In: *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, hg. von Karl Heinz Bohrer, 7–11. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1980. „Rückkehr des Mythos? Bemerkungen zu ein paar Motiven pessimistischer Kultur“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 22 (26. Januar), 25.
- Bollnow, Otto Friedrich. 1965. *Französischer Existentialismus*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Camus, Albert, 2012. *Der Mythos des Sisyphos*. 14. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- . 2011a. *Der Mensch in der Revolte. Essays*. 28. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- . 2011b. *Tagebücher 1935–1951*. 13. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- . 1997. *Fragen der Zeit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- . 1984. „Helenas Exil“. In: *Heimkehr nach Tipasa. Mittelmeer-Essays*, 61–69. Zürich: Die Arche.
- . 1963. „L’Exil d’Hélène“. In: *L’Été*, 103–117. Paris: Gallimard.

- . 1951. *L'homme révolté*. Paris: Gallimard.
- Diels, Hermann. 1957. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hamburg: Rowohlt.
- Foxlee, Neil. 2010. *Albert Camus's 'The New Mediterranean Culture': A Text and its Contexts*. Oxford u.a.: Peter Lang.
- Habermas, Jürgen. 1983. „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – nach einer erneuten Lektüre“. In: *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, hg. von Karl Heinz Bohrer, 405–431. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1958. *Einführung in die Metaphysik*. 2. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Horkheimer, Max. 1935. „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie“. In: *Zeitschrift für Sozialforschung* IV, Heft 1, 1–25.
- , und Theodor W. Adorno. 2011. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. 20. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Jörke, Dirk. 2005. *Politische Anthropologie. Eine Einführung*. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Levy, David J. 1987. *Political Order. Philosophical Anthropology, Modernity, and the Challenge of Ideology*. Baton Rouge / London: Louisiana State University Press.
- Marquard, Odo. 2003. „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie“. In: *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, 46–71. Stuttgart: Reclam.
- Masters, Roger D. 1990. „Evolutionary Biology and Political Theory“, in: *The American Political Science Review* 84, Heft 1, 195–210.
- Nietzsche, Friedrich. 2007. *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*. Stuttgart: Reclam.
- Mohr, Hans. 1987. *Natur und Moral. Ethik in der Biologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ohana, David. 2003. „Mediterranean humanism“. In: *Mediterranean Historical Review* 18, Heft 1, 59–75.
- Ottmann, Henning. 2015. „Mediterranes Denken“. In: *Europa neu denken II. Mentalitätsgeschichte der Adria – Neugierde und Konflikt als Betriebsgeheimnis*, hg. von Michael Fischer und Johannes Hahn, 249–254. Salzburg: Verlag Anton Pustet.
- . 2012. *Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit*, Band 4/2. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- . 2008. *Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit*, Bd. 3/3. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- . 2001. *Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit*, Band 1/1. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler.

- Raulet, Gérard. 1986. „Kritik der Vernunft und kritischer Gebrauch des Pessimismus“. In: *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, hg. von Alfred Schmidt und Norbert Altwicker, 31–51. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Reijen, Willem van. 1984. *Philosophie als Kritik. Einführung in die Kritische Theorie*. Königstein/Ts.: Hain.
- Röpke, Wilhelm. 1979. *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*. 6. Aufl. Bern/Stuttgart: Verlag Paul Haupt.
- Sändig, Brigitte. 1991. „Maß und Maßlosigkeit“. In: „*Helenas Exil*“. *Albert Camus als Anwalt des Griechischen in der Moderne*, hg. v. Heinz Robert Schlette und Franz Josef Klehr, 43–61. Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.
- Scheel, Hans Ludwig. 1973. „Zur Bedeutung der griechischen Mythologie für Albert Camus“. In: *Renatae Litterae. Studien zum Nachleben der Antike und zur europäischen Renaissance*, hg. von Klaus Heitmann und Eckhart Schroeder, 299–317. Frankfurt am Main: Athenäum.
- Schlette, Heinz Robert. 1995. „*Der Sinn der Geschichte von morgen*“. *Albert Camus' Hoffnung*. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht.
- Schweppenhäuser, Gerhard. 2012. „Kritische Theorie I.“. In: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 8/1, hg. von Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle und Wolfgang Küttler, 197–220. Hamburg: Argument-Verlag.
- Voegelin, Eric. 1966. *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: R. Piper & Co. Verlag.
- Weber, Ralph und Martin Beckstein. 2014. *Politische Ideengeschichte. Interpretationsansätze in der Praxis*. Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weißmann, Karlheinz. 2002. *Mythen und Symbole*. Dresden: Edition Antaios.
- Welsch, Wolfgang. 2006. „Über Besitz und Erwerb von Gemeinsamkeiten“. In: *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle Perspektiven*, hg. von Claudia Bickmann, Hermann-Josef Scheidgen, Tobias Voßhenrich und Markus Wirtz, 113–145. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Wernicke, Horst. 1984. *Albert Camus. Aufklärer – Skeptiker – Sozialist. Essay über einen Entwurf vom brüderlichen Menschen*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.
- Wiggershaus, Rolf. 1988. *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Wintersteiger, Mario C. 2016a. „Reconsidering ‘Mythic Knowledge’. A Contribution to the Hermeneutics of ‘Mythic’ Insights“, in: *Appreciating Local Knowledge*, hg. von Elisabeth Kapferer, Andreas Koch und Clemens Sedmak, 43–60. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- . 2016b. „The Beneficial Poison of Mythology. Reflections on Georges Bataille’s Anthropology of Myth and Violence“, in: *Religion, Violence, and Ideology. Reflections on the Challenges of Postmodern World*, hg. von Vojko Strahovnik und Bojan Zalec, 65–71. Zürich: Lit Verlag.

- . 2014. *Das Ästhetische als sozialer Wert. Zur Begründbarkeit der Schönheit als Wertvorstellung*. <http://www.ifz-salzburg.at/uploads/SBSE.6.Wintersteiger.06.2014.pdf> (zugegriffen: 9. Februar 2015).
- . 2013. „The ‘Art’ of Social ‘Mythmaking’. The Social Function of ‘Mythic Infrastructure’“. In: *Strengthening Intangible Infrastructures*, hg. von Elisabeth Kapferer, Andreas Koch und Clemens Sedmak, 181–196. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Wuketits, Franz M. 2012. *Die Boten der Nemesis. Katastrophen und die Lust auf Weltuntergänge*. München: Gütersloher Verlagshaus.