

## **IV. Mythos**



## Das Märchen von Amor und Psyche

### I. Geschrumpfte Mythologeme und transzendenter Punkt

Gibt es jemand, der diese Geschichte nicht kennt, die in den „Metamorphosen“ des Apuleius nachzulesen ist<sup>1</sup>? Sicher. Und doch kennt sie mehr oder minder jeder, ohne es zu wissen. Apuleius gilt als ihr Autor oder Urheber<sup>2</sup>. Gleichzeitig aber ist sie in einer Vielzahl von „Volkmärchen“ wiederzuerkennen<sup>3</sup>, was dem Prinzip der Autor- oder Urheberschaft widerspricht. Und zwar in dem Maß, wie bestimmte Mythologeme für den Aufbau dieser Geschichte grundlegend sind<sup>4</sup>.

Für „Amor und Psyche“ kommt insbesondere das Mythologem von der Vermählung der Jungfrau mit einem Drachen in Frage<sup>5</sup>, das den ersten Teil der Geschichte bestimmt. Während der zweite im Zeichen des Mythologems von der Unterweltsreise der Jungfrau, die ihren Geliebten sucht<sup>6</sup>, steht. Der Kulminations- und Umschlagspunkt zwischen beiden Teilen aber ist das Mythologem vom Verbot, das für diese Jungfrau gilt, nie nach der Gestalt ihres Geliebten oder Gatten zu fragen: was sie durchbricht<sup>7</sup>. Eine verbotene Gestalt, in der sich, wem „schwant“ es nicht, die Gestalt eines Gottes in der eines Ungeheuers verbirgt. Eben das verkündet auch das Orakel in der Geschichte von „Amor und Psyche“<sup>8</sup>. Woraus erhellt, daß der Drache, der die Jungfrau verfolgt, und der Geliebte, dem sie nachfolgt, die Doppelgestalt ein und derselben göttlichen Macht sind<sup>9</sup>, die, dem Orakel entsprechend, soweit sie nicht Doppelgestalt, sondern Einheit ist, über dem Äther situiert ist<sup>10</sup>. Eine transzendente Position der Macht, die die narrativen Grenzen eines Märchens sprengt. Von dieser transzendenten Position der Macht aus wirkt das an die genannten Mythologeme gebundene Geschehen verkleinert: verkleinert zum Märchen<sup>11</sup>. Den geschrumpften Mythologemen steht eine deduktiv verfahrenende Konstruktion entgegen, die von dieser transzendenten Position der Macht aus das Geschehen dieses Märchens regelt, das mythologisch und theo-logisch zugleich determiniert ist. Es ist exoterisch und esoterisch zu lesen und hat eine Innen- und eine Außenseite, die sich gegenseitig im Gleichnis durchdringen<sup>12</sup>. Und zwar nicht nur deshalb, weil der mythologische Aufbau in der theologischen Konstruktion seine Fortsetzung findet, sondern auch, weil die Exoterik der profanierten Mythologeme für die Esoterik der

Wahrheit, die heilige Wahrheit zu sein beansprucht, aus der Perspektive der nachristlichen, antiken Religion geschichtlich noch unverzichtbar ist: für die transzendente Machtposition über dem Äther. Warum? Um den Zusammenhang zwischen der körperunabhängigen, dem unentstandenen Sein angehörenden, transzendenten Position, mit der körperabhängigen, gewordenen Welt, zu der auch die Götterwelt<sup>13</sup>, ausgenommen die Position über dem Äther, gehört, noch zu gewährleisten. Trotz des sich durchsetzenden geschichtlichen Bruchs der Ablösung dieser Position von ihrer kultischen und mythologischen Basis.

Wenn aber das Geschehen dieses Märchens Außenseite eines Wahrheits-Mysteriums ist, das sich nur dem erschließt, der diese Geschichte gleichnishaft liest, dann kann eine Nacherzählung kein Ausgangspunkt für die Interpretation dieser Geschichte sein, sondern nur das deduktive Zentrum selbst. Und sein Gegenpol, das, was in ihm verschwiegen ist. Denn das Wahrheits-Mysterium dieses Märchens beruht auf einem Erkenntnisverbot, von dem aus das Verhältnis von Innen- und Außenseite dieses Märchens, von Erkennbarem und Unerkennbarem, geregelt ist. Von diesem Verbot aus ist beispielsweise jede Frage der Jungfrau nach der Gestalt ihres Gemahls „sträflicher Vorwitz“.

Apuleius, der Platoniker und Eingeweihte der Isis<sup>14</sup>, deren Mysterien mit denen der Demeter identisch sind<sup>15</sup>, erzählt die Geschichte von „Amor und Psyche“, sofern er Autor der „Metamorphosen“ ist, selbst. Daß von diesem Eingeweihten ein theo-logischer Diskurs nach allen Regeln der Kunst des Verschweigens, zu der nicht zuletzt seine Eselsgestalt<sup>16</sup> gehört, zu erwarten ist, von ihr, der „Saufschwester“<sup>17</sup>, die die entgegengesetzte Erzählerposition einnimmt, nur ein geschwätziges „Ammenmärchen“, versteht sich: die Verschränkung von esoterischer und exoterischer Dimension ist in den einander entgegengesetzten und doch untrennbar miteinander verbundenen Erzählerpositionen selbst angelegt. So wie er, der Platoniker und Eingeweihte der Isis, seine heilige Rede in der profanen des alten Weibs verbirgt, so verbirgt sich das Wahrheits-Mysterium dieser Geschichte in der Ein-Bildung, die typisch für die „irre Saufschwester“ ist<sup>18</sup>.

Alle drei für das Märchen von „Amor und Psyche“ konstitutiven Mythologeme:

- Verfolgung, Raub und (oder) Vermählung einer Jungfrau mit einem Drachen, der ikonologisch vorrangig aus Schlange und Vogel zusammengesetzt ist,

- die Suche dieser Jungfrau nach ihrem Geliebten, dessen bekanntester Typus Adonis ist, eine Suche, die gleichzeitig Totenreise ist,
- das dieser Jungfrau auferlegte Verbot, nicht nach der Gestalt ihres Geliebten und (oder) Gatten zu fragen,

finden sich im Kreis der Geschichten um Demeter und Kore wieder. Der innerste, diese Geschichten organisierende Zusammenhang, ist das kultische Geschehen der „Totenhochzeit“<sup>19</sup>. Auch das Märchen von „Amor und Psyche“ zentriert sich um die „Totenhochzeit“<sup>20</sup>. Ihr Gegenstück am Ende: die „Götterhochzeit“<sup>21</sup>, deretwegen sie nicht gestorben sind, sondern noch heute leben.

## II. Die „Totenhochzeit“ auf der Gemme

Psyche, die Jungfrau, ist innerhalb der mythologischen Ordnung dieses Märchens Kore<sup>22</sup>, die Tochter und Reinkarnation der Deo-Meter, die die „Mutter“ oder Geburtsgöttin der gewordenen Götter ist, wobei das Leben, das ein Gott aus ihr erhält, ihren Opfertod einschließt<sup>23</sup>.

Am häufigsten ist auf den seit dem vierten vorchristlichen Jahrhundert überlieferten Bilddokumenten die Umarmung von „Amor und Psyche“ dargestellt<sup>24</sup>. Eine vollständigere Variante dieser Umarmung ist Amor und Psyche als Hochzeitspaar, wie sie beispielsweise auf einer antiken Gemme<sup>25</sup> zu sehen sind: Psyche, die von Kopf bis Fuß in einen Schleier gehüllt ist, in das Flammeum<sup>26</sup> der Braut, der sie, umgekehrt, als „Bedeckte“<sup>27</sup> kennzeichnet, wird von einem gedoppelten Eros zum Brautbett geführt, wobei der eine der beiden, durch eine Perlenkette miteinander verbundenen Erosen, mit der Fackel voranschreitet, während der andere mit verhülltem Haupt an der Seite von Psyche geht. Den einen kennzeichnet die Verfügung über das Feuer, die Fackel, während der andere, der mit verhülltem Haupt, unsichtbar ist. Beide aber sind zwei Seiten ein und derselben doppelten Macht, die im späteren Märchen von „Amor und Psyche“, im Unterschied zu diesem früheren Bilddokument, einer dritten Machtposition untergeordnet ist, der Einheit dieser doppelten Macht über dem Äther. Zwei weitere Erosen, die Wiederholung des doppelten Eros, ergänzen das Bild. Der eine deckt, zum Brautpaar schauend, das Brautbett auf; der andere überschüttet das Brautpaar von hinten aus dem Liknon<sup>28</sup> mit Früchten. Mit „Samen“ weiblicher Qualität, mit Feigen<sup>29</sup>, die Attribut der Geburtsgöttin und Substitut ihres Geschlechtsteils, ihrer Lebensquelle, sind. Aus der Darstellung dieser Gemme ist nicht nur ein struktureller Zusammenhang mit der Geschichte des Apuleius, sondern auch die Verbindung mit den Demeter-Kore-Mysterien abzu-

lesen, in deren Mitte Demeter als Eileithyia oder Eleusinia steht<sup>30</sup>: als Geburtsgöttin. Doch als Göttin einer Geburt, die nicht „ans Licht“ dieser Welt, sondern die „ans Licht“ jener Welt bringt, ans Licht der Welt der Unsterblichen, die zu den gewordenen Göttern, zu den körperabhängigen Göttern zu zählen sind, im Gegensatz zu der körperunabhängigen, transzendenten Machtposition über dem Äther, die dem unentstandenen Sein angehört.

Der Geburt, die „ans Licht“ jener Welt bringt, geht die „Totenhochzeit“ voraus. Eine Hochzeit, die sowohl als Vermählung der Jungfrau mit einem Drachen, wie als Vermählung dieser Jungfrau mit ihrem Geliebten ausgedrückt wird. Der „Sohn“, der aus ihr entsteht, ist der unsterbliche wieder-geborene „Gemahl“ dieser dann als „Mutter“ zu bezeichnenden Jungfrau, die die vollkommen verschleierte Psyche auf der genannten Gemme als „Braut“ repräsentiert. Und da es sich um eine „Totenhochzeit“ handelt, als „Totenbraut“. Gleichzeitig ist sie, das aufgedeckte Brautbett und die Feigen deuten es an, „Mutter“, Geburtsgöttin, Eileithyia. Der Eros mit der Fackel entspricht Adoneus, der Licht-Gestalt. Der Eros mit verhülltem Haupt entspricht Aidoneus, der Hades-Gestalt ihres „unbekannten Gemahls“. Er besucht Psyche auf dem Brautbett. Als er sich „in der großen Einsamkeit“ nähert, weiß sie nicht, „was sie befürchtet, aber sie fürchtet es mehr als den Tod“<sup>31</sup>. Fürchtet sie einen Toten, der nicht tot ist?

Psyche wird in der Geschichte des Apuleius die „neue Venus“ genannt. Venus oder Aphrodite aber ist die Erscheinungsform der Demeter als Totenbraut oder Eileithyia<sup>32</sup>. Pausanias<sup>33</sup> gibt den Hinweis, daß das Kultbild der Eileithyia oder Eleusinia, der Geburtsgöttin, die gleichzeitig Totenbraut ist, „von Kopf bis Fuß in feines Gewebe gehüllt ist“<sup>34</sup>. An anderer Stelle schreibt er, daß entsprechend den älteren Hymnen die Eileithyia als die „Mutter“ des Eros gilt. Und er nennt ein spezielles Priestergeschlecht, das diese an Eros gerichteten Hymnen während der Ausführung bestimmter Kulthandlungen sang. Der Fackelträger dieses Priestergeschlechts berichtet ihm über diese Kulthandlungen, was Pausanias als Eingeweihten ausweist, doch schweigt er über sie, gemäß seiner Pflicht. Einer Schweigepflicht<sup>35</sup>, die demnach noch im zweiten nachchristlichen Jahrhundert, der Zeit, in der das Märchen von Apuleius entsteht, verbindlich ist. Dennoch vermutet er anlässlich der Fackel in der Hand dieses Kultbildes: „Sind Fackeln ein Attribut der Einleithyia deshalb, weil die Geburts-Wehen der Frauen dem Feuer gleichen? Oder aber bedeuten sie, daß die Eileithyia jene ist, die die Kinder ans Licht bringt?“<sup>36</sup> Pausanias, der Eingeweihte, weiß die Antwort, denn er verschweigt, was ihm der priesterliche Fackelträger berichtet. Daß diesem Fackelträger, dem

Herrn des Feuers im Kult, der Eros auf der Gemme als mythischer Fackelträger entspricht, leuchtet ein. Er, der über das Feuer verfügt, ist der „Urheber alles Feuers“<sup>37</sup>. Damit aber ist er notwendig auch der Verursacher der Geburts-Wehen der Eileithyia, die „dem Feuer gleichen“, wenn sie, die Göttliche, sich in einer Sterblichen reinkarniert. Beispielsweise in einer der Frauen des von Pausanias genannten Priestergeschlechts, dem königlichen Rang zukam. Auch Psyche ist die Tochter des Königs. Sie ist die Jüngste von drei Schwestern<sup>38</sup>. Die Fackel, die in der Hand des genannten Kultbilds die Geburts-Wehen, die „dem Feuer gleichen“, repräsentiert, ist ebenso das unabdingbare Attribut von Demeter und Kore<sup>39</sup>, deren Zweiheit ihre Einheit in Venus als Totenbraut (Kore) und Eileithyia (Demeter) hat.

Sie, als Totenbraut und Eileithyia, bringt ihn, Eros, den „Sohn“, als „Kind ans Licht“ in einer zweiten, in einer Feuergeburt<sup>40</sup>, die die Feuergeburt des Heros par excellence aus ihr als Aphrodite wiederholt: die Feuergeburt des Adonis, den eine Taube<sup>41</sup>, so der Mythos, auf dem Scheiterhaufen wiederbelebte<sup>42</sup>. Psyche ist als „neue Venus“ einerseits die Reinkarnation der Venus, andererseits ist sie ihre Repräsentation, ihr Abbild<sup>43</sup>. Wie das von Pausanias beschriebene Kultbild der Eileithyia ist auch Psyche auf der Gemme „von Kopf bis Fuß in feines Gewebe gehüllt“. Und so wie einst Venus-Aphrodite, reinkarniert und repräsentiert in einer „Taube“, in irgendeiner Frau irgendeines Priestergeschlechts<sup>44</sup>, den Heros par excellence auf dem Scheiterhaufen wiederbelebte, so bringt auch Psyche in dem Märchen von Apuleius den Heros „ans Licht“: als Eros<sup>45</sup>. In Geburts-Wehen, die „dem Feuer gleichen“; dem Feuer der Seele, deren Gleichnis die Lampe ist<sup>46</sup>.

Auf den Bilddokumenten, die das Verhältnis von Amor und Psyche thematisieren, ist der Eros mit der Fackel, der Verursacher dieser Geburts-Wehen, in den unterschiedlichsten Positionen und Konstellationen zu sehen. Er streckt Psyche, deren Namen auch Falter, Nachtfalter, bedeutet<sup>47</sup>, die brennende Fackel hin, damit sie sich, als Falter, nähert<sup>48</sup>. Oder aber er hält diese Fackel der als Falter auf eine Lanze gespießten Psyche unter den Kopf.<sup>49</sup> Diese Lanze kann auch als Bratspieß fungieren, an dem Eros Psyche über einem dreibeinigen Kohlebecken röstete<sup>50</sup>, das seine Analogie im Dreifuß hat, der unerläßliches Inventar aller Orakelstätten ist, auch des Orakels, das Psyche als Totenbraut fordert. Die brennende Fackel kann sich von seiten des Eros auch gegen die rechte Brust der Psyche richten, die hier halb Mädchen, halb Falter ist, während er links eine ausgebrannte Fackel gegen den Boden stemmt: zum Zeichen des Todes<sup>51</sup>. Oder aber Eros hat mit „flammend gesträubtem Haar“ Psyche, auch hier halb Falter, halb Mädchen, am Haar gepackt. Sie wirft, indem er

ihr den rechten Fuß in die linke Kniekehle stemmt, beide Arme über den Kopf, während er die brennende Fackel für sie bereithält<sup>52</sup>.

Insgesamt stehen diese Bilddokumente, die bis in die spätrömische Epoche und, bezogen auf bestimmte Motive, weiter bis in die christliche reichen, im Zeichen von Raub (symbolisiert durch die Jagd mit Netz oder Leimrute), Gefangenschaft (symbolisiert durch die Fesselung), Tötung (symbolisiert als Vergewaltigung), Verbrennung (symbolisiert durch die entflammte Fackel). Ob im Raub, in der Gefangenschaft, in der Tötung oder Verbrennung, den vier Topoi, die auch die „Totenhochzeit“ gruppierten Mythen der Demeter-Kore-Mysterien kennzeichnen, immer steht der jagende, fesselnde, vergewaltigende und durch Feuer verzehrende Eros, sei es als einzelner, verdoppelt, vervierfacht oder als Triade, Psyche, dem „einfachen“ Opfer gegenüber. Gleichzeitig „verschmilzt“ er mit ihr, so die bekannteste, ebenso häufig auf antiken, wie auf christlichen Sarkophagen erscheinende Ikone, in einer Umarmung, die „das Wiederfinden im Jenseits ausdrückend“<sup>53</sup>, ewige Lust symbolisiert. Eben die „Wollust“, die Psyche am Ende der Geschichte des Apuleius im Äther, nach der „Götterhochzeit“, als „Tochter“ gebiert<sup>54</sup>. Eine Tochter, in der Psyche sich selbst als göttliche Hypostase entkörperlichter Lust hervorbringt, die mit der sterblichen Lust nur noch soviel zu tun hat, wie die Flamme mit der Asche, die sie, wenn sie ihren Brennstoff verzehrt hat, hinterläßt.

### *Die alte Leier (1)*

Eine Lust, die übrigens nur in der Sprache der Sterblichen so genannt wird<sup>55</sup>, nicht in der Sprache der Unsterblichen, weil den Sterblichen die Lust nur als Gegensatz zur Qual bekannt ist, während die Unsterblichen, jenseits von Qual und Lust, der Ambivalenz des Begehrens der Sterblichen entzogen<sup>56</sup>. Deshalb bleibt den Sterblichen nur das Gleichnis für etwas, von dem sie nicht sagen können, was ihm aus der Perspektive der Unsterblichen gleicht: das Gleichnis des über der Leier stehenden Falters<sup>57</sup>. Gleichnis ewiger Lust, in dem sich die Qual der Reproduktion der Unsterblichen durch die Sterblichen, des Göttlichen durch das Menschliche, durch die Psyche, verbirgt. Denn die Leier ist das Attribut des Orakelgottes, der Psyche als Totenbraut und Eileithya fordert<sup>58</sup>, damit sie ihn in einem Leben der Züchtigung, dem der Opfertod vorausgeht, in sich hervorbringt. Bis sie, verzehrt von seiner Flamme, schwerelos wie ein Falter, im Äther zu seiner Leier tanzt<sup>59</sup>.

### III. Im Kleinen wie im Großen

Daß diese Flamme, die Repräsentantin des „Urhebers allen Feuers“, verlöschen könnte, wenn sie ihren Brennstoff, das stoffliche Feuer, dessen „Urheberin“ Venus ist<sup>60</sup>, aufgezehrt hat, ist nicht zuletzt das verschwiegene Problem dieser Geschichte, sofern sie, in der Verschränkung von theologischer Konstruktion und Ammenmärchen, die Reproduktion des Göttlichen durch das Menschliche zum Thema hat. Wobei für das Menschliche paradigmatisch das Weibliche steht. Denn Venus ist nicht nur die „Urheberin der Elemente“, des stofflichen Feuers, sondern auch der „Natur erste Mutter“ und des „ganzen Alls ewige Erhalterin“<sup>61</sup>. Die „neue Venus“; Psyche, verhält sich zu ihr, wie die Einzelseele zur Weltseele. Die „Lustwohnung“, in die Zephyr Psyche hinabträgt, und in der das, „was hier sich nicht findet, nirgendwo in der Welt“ ist<sup>62</sup>, ist die Weltordnung im Kleinen, der Venus im Großen vorsteht. Psyche nimmt in ihrer Welt die Position ein, die Venus im Kosmos einnimmt. Sie ist in der irdischen Welt, dem „Tempel“, denn die „Lustwohnung“ ist „die himmlische Wohnung“, die sich „der große Jupiter ... zum Umgange mit den Menschen zubereitet“ hat<sup>63</sup>, „Urheberin“ des stofflichen Feuers. Sie ist „erste Mutter“ und „Erhalterin“ der irdischen Welt. Wobei die „Lustwohnung“, die sich Jupiter „zum Umgange mit den Menschen zubereitet“ hat, auch Gleichnis für ihren Körper ist. Ihr stoffliches Feuer, ihr körperliches Begehren ist der Brennstoff für diese Flamme, die die Repräsentantin des „Urhebers alles Feuers“ ist. Von ihr entflammt<sup>64</sup> bringt sie den Gott in sich hervor und reproduziert damit, als „Erhalterin“ ihrer Welt im Kleinen, das Göttliche der Welt im Großen, das, umgekehrt, auf den Brennstoff dieser Welt im Großen, wie im Kleinen, angewiesen ist. Weshalb Venus, das Urbild, und Psyche, das Abbild und die Reinkarnation, in ihrer all-erhaltenden Funktion nicht voneinander zu trennen sind.

### IV. Die Verschleierung

Warum aber ist, wenn die all-erhaltende Funktion der Venus und der Psyche göttliche Weltordnung ist, die Angewiesenheit der „Flamme“ auf den „Brennstoff“ das verschwiegene Problem des Märchens? Inwiefern wird diese Angewiesenheit verschwiegen? wo sie doch als Aneignung, als Verzehr des „Brennstoffs“ durch den fackeltragenden Eros, die Bilddokumente beweisen es, sei es als Raub, Gefangennahme, Tötung oder Verbrennung der Eileithyia-Psyche, ganz offensichtlich formuliert wird? Was bleibt bei dieser „feurigen“ Inbesitznahme im Dunkeln? Korrespondiert dieses Dunkel nicht mit der Verschleierung der Eileithyia-Psyche, die nicht nur Flammeum, purpur-

ner Brautschleier als Manifestation jener „Flamme“ ist, sondern auch Bedeckung, Verdeckung, Ausblendung des „Feuers“ der Braut<sup>65</sup>? Verbirgt sich in der so offensichtlichen, „feurigen“ Inbesitznahme durch den fackeltragenden Eros nicht eine umgekehrte Aneignung von seiten der Psyche? Entzündet in jenen Geburts-Wehen, die „dem Feuer gleichen“, nicht auch der Brennstoff den Gott, den „Urheber allen Feuers“, und zwar in einem Augenblick, in dem er notwendig noch nicht „der Urheber allen Feuers“ ist? In einem Augenblick, den die theologische Konstruktion dieser Geschichte folglich verschweigt, während das Ammenmärchen ihn ausschwätzt?

Wie verhält es sich mit dem „zündenden“ Augenblick, der der Erscheinung des Gottes in der Mitte des Märchens<sup>66</sup> vorausgeht, mit dem Entzünden der Lampe durch Psyche, bei dem sie über das Feuer verfügt, bei dem sie die „Urheberin allen Feuers“ ist? Von der esoterischen Erzählerposition aus wird er verschwiegen, die exoterischen Angaben werden jedoch von den Schwestern der Psyche gemacht. Psyche soll „unter irgendeiner Decke ... eine kleine helle Lampe in Bereitschaft halten“<sup>67</sup>. Sie soll dann, kurz vor dem geplanten Mord an ihrem „unbekannten Gemahl“ zu dieser Lampe schleichen: „zieh sie unter der Decke hervor und gebrauchte ihr Licht zu deiner herrlichen Tat“<sup>68</sup>. Wenn aber Psyche dieses Licht zu ihrer „herrlichen Tat“ gebrauchten soll, dann muß sie die Lampe entzünden, denn, so der exoterische Schluß, die Decke, unter der sie verborgen war, wäre schon vorher in Flammen gestanden. Eine Decke, die der Verschleierung der Eileithyia-Psyche als Bedeckung und Flammeum durchaus gleicht.

Da aber das Entzünden der Lampe durch Psyche, statt mit dem geplanten Mord damit zusammenfällt, daß der Gott in eben dem Augenblick „ans Licht“ gebracht wird<sup>69</sup>, leuchtet auch der esoterische Schluß ein: das Entzünden der Lampe durch Psyche muß verschwiegen bleiben, denn es ist der Augenblick, der der Erscheinung des Gottes im Schein der Lampe vorausgeht. Es ist der Augenblick, in dem er nicht „der Urheber allen Feuers“ ist. Es ist der Augenblick, in dem er auf den Brennstoff angewiesen ist. Das Entzünden der Lampe durch Psyche, ihre augenblickliche Verfügung über das Feuer, dessen „Urheber“ der Gott erst dann wieder ist, wenn ihr diese Verfügung genommen ist, wird zur Lebensquelle des Gottes, zu seinem weiblichen Bewegungsanstoß. Die Lampe sprüht im Kulminations- und Umschlagspunkt des Märchens einen „glühenden Tropfen Öl“ auf die „rechte Schulter“, den Flügelansatz des Gottes<sup>70</sup>. Er wird zu seinem Brennstoff-Ursprung. Der schlafende Gott erwacht, springt auf<sup>71</sup>.

## V. Die Verfluchung

Die Lampe, die dingliche Repräsentation der Lebensquelle der Psyche, wird der Verkehrung der Dinge wegen, da ihr Brennstoff den „Urheber allen Feuers“ brennt, verflucht. Wiederholt die „Saufschwester“ diesen Fluch wie einen, der sie einst selber traf? Sie, die wie Venus im Großen den „Haushalt von Räubern“ im kleinen führt<sup>72</sup>, und die sich an der Zypresse<sup>73</sup>, dem Baum der Venus in der Mitte des Märchens, erhängt. Die also, gleichnishaft gelesen, eine Erscheinungsweise der Venus als „Urheberin“ des Brennstoffs, des stofflichen Feuers ist. Oder ist es der Autor, der „platonfeste Mann“<sup>74</sup>, der sich im Augenblick dieses Fluchs in die Erzählung einmischt? Da beide Positionen in dieser Frage sich überschneiden, ist sie nicht zu entscheiden. Warum, so wird die verfluchte Lampe befragt, beging sie „Meineid“, Vertragsbruch? Aus „Mißgunst“, Rache? Oder „fühlte auch sie sich hingerissen“, den Leib des Gottes „zu berühren und gleichsam zu küssen“<sup>75</sup>? Bricht Psyche im Augenblick ihrer Verfügung über das Feuer den Vertrag mit ihrem „unbekannten Gemahl“, der auf der Einhaltung des Erkenntnisverbots beruht, aus Rache oder aus Liebe? Warum fühlt sie sich hingerissen, den Leib des Gottes „gleichsam zu küssen“, zu küssen mit Feuerzungen? Es ist der Augenblick der „feurigen“ Inbesitznahme des Gottes durch Psyche, der sich in der so offensichtlich als Raub, Gefangenschaft, Tötung, Verbrennung formulierten Inbesitznahme der Eileithyia-Psyche von seiten des Gottes verbirgt. Es ist der Augenblick, in dem Psyche zur Lebensquelle des Gottes wird, wodurch sie im selben Augenblick die Verfügung über das Feuer verliert.

Analog dem Fluch, der die „Lampe“ wegen ihrer Verkehrung der Dinge trifft, beginnt das Märchen gleichfalls mit einem der Verkehrung der Dinge wegen von Venus über Psyche verhängten Fluch, weil sie, die Sterbliche, gleich ihr, der Unsterblichen, angebetet wird<sup>76</sup>. Ein Fluch, den Psyche an sich als Selbstverfluchung vollzieht<sup>77</sup>, nachdem Venus sie dem Gott „in der Stadt“ gezeigt hat<sup>78</sup>. Doch warum diese Vorverurteilung der weiblichen Lebensquelle, die gleichzeitig die grundlegende Voraussetzung der Geschichte von „Amor und Psyche“ ist? Aufgrund dieser Vorverurteilung, aufgrund dieses Fluchs ist der von ihr ausgehende Bewegungsanstoß immer schon „sträflicher Vorwitz“<sup>79</sup>, so daß sich durch ihn alles wiederbelebt, restauriert, aber nichts, im Sinne eines Bruchs, erneuert. In das Erkenntnisverbot des Wahrheits-Mysteriums dieses Märchens ist das Paradox eines Verbrechens der Psyche „einprogrammiert“: damit, wenn sie es durch ihren „sträflichen Vorwitz“ bricht, und anders kann sie den Gott nicht „ans Licht“ bringen, ihre a priori gegebene Verurteilung die in diesem Verbrechen implizierte Verkehrung der Dinge,

trotz ihrer Verkehrung, in den Schranken der Ordnung der Dinge beläßt. Wenn Psyche in der Mitte des Märchens durch die von ihr entzündete Lampe den Gott „erkennt“, erlebt sie ihren Fall<sup>80</sup>, wie es ihr von ihrem „unbekannten Gemahl“ dreimal vorausgesagt wird<sup>81</sup>. Hätte sie es aber beim blinden Gehorsam gegenüber dem Erkenntnisverbot belassen, die veraltete Ordnung hätte sich nicht verjüngt. Die bildlose Macht über dem Äther hätte sich ihr nicht im Bild des Geliebten ihrer Seele gezeigt.

## VI. Bildlose Macht und Ein-Bildung

Prinzipiell geht es in diesem Märchen um den Umschlag der Opferordnung in eine Schuld- und Strafordnung. Psyches Fall ist für diesen Umschlag konstitutiv. Denn nicht mehr der Opferkörper der Totenbraut als Eileithya ist die Basis der Macht, sondern die schuldige Psyche. Schuldig durch ihren „sträflichen Vorwitz“, durch ihr Begehren, mit dem sie den Gott in Besitz nimmt<sup>82</sup>, den sie nicht in Besitz nehmen darf. Denn nur wenn sie nicht über den Gott verfügt, verfügt er in ihr und über sie. Zwei Formen göttlicher Verfügung über die Psyche von innen und außen, denen der doppelte Gott des Märchens entspricht: Amor-Cupido<sup>83</sup>.

Seine Doppelgestalt setzt sich aus dem chthonischen und olympischen Gott der mythologischen Ordnung zusammen, der Schlange und Vogel zugleich ist: Drachen<sup>84</sup>. Gleichzeitig ist diese Doppelgestalt nur noch ein Bild für die bildlose Macht über dem Äther, die Amor, sich selbst als olympisches Teil dieser Doppelgestalt übersteigend, als entpersönlichter Gott repräsentiert<sup>85</sup>. Als das Göttliche schlechthin, körperunabhängige Macht, die eben deshalb Allmacht ist. Und doch ist diese Allmacht ohne ihr körperabhängiges Gegenstück, Cupido, nichts. Denn nur durch Cupido, den Liebhaber, zeugt Amor, der Gatte, in und außerhalb der Psyche. Ohne Cupido, sein körperabhängiges Gegenstück, zeugt er nicht<sup>86</sup>.

Psyches Schwangerschaft ist Gleichnis für ihre Inbesitznahme durch den doppelten Gott, der einerseits bildlos, andererseits seelische Einbildung ist, die der Schwangerschaft der mythischen Eileithya analog konzipiert ist. Das entpersönlichte Göttliche bedient sich der Instanzen der mythologischen Ordnung als Gleichnis, dabei lösen sie sich in Bilder auf<sup>87</sup>. Noch sind sie im Rahmen einer zerfallenden Kultordnung<sup>88</sup> objektiv vorhanden, und doch schon nach innen versetzt, subjektiviert. Sie werden zu Ein-Bildungen in der Psyche, die sich gleichzeitig kein Bild mehr machen darf.<sup>89</sup>

In dem Maß, wie die bildlose Macht über dem Äther ein transzendenten Punkt, kein persönlicher Gott, kein Mythologem der Macht mehr ist, in dem Maß ist das Göttliche dabei sich hier vom Menschlichen zu trennen, dort in ihm, in der Psyche, zu verschwinden. Das rührt an das verschwiegene Problem des Märchens, das mögliche Verlöschen der „Flamme“ in ihrem Verhältnis zum „Brennstoff“: an den Tod Gottes, der aus der Dekomposition der antiken Religion und der mythologischen Doppelgestalt resultiert, deren olympisches Teil sich mit der neuen Position über dem Äther zusammenschloß<sup>90</sup>, während ihr chthonisches Teil verfällt. Der Jahrtausende alte Herr der „Seelen“, Aidoneus-Adonis, der Gott-König von einst, bereits Jahrhunderte früher zum Drachen und Heros geworden<sup>91</sup>, ist jetzt ein „toter Mann“<sup>92</sup>. Für die bildlose Macht über dem Äther ist er, der einstige Opferempfänger der Totenbraut als Eileithyia, keine verlässliche Basis mehr. Deshalb muß die weibliche Lebensquelle, der Brennstoff-Ursprung, neu angeeignet werden: in der Form der Psyche, und innerhalb eines Gott-Seele-Verhältnisses, dessen Theologie des Begehrens das Märchen von „Amor und Psyche“ in seiner doppelten Sprache<sup>93</sup> erzählt gebunden an eine Ordnung von Wunden, in denen das Feuer, die Entzündung, noch nicht erloschen ist.

## VII. Die Ordnung der Wunden

### 1. Flehen – Befehl

Das Märchen muß von zwei Enden her gelesen werden, vom vorderen, der „Totenhochzeit“<sup>94</sup>, und vom hinteren, der „Götterhochzeit“<sup>95</sup>. Psyches Leben endet in der Unsterblichkeit, und es beginnt mit dem Tod. Im Namen einer bildlosen Macht über dem Äther wird Psyche vom Orakel zur Totenbraut bestimmt<sup>96</sup>. Die „Totenhochzeit“ findet innerhalb der Opferordnung des Märchens statt. Es gibt keinen Zweifel, Psyche geht „zum Leichenbegräbnis, nicht zur Hochzeit“<sup>97</sup>. Doch, obwohl sie als Totenbraut den Opfertod erleidet<sup>98</sup>, bleibt sie innerhalb der Schuld- und Strafordnung des Märchens am Leben. Damit sie in diesem Leben nach ihrem Opfertod, das gleichzeitig das Leben der Psyche vor ihrem Tod aus eigener Schuld ist<sup>99</sup>, noch „hundertmal sterben“ kann<sup>100</sup> in der Züchtigung, die an Psyche, „ändern zu Scheu“<sup>101</sup>, vollzogen wird, und für die durch ihre körperliche Inbesitznahme von außen, als Opfer, die Voraussetzung geschaffen wird. Die „Lustwohnung“, in die Zephyr sie hinabträgt, ist gleichzeitig „Kerker“<sup>102</sup>. Wobei dieser „Kerker“, den sich „der große Jupiter ... zum Umgange mit den Menschen zubereitet“ hat<sup>103</sup>, auch für Psyches Körper stehen kann<sup>104</sup>. In diesem „Kerker“ beginnt ihre göttliche Inbesitznahme von innen durch ihren „unbekannten

Gemahl“. Durch Amor-Cupido, ihren Gatten und Liebhaber, der sie sieht und hört<sup>105</sup>, sie jedoch hört ihn nur<sup>106</sup>. Beide Formen der Inbesitznahme der Psyche durch den doppelten Gott spricht Venus in zwei Anweisungen an ihren „geborenen Sohn“, der ebenso nicht ihr „geborener Sohn“ ist<sup>107</sup>, aus. Sie sind als ein gleichzeitiges Inbesitznehmen, und dennoch als ein jeweils nacheinander geschehendes zu verstehen. Venus erteilt diese Anweisungen dem doppelten Gott, als sie ihm Psyche „in der Stadt“ zeigt<sup>108</sup>. Scheinbar geschieht in diesem Augenblick nichts, außer daß Venus den Gott zum einen „um Rache“ an Psyche „anfleht“, zum andern ihm „befiehlt“, sie mit der „allerheftigsten Liebe“ zu dem „niedrigsten der Menschen“ zu verwunden<sup>109</sup>. Wann der Gott dem Flehen und dem Befehl der Venus nachkommt, wird nicht erzählt. Doch da sie ihm, entsprechend der göttlichen Weltordnung dieses Märchens, weder flehend, noch befehlend, etwas anzuweisen hat, denn er setzt ihre Anweisungen, gleichbedeutend damit, daß er sie ihr erteilt<sup>110</sup>, außer kraft, gilt, daß er diesen Anweisungen in eben dem Augenblick zuvorkommt, in dem er ihnen nachkommt. Venus deckt nur, was er, unangefleht und unbefehligt, bereits tat. Denn das Privileg des „geborenen Sohns“ ist die Zuchtlosigkeit<sup>111</sup>, die die bildlose Macht über dem Äther mit ihrer Selbstbewegung legitimiert<sup>112</sup>. Scheinbar also geschieht in diesem Augenblick nichts. Und dennoch geschieht, bezogen auf das Wahrheits-Mysterium dieses Märchens, in diesem Augenblick alles, was erst im Ablauf seines Geschehens zu einer Geschichte wird. Zu einer Geschichte, die, angesichts dessen, daß ein Gott, auch wenn er doppelt ist, plötzlich und ungeteilt handelt<sup>113</sup>, in eben dem Augenblick hätte beendet sein können, als sie mit dem Augen-Blick des Gottes auf Psyche beginnt<sup>114</sup>.

## 2. Rache – Liebe

Die „Rache“, die der Gott der ersten Anweisung entsprechend Venus an Psyche „verleiht“<sup>115</sup>, eine Rache, die der als „Verleiher“ folglich besitzt, gehört der göttlichen Verfügung über die Psyche, ihrer Inbesitznahme von außen innerhalb der Opferordnung an. Denn Rache verleiht der Gott seiner „Mutter“, der Venus als Totenbraut und Eileithyia, die er schon „oft ... bis ans Leben verwundet“ hat<sup>116</sup>, dadurch, daß er auch Psyche, die „neue Venus“, bis ans Leben verwundet: da ihr, gemäß dem Gesetz der von Venus erlebten Rache, geschehen soll, wie ihr einst geschah. Er, der „geborene Sohn“, fordert Psyche durch das Orakel als Totenbraut und Eileithyia<sup>117</sup>. Weshalb Psyche, als „neue Venus“, innerhalb der Opferordnung dieses Märchens, niemand anderes als die mythische Kore<sup>118</sup> oder die Jungfrau ist, die sich dem Drachen vermählt, dem sie als Opfer blind gehorcht. Dem

entspricht, daß dieser Drache, ihr „unbekannter Gemahl“, unsichtbar ist.

Die „allerheftigste Liebe“ zu dem „niedrigsten der Menschen“, mit der Psyche gemäß der zweiten Anweisung der Venus von dem Gott, ihrem „geborenen Sohn“ verwundet werden soll, gehört der göttlichen Verfügung über die Psyche, ihrer Inbesitznahme von innen innerhalb der Schuld- und Strafordnung an. Diese Inbesitznahme der Psyche, die von seiten der Venus „Befehl“ ist, schließt umgekehrt auch Psyches Inbesitznahme des Gottes und damit, statt blindem Gehorsam, ihr „Erkennen“ ein. Denn sie durchbricht das Verbot, das es ihr untersagt, nach der Gestalt ihres unsichtbaren Gemahls zu fragen. Und da sich der „geborene Sohn“ der Venus selbst an die Stelle des „niedrigsten der Menschen“<sup>119</sup> setzt, „der so verworfen ist, daß er auf dem ganzen weiten Erdboden nicht seinesgleichen an Elend finden mag“<sup>120</sup>, ist seinesgleichen nur unter dem Erdboden, nur bei den Toten zu finden. Deshalb ist auch seine Gestalt niemand anderes als das Gegenstück zum alten Opferempfänger, zum Drachen: es ist der Heros als Eros, als Geliebter der Seele der Psyche, dem sie, wie einst Aphrodite<sup>121</sup>, mit „der allerheftigsten Liebe“ in die Unterwelt folgt. Wobei ihre Totenreise nur Gleichnis für ihren Weg der Buße ist, den sie in ihrem Leben nach ihrem Opfertod, aber vor ihrem Tod „durch eigene Schuld“ antritt.

### 3. Opferwunde – Selbstverwundung

Jede der beiden Anweisungen der Venus schließt eine Wunde der Psyche ein. Psyche stellt zum einen „des leidigen Neides tödliche Wunde“<sup>122</sup> an sich als Totenbraut auf dem Weg zu des „Berges ... Gipfel“<sup>123</sup> fest, von dem sie der Wind, Zephyr, ikonologisch als „geraubte Kore“ durch den Schleierbogen gekennzeichnet<sup>124</sup>, in die Tiefe trägt, unter den Erdbogen<sup>125</sup>. „Des leidigen Neides tödliche Wunde“ ist die „tödliche Wunde“ des Raubs<sup>126</sup>, die der Opferordnung und damit der ersten Anweisung der Venus angehört. Sie muß folglich identisch sein mit der „Rache“, die der Gott Venus, seiner „Mutter“ verleiht. Wobei diese Rache, deren „Verleiher“ er ist, von seiner Seite aus den Namen des Neides, des „leidigen Neides“ trägt.

Die andere Wunde der Psyche wird in dem Märchen als Psyches Selbstverwundung erzählt<sup>127</sup>, obwohl diese Wunde von Venus ihrem „geborenen Sohn“ ausdrücklich befohlen wird. Sie gehört der Schuld- und Strafordnung, und damit der zweiten Anweisung der Venus an, denn mit ihr verbindet sich der Bruch des Erkenntnisverbots. Aus ihr folgt Psyches „allerheftigste Liebe“ zum „niedrigsten der Menschen“, der gemäß der ersten Anweisung der Venus ihr mythischer Räuber, der gemäß der zweiten der Geliebte ihrer Seele ist<sup>128</sup>.

Psyche wird also auf zweierlei Weise und innerhalb zweier verschiedener Ordnungen von Venus ihrem „geborenen Sohn“ überliefert. Einmal als Totenbraut und Eileithyia, einmal als schuldige Psyche. Dabei verbinden sich „Drache“ und „Geliebter“ im „niedrigsten der Menschen“, im „toten Mann“, dem chthonischen Teil der mythologischen Doppelgestalt, die angesichts der Auflösung der antiken Religion keine kultische Wiedergeburt mehr, sondern nur noch ihre Einbildung in der Seele retten kann. In dem Maß, wie der „geborene Sohn“ der Venus, der mythische Räuber und „tote Mann“, als Verursacher der Wunden der Psyche nicht in Erscheinung tritt<sup>129</sup>, obwohl beide Anweisungen der Venus an ihn gerichtet sind, in dem Maß entsteht sein in sich ambivalentes Bild in der Seele der Psyche: dabei „wächst“<sup>130</sup> die Einbildung des Geliebten in dem Maß, wie Psyche den Gott zu sehen begehrt, die des Drachen in dem Maß, wie er unsichtbar bleibt<sup>131</sup>. Bis im Augenblick der äußersten Spaltung der Psyche<sup>132</sup> die eine Einbildung die andere „besiegt“: in eben dem Augenblick, als Psyche den blinden Gehorsam durchbricht und sieht. Womit sie schuldig wird.

#### 4. Umschlag von Rache in Liebe

Wie aber hängen, wenn es sich in diesem Märchen um die Transformation der Opferordnung in eine Schuld- und Strafordnung handelt, die beiden Anweisungen der Venus, bezogen auf Psyche, zusammen? Werden beide als eine genommen, geht es um nicht mehr und nicht weniger als um den Versuch eines historischen Umschlags der antiken Religion<sup>133</sup> von „Rache“ in „Liebe“ durch „Schuld“. Wie aber kann aus einer Wunde, die nach „Rache schreit“<sup>134</sup> die „allerheftigste Liebe“ folgen? Der Gott, der in beiden Fällen der Verwundende ist, und der doch in keiner der beiden Wunden der Psyche vorkommt, kann es nicht sein, der diesen Umschlag vollzieht. Es ist folglich Psyche allein, die so wie sie, getroffen von „des leidigen Neides tödlicher Wunde“ allein zur „Totenhochzeit“ geht, auch diesen Umschlag von „Rache“ in „Liebe“ durch „Schuld“ allein in sich zu leisten hat: ohne den Gott, doch durch ihn. Denn er ist als Verwundender sowohl in ihrer Opferwunde, wie in ihrer Selbstverwundung präsent.

Venus selbst führt es vor, wie ihr „geborener Sohn“ aus dem Spiel bleibt, obwohl sie ihn anweist, während Psyche den Umschlag von „Rache“ in „Liebe“ durch „Schuld“ allein in sich zu vollziehen hat. Sie, Venus, wendet in ihrer ersten Anweisung die Rache, die ihren „geborenen Sohn“ treffen müßte, gegen das eigene Geschlecht, gegen Psyche. Sie fleht ihn an, die von ihm verursachte Opferwunde, die sie als Totenbraut und Eileithyia an sich trägt<sup>135</sup>, an ihr, der „neuen Venus“ zu wiederholen, statt daß sie das mythische Recht der Erinys für

sich in Anspruch nimmt, den Gott mit Rache zu verfolgen<sup>136</sup>. Ein Nemesis-Aspekt, der Psyche auf den Bilddokumenten<sup>137</sup> noch zukommt, der jedoch in der Geschichte des Apuleius sowohl an Venus, wie an Psyche verschwunden ist. Komplementär zur ersten, befiehlt Venus in der zweiten Anweisung ihrem „geborenen Sohn“, der Verursacher der Wunde der Psyche zu sein, die aus dieser gegen das eigene Geschlecht gewendeten Rache folgt: der Verursacher ihrer Selbstverwundung, die zu ihrer „allerheftigsten Liebe“ zum „niedrigsten der Menschen“ führt, zum Gott als „totem Mann“.

Doch damit es zu diesem Umschlag von „Rache“ in „Liebe“, vom geplanten Mord am Gott in Selbstverwundung kommt, bedarf es der Schwestern der Psyche. Durch sie erst wird der „Gipfel“ der Schuld der Psyche erreicht, aus der ihre Wendung der Rache gegen sich selbst, statt gegen den Gott, resultiert.

### VIII. Die Verführung

Wer sind die Schwestern der Psyche? Sie müssen, soll Psyche durch sie schuldig werden, das sein, was Psyche zur Schuld verführt. Wenn aber die neue Ordnung auf der Schuld der Psyche gründet, sind sie notwendig nicht nur das, was die göttliche Macht am stärksten gefährdet, sondern auch das, was ihr zur „Geburt“ verhilft. Die von diesen Schwestern ausgehende Gefährdung ist von Anfang an integriert, entsprechend dem in das Erkenntnisverbot „einprogrammierten“ Verbrechen der Psyche. Ihr „unbekannter Gemahl“ selbst führt diese Verführerinnen und „Geburtshelferinnen“ seiner Macht ein<sup>138</sup>.

Mythologisch sind diese Schwestern nicht nur Sirenen<sup>139</sup>, die Gespielinnen der von Hades geraubten Kore<sup>140</sup>, sondern sie sind auch Furien<sup>141</sup>, das Gefolge der Kore als Gattin des Aidoneus-Adonis, soweit sie als Rechtsgöttin Rachegöttin ist: Nemesis<sup>142</sup>. Sie sind Totenbräute wie Psyche, die unter ihrem Aspekt als Nemesis auf den Bilddokumenten den für die Gorgo typischen Stirnkranz von Spirallocken trägt<sup>143</sup>. Klagend und rasend sind sie, auch wenn es entsprechend der exoterischen Rede so scheint, als ob sie Psyche verfolgen, dem Gott auf der Spur<sup>144</sup>. Mittels der Psyche wollen sie ihn dem Tod überliefern<sup>145</sup>, der ihm als „totem Mann“ zukommt. Sie sind nicht länger bereit als Totenopfer Wiederbelebungsdienste in einem „verriegelten Haus“ an „versteinerten Fingern“<sup>146</sup> zu leisten. Sie wollen den Mann, den „toten Mann“, der sich mittels der Frau als Totenbraut und Eileithyia zum Gott erhöhte, seiner Transzendenz, die auf Raub, Gefangenschaft, Tötung und Verbrennung der Frau beruht, berauben, bevor diese Transzendenz auf immer in ein unentstandenes Sein übersetzt ist. In eine göttliche Macht über dem Äther,

die die weibliche Lebensquelle dieser Göttlichkeit, den Opfertod der Totenbraut als Eileithyia, endgültig verschweigt.

Sie suchen nicht die Spuren des Todes, sondern die Spuren des Todes, der keine Spuren hinterläßt<sup>147</sup>. Die Entrückung in die Unsterblichkeit ist für sie das perfekte Verbrechen, dem immer ein realer Tod korrespondiert. Die eine der beiden Schwestern ist bereit ihn an sich zu demonstrieren, sobald Psyche „wirklich Mutter eines Götterkindes“ wird: „dann erhänge ich mich den Augenblick“<sup>148</sup>. Woran? Notwendig an einer Zypresse. Bei diesem demonstrativen, an nichts als an den Brennstoff-Ursprung appellierenden Tod, wendet diese Schwester die Rache, die den Gott treffen müßte, allerdings keineswegs gegen sich selbst, sondern sie profaniert alle auf nichts als auf den Tod gegründete Göttlichkeit. Deshalb wird ihr, samt Schwester, vom „toten“ Gott der gottlose Tod verweigert. Psyche hat sie stattdessen, durch diese Schwestern schuldig geworden, in der Wendung der Rache gegen das eigene Geschlecht, dem Gott in die Arme zu treiben. Sie läßt sie, die sie anfangs „ihr Leben“ nennt, ohne das sie „sterben müsse“<sup>149</sup>, entsprechend der göttlichen Vorsehung, auf den Klippen zerschmettern<sup>150</sup>.

Für die Schwestern ist die Wendung der Rache gegen das eigene Geschlecht ausgeschlossen. Sie hat den Gott zu treffen. „Sobald du durch deines Mannes Tod dein Leben gesichert hast ... wollen wir hier“, die Schwestern meinen des Gottes „Lustwohnung“, „alles ausräumen, und du wählst dir ... einen Gatten, der Mensch ist, wie du“<sup>151</sup>. Sie, diese „ruchlosen Weiber“, die keiner rächt, zielen auf nichts weniger als auf das Ende Gottes. Umgekehrt gilt: weil die Krise der historischen Transformation der göttlichen Macht darin besteht, daß das Göttliche dabei ist, im Menschlichen zu verschwinden, weil der Opferempfänger der alten Ordnung, Aidoneus-Adonis ein „toter Mann“ ist, führt sie der „unbekannte Gemahl“ der Psyche als die „Geburtshelferinnen“ seiner Macht in diese „Lustwohnung“ ein, die Psyche als „Kerker“ verhaßt ist<sup>152</sup>.

Mittels ihres Aufbegehrens besetzt er das Begehren der Psyche, bis er sie nicht nur von außen, sondern auch von innen besitzt. Durch ein Verbot, das die Schwestern zugleich erlaubt und untersagt, und in dem sich, als Voraussetzung dafür, daß Psyche schuldig wird, das Erkenntnisverbot ihm gegenüber verbirgt<sup>153</sup>, spaltet er den „Wunsch ihrer Seele“<sup>154</sup> nach diesen Schwestern dadurch, daß er, mittels dieses Verbots, Psyche die Schwestern gewährt, wofür sie ihn, rückwirkend, begehrt<sup>155</sup>. Sie gewährend, wird er in dem Maß, wie die Schwestern ihr Leben sind, seinerseits zum Leben der Psyche, das gleichnishaft als Schwangerschaft in ihr reift. Ihrem durch die Schwestern sich

steigernden Aufbegehren, entspricht ein sich steigerndes Begehren nach ihm<sup>156</sup>. Bis die Schwestern ihre Schwangerschaft, das göttliche Leben in ihr, selbst zum Ausgangspunkt ihrer Rache machen<sup>157</sup>.

### **IX. Ein-gebildeter Drachenkampf**

Als die Schwestern sicher sind, daß Psyche „nicht weiß, wie ihr Mann aussieht“<sup>158</sup>, benutzen sie das Deckbild der bildlosen Macht über dem Äther, das vom Orakel verkündete Ungeheuer, als Schreckbild, und wenden es gegen Psyche: er, der Drache, werde sich mit ihr, der Schwangeren schwängern, kaum daß ihr „Kind“ zur Reife gediehen<sup>159</sup>. In eben dem Augenblick, als sich für Psyche die für die Durchbrechung des Erkenntnisverbots konstitutive Frage „wer und was ihr Mann sei“ erübrigt, würde sie ihn doch bald in einem Abbild hervorbringen<sup>160</sup>, „bemächtigt sich die grausige Rede“ der Schwestern „der Einbildungskraft der Psyche“<sup>161</sup>. Die Schwestern, die „gottlosen Weiber ... stürmen aus ihrem Hinterhalte hervor, dringen durch die geöffneten Pforten des Herzens ihrer Schwester ... ein und machen sich darin zu Meisterinnen“<sup>162</sup>. Eben noch mythische Furien, sind sie jetzt psychische Instanzen geworden. In Psyche planen sie als „Blutsfreunde“ das Verbrechen, den Mord, das Ende des Gottes mit Messer und Lampe, das als „Geburtshilfe“ der göttlichen Macht in das Erkenntnisverbot „einprogrammiert“ ist.

Die göttliche Macht kann sich dabei auf das der Psyche „eingepflanzte“ Leben verlassen. Denn Psyche entschließt sich zwar „über Hals und Kopf“ zum Mord, doch nur, um das vom Gott empfangene Leben zu retten, denn „sie ist kein Mädchen mehr“<sup>163</sup>. Wider das ihr von den Schwestern ein-gebildete Ungeheuer, kämpft sie um das ihr ein-gebildete „Kind“. Indem sie den Mord-Plan der Schwestern befolgt, erfüllt sie den Plan der göttlichen Vorsehung. Das Messer gegen das ihr eingebildete Ungeheuer gezückt, bringt sie, mittels der gleichfalls entzündeten Lampe, den ihr ein-gebildeten Gott „ans Licht“. Denn „was entdeckt sie, als nun des Lichtes Schimmer das Geheimnis beleuchtet?“<sup>164</sup>. Ihr „Kind“, ihren „Sohn“, während das „Ungeheuer“ im Dunkel verschwindet, „besiegt“ vom Licht. Ein auf den Austausch von Ein-Bildungen reduzierter Drachenkampf in der Psyche, aber immerhin noch ein Kampf, wie er sich für die Geburt einer neuen Ordnung gehört. Einer Ordnung, in der zwar die Geburtswehen der mythischen Eileithya, die „dem Feuer gleichen“, nur noch Glut unter der Asche der profanisierten Mythen sind, aber immerhin noch so heiße Glut, daß das Geburtsfeuer der Psyche ihm noch immer analog konzipiert ist. Wenn auch reduziert auf die Maße der Lampe, der dinglichen Repräsentation der Lebensquelle der Psyche.

Vor ihr, der Psyche, liegt Cupido<sup>165</sup>, der „geborene Sohn“ der Venus, als Ein-Bildung ihrer Seele, die außer ihr, im Licht der Lampe, als Gleichnis erscheint. Psyche bricht in das „Geheimnis“ der göttlichen Macht ein, ohne daß sie es bricht. Das „Geheimnis“ als Gleichnis ist nur ein Abbild, dessen Urbild im Dunkel eines Wahrheits-Mysteriums bleibt, das aus der Perspektive der bildlosen Macht über dem Äther gar nicht zu brechen ist. Beruht dieses Wahrheits-Mysterium also auf einem Erkenntnisverbot, das endlos zu brechen ist, weil jeder neue Bruch die Macht, deren „Gestalt auszuspähen“ verboten ist, nur aufs Neue bestätigt? Denn sie ist, bildlos, unerkennbar, außer im Bild, außer im Gleichnis, das gleichzeitig Ein-Bildung ist.

## X. Die Schuld

„Psyche stutzt“<sup>166</sup>. Statt dem Ungeheuer, dem Drachen, der sie samt „Kind“ verschlingen wollte<sup>167</sup>, und der unerkannt im Dunkel verschwand, liegt vor ihr „von allen Ungeheuern das holdeste“<sup>168</sup>. Ein Ungeheuer tauscht sich gegen das andere aus. Gleichnis, hold oder unhold, das sich gleicht? Ein-Bildung gegen Ein-Bildung ohne greifbare Unterscheidung? Trotz Messer und Lampe in der Hand der Psyche, die Fackel und Dolch in der Hand der Hekate-Eileithyia gleichen? Trotz Tod und Wiedergeburt? Trotz Bruch des Erkenntnisverbots, dem Verbrechen von seiten der Psyche?

Sicher ist, daß Psyche das Messer nicht benutzt. Das Ungeheuer „stirbt“, „besiegt“ vom Licht, nur scheinbar. Seine Ausblendung durch die Lampe ist Gleichnis für seinen Tod, gleich seinem Tod aber ist sie nicht. Dem Drachen, dem Opferempfänger der alten Ordnung, Cupido, dem „toten Mann“, dem „geborenen Sohn“ der Venus, gelingt seine Wiedergeburt ohne Tod. Denn das Messer bleibt unbenutzt. Seine eigene Schärfe tut ihm weh, angesichts des „holdesten aller Ungeheuer“, so sehr kehrt sich die Ordnung der Dinge, die es mit dem Streich, der das Haupt vom Nacken des Gottes trennen sollte<sup>169</sup>, verkehren wollte, gegen das Messer selbst. Den Tod, der konstitutiv für die Erneuerung einer Ordnung ist, und für den in der mythologischen Ordnung der Opfertod der Totenbraut als Eileithyia steht, hat in der Schuld- und Strafordnung die Psyche zu leisten.

Ausgangspunkt für diesen Tod in der Form der Schuld ist ihr Bruch des Erkenntnisverbots, bei dem sie, in dem Maß wie sie, entsprechend dem Aufbegehren der Schwestern, bereit war die Räuber-Gestalt ihres „unbekannten Gemahls“ auszuspähen<sup>170</sup>, umgekehrt, ihrem eigenen Tod auf der Spur war, ihrem Opfertod in der mythologischen Ordnung, der sich ihrer „Einbildungskraft“ im Bild des mit ihr sich schwängernden Drachens wieder-bemächtigte. Als sie jedoch, zum

Mord aus Rache bereit, das Messer nimmt und die Lampe entzündet, fehlt das Objekt der Rache, der Drache. Vor ihr liegt der alte Opferempfänger, verjüngt zum Liebesgott: Cupido. Sie steht als Verbrecherin da, obwohl das Messer unbenutzt bleibt, während er, der Gott, wiederbelebt, ohne Tod davonkommt. Ohne Tod, der ihn als „toten Mann“ abgeschafft hätte.

„Reue und Entsetzen“ faßt Psyche. „Außer sich, leichenblaß und bebend sinkt sie in die Knie. Verbergen möchte sie das Messer; aber „in ihrer Brust“<sup>171</sup>. Sie wendet die Rache, die den Gott treffen sollte, gegen sich selbst. Sie „hätte es auch getan, wäre ... nicht der Stahl weit von ihr hinweggeflogen“<sup>172</sup>. In dem Maß, wie der alte, wiederbelebte Gott, in der neuen Ordnung noch gebracht wird, in dem Maß ist ihr die Selbsttötung untersagt. Denn auch ihre Schuld wird noch gebraucht. Die neue Ordnung gründet auf ihr. Sie nimmt diese Schuld, in der Wendung der Rache gegen sich selbst als den Tod auf sich, der den Gott treffen sollte, und den sie, statt seiner, zur Erneuerung der Ordnung zu leisten hat. Während der Gott, in dem Maß, wie er ohne Tod davonkommt, schuldlos ausgeht.

In dem Zusammenfallen vom Bruch des Erkenntnisverbots und Entzünden der Lampe sind, von seiten der Psyche, ihre Schuld und ihre „Geburt“ des Gottes untrennbar verbunden. Dabei wird, da zwar vom „Herbeiholen“ und vom „Schimmer“ der Lampe, nicht aber davon berichtet wird, daß Psyche sie zwischendurch entzündet<sup>173</sup>, nur die Seite ihrer Schuld erzählt: ihr Bruch des Erkenntnisverbots. Daß es ihre Verfügung über das Feuer ist, die den Gott im „Schimmer“ der Lampe „ans Licht“ bringt, bleibt verschwiegen. Da sie jedoch in eben dem Augenblick, wo sie durch ihre Verfügung über das Feuer zu seiner Lebensquelle wird, diese Verfügung über das Feuer verliert, wird auch verschwiegen, daß Psyche nur in dem Maß zur Lebensquelle des Gottes werden kann, wie er ihre Todesquelle ist. Sie selbst blendet mit ihrer durch das Entzünden der Lampe gegebenen Schuld ihren Opfertod als Totenbraut und Eileithyia aus. Ebenso führt sie den Drachen, indem er im Dunkel verschwindet, selbst hinters Licht. Ein Verschwinden von Räuber und Opfer, das sie selbst, in der Wendung der Rache gegen sich selbst, besiegelt.

Denn diese Rache, die Rache für den Opfertod in der alten Ordnung sein sollte, wendet sie, da ihr das Objekt der Rache ganz ebenso fehlt, wie sich auch der Verwundende in ihren beiden Wunden nicht zeigt, als Schuld gegen sich selbst. Statt sich am Gott für das Opfer zu rächen, rächt sie sich an sich selbst dafür, daß sie ihn töten wollte. Den an ihm nicht vollzogenen Tod nimmt sie auf sich als Schuld, in dem sich das ungerächte Opfer verbirgt. Indem sie dieses ungerächte

Opfer nicht als Opfer, sondern verkehrt „in ihre eigene Schuld“ nach innen nimmt, verhindert sie die Verkehrung der Ordnung der Dinge, die sie stattdessen durch ihre Schuld restauriert.

Doch wenn in dieser Schuld das ungerächte Opfer der alten Ordnung ausgeblendet ist durch das von Psyche selbst entzündete Licht, dann gibt es in dieser Schuld einen glühenden Punkt, der nicht dem Licht der Lampe, sondern der ihrem Brennstoff, der dem „glühenden Tropfen Öl“ gleicht. Einen unbeglichenen Punkt, von dem aus die Gleichnisse, die aus dem endlos zu brechenden Erkenntnisverbot resultieren, ihre Austauschbarkeit verlieren.

## XI. Die Verkehrung

Obwohl für Psyche jeder Blick auf den „Schlummernden“, der zugleich ein „kleiner Flieger“ ist<sup>174</sup>, „neues Leben“ ist, hatte sich „das Zittern der Glieder noch nicht gelegt“<sup>175</sup>. Sie „zieht einen Pfeil“ aus des „mächtigen Gottes“ abgelegtem „Geschoß“ und „versucht mit zartem Finger dessen Spitze“<sup>176</sup>. „Unstillbares Verlangen ergreift sie ... stärker als sie will, berührt sie das Eisen und verletzt sich“<sup>177</sup>. Blut, weiblicher Brennstoff, das „Feuer“ der Totenbraut als Eileithya<sup>178</sup>, dringt aus der Selbstverwundung der Psyche und „betaut“ die Hand<sup>179</sup>. Das Bild der blutigen Hand ist Gleichnis für das Verbrechen, das jetzt, ausgehend von Psyche, an dem Gott geschieht.

Sie nimmt ihn in Besitz, in direkter Verkehrung zu ihrer Inbesitznahme durch ihn als Totenbraut und Eileithya. Gleichnis dieser Inbesitznahme ist die Verkehrung der Stellung zwischen ihr und ihm. Sie sinkt auf ihn nieder: „Ach, daß er noch nicht erwache, daß er noch nicht erwache, lallt ihr Herz in unnennbarem Taumel“<sup>180</sup>. Sie begehrt auf seinem „so glatten, so glanzvollen, so ganz ... der göttlichen Venus würdigen“<sup>181</sup>, mit „blendendpurpurnen Fittichen“ versehenen „Leibe“ liegend, Blindheit, Schlaf, Tod, mit ihm. Mit ihm, in dessen Inbesitznahme sie, als er das erste Mal ihr Brautbett bestieg, etwas befürchtete, von dem sie nicht wußte, was es sei, „aber sie fürchtete es mehr als den Tod“<sup>182</sup>. Fürchtete sie eine Liebe, die mehr als der Tod ist?

Das Ende, das den Gott von seiten der Psyche durch Mord aus Rache treffen sollte, aus Rache für „des leidigen Neides tödliche Wunde“, vollzieht sich, so scheint es, von seiten der Psyche, gewendet zum Liebesakt. Ihre „allerheftigste Liebe“, die dabei an die Stelle der Rache tritt, entspringt ihrer Selbstverwundung. In dem Maß, wie Psyche auf dem Gott, ihrem Räuber, als ihrem Geliebten liegt, scheinen sich die beiden Wunden zu decken. Ihre Opferwunde verschwindet unter ihrer Selbstverwundung, von der ausgehend sie den Gott in Besitz nimmt.

Die Verdeckung scheint perfekt. Doch nur unter dem Aspekt, daß Psyche oben, der Gott unten liegt. Eine Verkehrung, in der Psyche, um der Ordnung der Dinge willen, als Räuberin, er als der Geraubte erscheint. Eine Position der Psyche, die die Lampe, die dingliche Repräsentation der Lebensquelle der Psyche, im Augenblick der Verschmelzung dieser Verkehrung, zu bestätigen scheint: sie sprüht auf den „Schlummernden“, auf den zu keinem Augen-Blick fähigen Gott, einen „glühenden Tropfen Öl“<sup>183</sup>. Der Brennstoff der Lampe trifft die „rechte Schulter“ des „Schlummernden“, der gleichzeitig ein „kleiner Flieger“ ist.

Oder wird dieser Tropfen „glühenden Öls“ zum Anlaß, um die Verkehrung in der Verschmelzung in dem Augenblick richtig zu stellen, als sie endgültig scheint? Als „des leidigen Neides tödliche Wunde“ zur Selbstverwundung der Psyche dadurch gewendet ist, daß der Pfeil, der in der Opferwunde der Psyche als Totenbraut und Eileithya fehlt, in Psyches Selbstverwundung dagegen der Pfeil ist, den sie selbst aus „des mächtigen Gottes seligem Geschoß“<sup>184</sup> zieht, und mit dem sie sich, weil „das Zittern der Glieder sich noch nicht gelegt hat“, verletzt?

## **XII. Der Gatte als Liebhaber**

### **1. Der Schaden**

Warum aber heißt es von Psyche im Augenblick ihrer Selbstverwundung: „Von nun an liebt sie Amor“<sup>185</sup>? Entsprechend der „allerheftigsten Liebe“, die aus dieser Wunde folgt, ist es Cupido, den sie in Besitz nimmt. Handelt es sich, da der Gott dieses Märchens ein doppelter ist, Amor und Cupido, Gatte und Liebhaber, um zweierlei Liebe? „Von nun an liebt sie Amor. Durch eigene Schuld. Doch ohne ihr Wissen“<sup>186</sup>. Sie liebt Amor „durch eigene Schuld?“ Ihre Schuld verbindet sich mit dem Bruch des Erkenntnisverbots, und da der Schein der Lampe Cupido zur Erscheinung bringt, kann nur er es sein, den sie „durch eigene Schuld“ liebt. „Ohne ihr Wissen“ liebt sie Amor? Da der Bruch des Erkenntnisverbots mit Wissen der Psyche geschieht, muß es sich bei dieser Liebe zu Amor „ohne ihr Wissen“ um eine vom Bruch des Erkenntnisverbots und den daraus resultierenden Folgen unabhängige Form der Liebe handeln. Um eine dem Wissen und Begehren der Psyche in eben dem Augenblick entzogene Liebe, als sie mit Begehren und Wissen, mit „sträflichem Vorwitz“, den Pfeil berührt. Um eine Liebe ohne Begehren und Wissen, die in diesen Pfeil, dessen als Selbstverwundung der Psyche erzählte Wunde die „allerheftigste Liebe“ auslöst, „einprogrammiert“ ist, ganz so, wie die Unerkennbarkeit der bildlosen Macht über dem Äther in das Er-

kenntnisverbot „einprogrammiert“ ist. Darum ist es endlos zu brechen, gesetzt, der unbeglichene Punkt, von dem aus die Gleichnisse ihre Austauschbarkeit verlieren, wird nicht berührt.

Von der Zypresse herab<sup>187</sup>, die im Kulminations- und Umschlagspunkt des Märchens steht, erklärt Amor-Cupido, der Gatte und Liebhaber der Psyche, daß er sie zu seiner Gattin gemacht hat, indem er sich „mit seinen eigenen Pfeilen“<sup>188</sup>, mit seinem schädlichen und seinem unschädlichen<sup>189</sup>, was er nicht sagt, verwundete. Eine Verwundung, die sich in sich selbst aufhebt. Und, da er seine Pfeile, als er Psyche zu seiner Gattin macht, nur auf sich selbst anwendet, gilt, daß auch sie unverwundet bleibt. Unverwundet von Amor, dem Gatten, dessen Selbstverwundung sich in sich selbst aufhebt, besteht zwischen Amor und Psyche keine Verbindung. Jedenfalls keine des Begehrens und Wissens, keine körperabhängige Verbindung, die, dem Märchen entsprechend, Verwundung einschließt.

Weshalb die Wunde in Psyches Selbstverwundung, nach der es, obwohl „Tröpfchen rosigen Bluts“<sup>190</sup> ihre „Hand betauen“, heißt, „von nun an liebt sie Amor“, vom schädlichen Pfeil Cupidos stammt. Doch so, wie der Liebhaber im Gatten inbegriffen ist, so ist der schädliche Pfeil zugleich der unschädliche. Deshalb liebt Psyche, indem sie den schädlichen Pfeil zugleich als unschädlichen berührt, „von nun an Amor ... doch ohne ihr Wissen“. Der schädliche Pfeil Cupidos bleibt in Psyches Selbstverwundung verschwiegen, denn sie geschieht Psyche „durch ihre eigene Schuld“. Abgesehen davon versteht sich in der unschädlichen Liebe Amors, des Gattens, der Schaden durch Cupido, den Liebhaber, von selbst. Ein Schaden, den Psyche „durch eigene Schuld“ deckt.

## 2. Der Neid

Doch warum verwundet sich Amor mit seinen eigenen Pfeilen, wenn es zwischen ihm und Psyche keine körperabhängige Verbindung gibt? Welche Wunde hebt er in sich selbst mit seinen „eigenen Pfeilen“ auf, wenn es nicht seine Verwundung als Cupido durch Psyche ist? Als Liebhaber setzt sich der doppelte Gott, laut seiner Rede von der Zypresse herab, an die Stelle des „niedrigsten der Menschen“, an die Stelle eines Blinden, Schlafenden, Toten. Eben an die Stelle, die Cupido als „toter Mann“ unter Psyche einnimmt, bevor er in einem Augenblick, in dem er noch zu keinem Augen-Blick fähig ist, vom „glühenden Öl“ der Lampe, der dinglichen Repräsentation der Lebensquelle der Psyche, getroffen wird. Und da Amor-Cupido Psyche nur als Liebhaber zu seiner Gattin machen kann, kann Cupido auch nur derjenige sein, der von Psyches „Glanz“<sup>191</sup> in einem Augenblick, bevor er noch zu einem Augen-Blick fähig ist, getroffen wird, als ihm

Venus Psyche „in der Stadt“ zeigt. In einem Augenblick, in dem scheinbar nichts geschieht, verwundet ihn dieser „Glanz“ mit Neid. Mit einem „leidigen Neid“, der zum Anlaß dafür wird, daß er, der „niedrigste der Menschen“, sich zum Gott erhöht dadurch, daß er ihr des „Neides tödliche Wunde“ schlägt mit seinem Augen-Blick, in einem Augenblick, in dem die Geschichte aus sein könnte, eben als sie beginnt.

### *Die alte Leier (2)*

Mit einem „leidigen Neid“, von dem man es „leid“ ist, die alte Leier seiner Geschichte wieder und immer wieder zu hören, weil man sie nicht mehr hören kann, und wäre der Leiermann ein Gott?

### 3. Die Selbstbewegung

Dieser „Neid“, mit dem Psyches „Glanz“ Amor, soweit er Cupido ist, verwundet, ist die Wunde, die er mit seinen „eigenen Pfeilen“ in sich selbst aufhebt. Wobei die aus Psyches „Glanz“ resultierende Wunde, auf den der doppelte Gott mit Neid re-agierte, aus der Sicht des Gatten, der sich körperunabhängig zu Psyche verhält, als Selbstverwundung erzählt wird. Denn der Gatte re-agierte nicht, sondern agierte. In dem Maß, wie er sich als Gatte selbstbewegt, verwundet er sich auch selbst als Liebhaber. Eine Selbstverwundung als Selbstbewegung, in der – umgekehrt – Psyches Bewegungsanstoß, der aus ihrem „Glanz“ resultiert, negiert ist. Dem entspricht, daß Psyches Lebensquelle aus ihrem Körper hinaus in ein Ding verlegt ist, in die Lampe, die, antiken Funden und Bilddokumenten gemäß, das weibliche Geschlechtsteil repräsentiert<sup>192</sup>. Im letzten Augenblick, im Augenblick bevor der Gott noch zu einem Augen-Blick fähig ist, und der deshalb auch der erste ist, entzündet sich der unbeglichene Punkt im Verhältnis zwischen dem Gott und der Psyche. Ihr negierter Brennstoff-Ursprung schlägt in der Form eines „glühenden Tropfen Öls“ aus diesem Ding, der Lampe, zurück. Sie „erfrecht sich, selbst den Urheber allen Feuers zu brennen“<sup>193</sup>.

### **XIII. Apotheose und Fall**

„Vor Schmerz“ springt der „Schlummernde“, der gleichzeitig ein „kleiner Flieger“ ist, auf. Getroffen vom „glühenden Öl“<sup>194</sup>. Er sieht, wie „schändlich Psyche an ihm gehandelt hat und entflieht, ohne ein Wort zu sagen, ihren Armen“<sup>195</sup>. „Händeringend“ sieht Psyche dem in „unermeßliche Höhe“ aufsteigenden Gott nach, dann stürzt sie sich in „den nächsten Fluß“<sup>196</sup>.

Die Lampe hat anstelle der Psyche gehandelt, es trifft sie der Fluch. Sie besiegelt Psyches Schuld. Diese Schuld bedeutet einerseits Psyches Fall. Er stellt den Höhenunterschied wieder her, der verhindert, daß in der neuen, auf die Psyche gegründeten Ordnung, das Göttliche im Menschlichen verschwindet. Andererseits wirkt diese Schuld als „rite de passage“, als Durchgang und Totenreise in die Transzendenz. Denn von jetzt ab wird Psyche Cupido, den sie „erkennt“ hat, und der ihr Besitz nur im Verlust „durch eigene Schuld“ sein darf, „mit der allerheftigsten Liebe“ folgen. Sukzessive wird sie dabei von Prüfung zu Prüfung zum Heil geführt durch Amor: „doch ohne ihr Wissen“<sup>197</sup>. Durch Amor, den sie nicht „erkennt“ hat, und den sie nicht erkennen kann. Darum ist auch sein anderer Teil nur Schein, Bild ihrer Seele, Ein-Bildung<sup>198</sup>.

In dem Maß, wie Psyche durch ihre Schuld die göttliche Ordnung in eben dem Augenblick außer Kraft setzt, als der Gott noch zu keinem Augen-Blick fähig ist, wird sie gleichzeitig durch Psyche in diesem Augenblick restauriert: durch ihre Schuld. Durch eine Schuld, die dem Gott als „totem Mann“ zur Auferstehung verhilft, ohne daß sein Tod vorhergeht, während sie seinen nicht eingetretenen Tod, in der Buße für „ihre eigene Schuld“ auf sich nimmt. Tod und Auferstehung des Gottes werden zu einem sukzessiven Läuterungsprozeß in der Psyche im Zeichen von Schuld und Strafe, während der Gott unbehelligt in der Unveränderlichkeit und Kontinuität seiner Macht davonkommt.

Venus, die unsterbliche Repräsentantin der entkörperlichten Wollust, steht dieser Schuld- und Strafordnung vor<sup>199</sup>. Sie verhängt über Psyche im Auftrag von Amor das Unheil, durch das sie, die „neue Venus“, von ihm „ohne ihr Wissen“ zum Heil geführt wird<sup>200</sup>, während sie Cupido, den sie mit Wissen „erkennt“ hat, bis in den Tartaros, wie einst Aphrodite ihrem Geliebten, folgt<sup>201</sup>. Wenn Amor sich von der Zypresse, dem Baum und Brennstoff, der die durch Venus verliehene Unsterblichkeit repräsentiert, in „unermessliche Höhe“ erhebt, während Cupido gleichzeitig „verbrannt“ bei dieser Zypresse, die auf Bilddokumenten mit dem Grabtempel der Venus verbunden ist<sup>202</sup>, zurückbleibt, dann ist die Sündenfalle, die der doppelte Gott für Psyche vorgesehen hat, von außen und innen zugeschnappt.

Doch in dem Maß, wie in dieser Sündenfalle die beiden Anweisungen der Venus in den zwei Wunden der Psyche zur Deckung kommen; wie Psyche den historischen Umschlag von „Rache“ in „Liebe“ durch „ihre eigene Schuld“ vollzieht; wie sie das Verbrechen der alten Ordnung auf sich nimmt, indem sie als Räuberin, der Gott als der Geraubte erscheint; wie sie die Rache, das Messer, gegen sich selbst

wendet; wie durch den Austausch der Ein-Bildungen von Ungeheuer und Liebesgott der verhinderte Tötungsakt zum Liebesakt wird, der durch den Tropfen Öl Psyche Fall besiegelt: in dem Maß entzündet sich in dieser Sündenfalle ein Geschehen, das der ins Feuer der Gott-Psyche-Verschmelzung gegossene „glühende Tropfen Öl“ vollends zum Entflammen bringt:

„Vor Schmerz springt der Gott ... auf“<sup>203</sup>. Doch die in Schmerz verkehrte Auferstehungsbewegung ist gleichzeitig ein Erwachen: der Gott springt „aus dem Schlafe auf“<sup>204</sup>, geweckt durch den Brennstoff der Lampe, das Öl. Von diesem Öl stellt Venus mit ihrer Frage an Psyche, ob sie ihren „Herrn Gemahl“ suche, dem „das glühende Öl“, womit sie ihn „gesalbt“ hat<sup>205</sup>, „so schlecht bekommen“ ist, außer Zweifel, daß mit ihm die Vergöttlichung des Mannes, seine Erhöhung zum Gott durch den Brennstoff der Frau gemeint ist, mit dem er sich für seine Apotheose, in der er sie mit sich emporführte, ein zweites Geburtsfeuer im Tod bereitete, und sich damit das erste, das „Feuer“ der Frau, unterwarf<sup>206</sup>.

Die innerhalb der Schuld- und Strafordnung endgültig verfallene Apotheosebewegung wird auf die „jämmerlichste“ Weise vorgeführt, und doch ist sie erkennbar. Obwohl der Bewegungsanstoß an den Gott übergangen ist. Obwohl Psyche in der Rolle derjenigen ist, die ihn zurückhält: „Vor Schmerz springt der Gott aus dem Schlafe auf..Zwar erhascht ihn das unglückliche Weib noch mit beiden Händen beim Fuß und bestrebt sich, ihn zurückzuhalten. Aber jämmerlich reißt er sie also mit sich empor, bis ihr die Kräfte vergehen und sie dann zur Erde zurückstürzt“<sup>207</sup>.

Psyche tritt ihren Gang der Erniedrigung an. Doch ebenso, wie sie bei ihrer Totenreise, bei ihrem Gang in den Tartaros, ihr Begehren abbüßt, so wird der „verbrannte“ Teil des Gottes geheilt, der sich, nachdem sich sein körperunabhängiges Teil in und über den Äther erhob, in der „innersten Kammer“ des Palastes der Venus, in ihrem Grabtempel wiederfindet: am „Wundfieber krank“<sup>208</sup>. Ein Palast oder Grabtempel, der der „Lustwohnung“, in die Zephyr Psyche als Totenbraut und Eileithyia hinab trägt, durchaus zu vergleichen ist. In diesem Heilungsprozeß wiederholt sich in umgekehrter Form das Totenopfer. Im Totenopfer wird das Leben dem Tod und dem Toten zum Opfer gebracht. In der Schuld wird das Moment des Todes dem Leben geopfert. Das verfallene Leben wird weitergelebt als Leben nach dem Tod, schon vor dem Tod. In eben dem Augenblick, als Psyche sich von ihrem Körper trennt<sup>209</sup>, schließt sich der geheilte Teil des Gottes wieder mit seinem purpur-beschwingten Gegenstück zusammen, um Psyche mit seinem unschädlichen Pfeil der

Unsterblichkeit zu erwecken<sup>210</sup>. Hier, im Äther, kommt sie nach der „Götterhochzeit“ mit ihrer „Tochter“ nieder, in der sie sich selbst als göttliche Hypostase ihrer entkörperlichten, weil abgebußten „Wollust“ hervorbringt<sup>211</sup>.

### *Die alte Leier (3)*

Im Äther wird Psyche gleich ihrem Urbild, der Venus, als „neue Venus“ tanzen: „jede ihrer Bewegungen in bezaubernder Harmonie mit der angegebenen Weise“<sup>212</sup>, die der Gott, dessen Orakel bei Milet dieses „milesische Märchen“<sup>213</sup> erzählt, zuweilen zu seiner „gewölbten Leier“ singt. Weshalb man das ganze Märchen auch in einem einzigen Bilddokument zusammenfassen könnte: Psyche, der Falter, der über der Leier steht<sup>214</sup>.

Wollte man dieses Bilddokument jedoch enträtseln, müßte man zurückgreifen auf die Umkehrung der anfangs besprochenen Darstellung der „Totenhochzeit“. Nicht das Paar, die von Kopf bis Fuß verschleierte Psyche und ihr „unbekannter Gemahl“, der Eros mit verhülltem Haupt, werden auf diesem Bilddokument vom fackeltragenden Eros, dem „Urheber allen Feuers“, zum Brautbett geführt. Sondern Psyche allein, mit geschorenem Haupt, steht barfuß in einem Gewand, das ihre Arme und Hände gleich Falterflügeln verhüllt, hinter einem doppelten Eros, wovon der eine sie mit der Doppelflöte, dem Zeichen des doppelten Gottes, einem anderen, zuweilen zur „gewölbten Leier“ singenden, sonst schlummernden Eros, ankündigt, der auf einem das Grab, die „innerste Kammer“ des Palastes der Venus, repräsentierenden Felsen sitzt: bald wird er erwachen<sup>215</sup>. Inzwischen aber wird geschehen, was auf einem weiteren Bilddokument<sup>216</sup> zu sehen ist: Eros steht, abgewendeten Gesichts, wobei die Schlummergeste das verhüllte Haupt und die Unerkennbarkeit des Gottes anspricht<sup>217</sup>, auf einem Sockel, der, wie der schon genannte Felsen, das Grab repräsentiert. In der hochgereckten Rechten hält er Psyche, den Falter, hinter seinem Rücken über die Flamme einer am Sockel lehrenden Fackel. Er verbrennt Psyche in einem Augenblick, in dem er zu keinem Augenblick fähig ist. In einem Augenblick, der mit dem, in dem ihn der Öl-Tropfen trifft, deckungsgleich ist. Wenn der abgewendete, mit der Schlummergeste sich verhüllende und unerkennbare Eros Psyche hinter seinem Rücken verbrannt haben wird, wird an die Stelle der Fackel die Leier treten, über der die Psyche, der Falter, wieder wie vorher steht.

Das sind die Rätsel, aus denen der Stoff der Geschichte von „Amor und Psyche“ gemacht ist, die sich, als Amor und Psyche, nie berühr-

ten, weshalb die Geschichte noch immer erzählt wird, und die doch, als Cupido und Psyche, aneinander verbrannten, weshalb sie immer wieder vergessen und folglich immer wieder wiedererzählt werden wird, als sei es das erste Mal. Obwohl man es leid hat, das Leid, das alte Lied von einer tödlichen Hochzeit, die zugleich eine unsterbliche Hochzeit ist.

#### Anmerkungen

- 1 Benutzte Ausgabe: Lucius Apuleius, *Der Goldene Esel*, übersetzt von August Rode, München 1961, S. 75-111. L. Apuleius geb. ca. 125 n. Chr.
- 2 A. Hirt, *Über die Fabel des Amor und der Psyche nach Denkmälern*, in: *Abhandl. d. königl. Akad. d. Wiss. in Berlin, phil.-hist. Kl.* 1812-13, 1816, S. 1.
- 3 Vgl. dazu vor allem: O. Gruppe, *Griech. Mythol.* III, 872, Anm. 2 ff.
- 4 Gruppe, a. a. O., § 270: „Erlösung aus dem Hades“. Gruppe führt hier diese Mythologeme auf die altorientalische Tradition zurück.
- 5 Zur orient. Herkunft dieses Mythologems vgl. P. M. Witzel, *Der Drachenkämpfer Ninib*, Keilinschrift. Studien, H. 2, Fulda 1920. Zur europ. Verbreitung: E. S. Hartland, *The legend of Perseus*, London 1894; E. Siecke, *Drachenkämpfe*, Leipzig 1907.
- 6 Zum Zusammenhang von Unterweltsreise der babylonischen Ishtar und der griech. Aphrodite, vgl. Gruppe, a. a. O., 865 ff. Ebenso S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford 1914.
- 7 Parallelen zu diesem Verbot vor allem bei W. H. Roscher (Hg.), *Mythol. Lex. s. v. Psyche*, Sp. 3239 ff.
- 8 Apuleius, a. a. O., S. 77 f., das Orakel.
- 9 Ebda., S. 78 f. Psyche spricht diese Ambivalenz aus.
- 10 Ebda., S. 77 f. Das vom Orakel angekündigte „Ungeheuer“ waltet „allmächtig“ über Götter und Menschen, ist folglich im Äther, auf und unter der Erde situiert. Darüber hinaus nimmt es aber eine Position *über* dem Äther ein. Vgl. Anm. 83.
- 11 Apuleius, a. a. O., S. 111, nennt die Geschichte selbst ein „Märchen“.
- 12 Die Geschichte von „Amor und Psyche“ muß allegorisch gelesen werden.
- 13 Apuleius ist Platoniker. Platon unterscheidet im „Timaios“ zwischen den gewordenen Göttern (41 a und b) und dem Urheber des Weltalls (29 a), der dem „stets Seienden, das Entstehen nicht an sich hat“ (28 a) angehört. Dieses unentstandene Sein ist bildlos, es kann nur durch Vernunft und Denken erfaßt werden, nicht durch Sinneswahrnehmung. Platon, *Timaios*, S.W., hg. v. W.F. Otto, E. Grassi u.a. Bd. 5, H. 1959, S. 141-213.
- 14 Apuleius, a. a. O., S. 207.
- 15 Vgl. dazu J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, II vol., London 1941; ebenso Plutarchs Schrift über Isis und Osiris. Zusammenhang Isis - Aphrodite - Demeter: Preller-Robert, *Gr. Mythol.* I, 348, 3; II, 724, 1.
- 16 Apuleius, a. a. O., Lucius wird zum Esel, S. 55; S. 206 Rückverwandung.

- 17 Ebda., S. 111.
- 18 Ebda.
- 19 Vgl. G. Treusch-Dieter, *Der Mythos von Demeter und Kore. Zur Dramaturgie des bewilligten Raubs*. in: MYTHOS FRAU, hrsg. v. B. Schaeffer-Hegel und B. Wartmann, Berlin 1983, S. 176 ff. Die drei Mythologeme: 1) Jungfrau – Drachen = Zeus zeugt mit Kore in Schlangengestalt den unterweltlichen Dionysos. 2) Jungfrau – Geliebter = Demeter, die Kore sucht, ist gleichzeitig Demeter, die Aidoneus (Adonis) sucht, Hades, denn bei ihm ist Kore. Die den Aidoneus (Adonis) suchende Demeter aber ist Aphrodite. Die Aphrodite-Adonis-Sage ist der Demeter-Kore-Sage immanent. Vgl. auch M. P. Nilsson, *Griech. Feste*, Darmstadt 1957, S. 387. 3) Jungfrau – Verbot = Semele durchbricht dieses Verbot Zeus gegenüber, der ihr daraufhin als Blitz erscheint. Semele geht in Flammen auf. Semele und Kore sind die beiden Mütter des Dionysos, der doppelt ist, wie der doppelte Gott Amor-Cupido bei Apuleius. Dennoch entsteht aus beiden Müttern ein Gott, weshalb auch Semele-Kore eine Gestalt sind. Zeus zeugt mit der einen den „Schenkelsohn“, mit der anderen den Dionysos Zagreus (Jäger, Räuber) = den unterweltlichen Dionysos.
- 20 Apuleius, a. a. O., S. 77. Beginn des Orakels: „Stelle die Tochter, zur Hochzeit wie zur Leiche geschmückt“ etc.; Erfüllung des Orakels S. 78 f. mit entsprechenden kultischen Angaben.
- 21 Apuleius, a. a. O., S. 110 f., Götterhochzeit.
- 22 Apuleius, a. a. O., S. 75, Texthinweis auf Psyche als Kore: sie ist, sofern sie Reinkarnation der Venus ist, von der „Erde“ = Demeter hervorgebracht. Demeter als „Erde“ ist die Erscheinungsform der Venus als „der Natur erste Mutter“, S. 76. Im Demeter-Tempel verrichtet Psyche die Arbeiten der „Tochter“, der Kore. S. 98. Vgl. auch die durch den Schleierbogen als „geraubte Kore“ gekennzeichnete Psyche, S. 79. Roscher, *Mythol. Lex. s. v. Psyche* Sp. 3209: die Kore = Pupille = Sitz der Seele. In Platon, *Timaios*, ist die Kore die verdichtete Mitte des Auges, die die Scheidung zwischen gröberem und feinerem Feuer zu leisten hat, wobei das gröbere in den Körper zurückgedrängt wird, während das feinere sich mit dem ähnlichen Feuer außerhalb des Körpers zusammenschließt, wie es im Tageslicht enthalten ist 45c). Analoge „Reusenfunktion“ kommt der Seele zu.
- 23 Vgl. Treusch-Dieter, a. a. O. Vor allem Kap. „Feuergeburt“, S.180 ff.; Kap. „Der Große Tote“, S. 182 ff.
- 24 Vgl. Hirt, a. a. O., Nr. 16, S. 8 (Gemme).
- 25 Ebda., Nr. 15, S. 8 (Gemme).
- 26 Flammeum = purpurner Brautschleier.
- 27 Die Braut als „Bedeckte“ = Kalypso. Kalypso ist Okeanos-Tochter, wie Kore und ihre Gespielen; sie ist „verborgene“ Lebensquelle.
- 28 Liknon = Getreideschwinge. Im eleusinischen Mysterienkult zur kathartischen Übersüttung mit Samen oder Früchten gebraucht. Substitut für weibliches Geschlechtsteil. In diesem Sinn auch die Wiege des Liknites, des Dionysos als „Schenkelsohn“ = der „unreifen Frucht“ der Semele, die Zeus in seinen Schenkel einnäht.
- 29 Verwendung der Feige deutet auf sehr alte kultische Schicht, M. P. Nilsson, *Griech. Feste*, Darmstadt 1957, S. 135.

- 30 Vgl. Treusch-Dieter, a. a. O., S. 181: „Sie, die Eileithyia, Eleuthyia, Eleusinia (vgl. Eleusis), ist die Geburtsgöttin schlechthin. Sie ist die, die aus Feuer, aus Licht gebiert, Lucina“.
- 31 Apuleius, a. a. O., S. 81.
- 32 Die Götternamen dürfen nicht als Eigennamen aufgefaßt werden, sondern sie sind als Positionsbestimmungen zu verstehen: in dieser Position, unter diesem Aspekt, mit diesem Attribut, zeigt sich die Göttin oder der Gott etc.
- 33 Benutzte Ausgabe: J. G. Frazer, Pausanias's Description of Greece, 6 vol. London 1898. Das wiedergegebene Zitat ist von mir aus dem Englischen ins Deutsche übertragen. Pausanias Geburtsdatum wird auf ca. 125-130 n. Chr. angesetzt (Frazer, Einleitung S. XVI). Er ist demnach Zeitgenosse von Apuleius.
- 34 Paus. VII, 23,6.
- 35 Paus. IX, 27,3. Zur Schweigepflicht vgl. G. Treusch-Dieter, a. a. O., Kap. „Das Dilemma des Wissens“, S. 189 f.; Kap. „Schweigepflicht und Gewalt“, S. 190 f. Der auf die Schweigepflicht bezogene Vers am Ende des Homerischen Hymnos auf Demeter lautet: (Demeter) „... wies die gefürchteten Bräuche ... die nicht zu vermeiden, noch zu erkunden, noch auszusprechen möglich ist, denn stark hält die Scheu vor der Gottheit die Stimme“.
- 36 Paus. VII, 23,6.
- 37 Apuleius, a. a. O., S. 92.
- 38 Apuleius, a. a. O., S. 75.
- 39 E. Gerhard, Über den Bilderkreis von Eleusis II S. 491 ff., in: Abhandlungen der königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1863; C. Strube, Studien über den Bilderkreis von Eleusis, Leipzig 1870.
- 40 S. Anm. 23.
- 41 Die Taube ist das Attribut der Ishtar und Aphrodite.
- 42 B. Lorentz, Die Taube im Altertume, Wurtzen, Progr. d. königl. Gymn. 1886, S. 31: „In Cypern bestand die Sitte bei dem Trauerfeste des Adonis, demselben Tauben als Totenopfer darzubringen. Man legte dieselben lebendig auf den Scheiterhaufen, auf welchem dann das Bild des Adonis verbrannt wurde“.
- 43 Apuleius, a. a. O., S. 75.
- 44 Vgl. Herodot, I. Buch II, 56 ff.: Priesterliche Frauen als „Tauben“ in Dodona, dem ältesten Orakel Griechenlands. Dione, der „Tauben“-Göttin von Dodona ist Aphrodite gleichzusetzen. Vgl. Anm. 213.
- 45 Apuleius, a. a. O., S. 91: Cupido. Eros, Biga lenkend, die, wie die Quadriga, Darstellung der Apotheose ist, auf Lampe (Grabbeigabe). In: Denkmäler von Castra Vetera etc., Xanten 1839, Hrsg. Ph. Houben, Erläut. F. Fiedler, Tab. XXX, Nr. 3.
- 46 Apuleius, a. a. O., S. 29 ff., spricht die Lampe als Gleichnis der Seele selbst an, indem er seinen Wirtsleuten erklärt, daß die Lampe in sympathetischer Beziehung zum „hohen Äther“ steht: „Denn ist gleich dieses Feuer klein und nur durch Menschenhände angezündet, so waltet dennoch zwischen ihm und dem großen himmlischen Feuer ... eine starke Sympathie. Es kann ... durch geheime Ahnungen die Veränderungen des hohen Äthers vorauswissen ... auch ... vorher verkündigen etc. Apuleius spricht hier allerdings nur von der Flamme der Lampe, nicht vom Brennstoff.“

- 47 Roscher, *Mythol. Lex. s. v. Psyche*, Sp. 3234 über Psyche = Falter: „eine ungemein beliebte ... Darstellungsform für die menschliche Seele“ etc. Vor allem der Nachtfalter.
- 48 A. Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, Berlin-Leipzig, 1900, Tafel 42,33.
- 49 Ebda., Tafel 42,45.
- 50 Ebda., Tafel 42,33.
- 51 Daremberg et Saglio Fig. 5841 (Pompejan. Wandgemälde).
- 52 Roscher, *Mythol. Lex. s. v. Psyche* Sp. 3244 (Gemme).
- 53 Ebda., Sp. 3248.
- 54 H. Apuleius, a. a. O., S. 111.
- 55 Ebda.
- 56 Vgl. *Psyches Verhältnis zu Amor*, Abschnitt XII, 3 im Text.
- 57 H. Hirt, a. a. O., Nr. 14, S. 8 (Gemme).
- 58 Apuleius, a. a. O., S. 77, Orakel.
- 59 Apuleius, S. 111 vgl. Venus.
- 60 Apuleius, a. a. O., S. 76.
- 61 Ebda.
- 62 Apuleius, a. a. O., S. 80.
- 63 Ebda.
- 64 Zwischen dem „himmlischen Feuer“ und dem stofflichen Feuer der Seele waltet „eine starke Sympathie“; vgl. Anm. 46. Gleichzeitig verhalten sich das „himmlische Feuer“ und der „Brennstoff“ antagonistisch. Das Entflammen der Seele durch den Gott wird analog dem Geschlechtsakt begriffen, der seinerseits kultisch mit dem „Feuerreiben“ gleichgesetzt wird. Vgl. dazu die häufige Darstellung des Geschlechtsaktes auf Lampen als Grabbeigabe, in: *Denkmäler von Castra Vetera*, a. a. O., Tafel I; II; III.
- 65 Vgl. Demeter Melaina oder Kalypso.
- 66 Apuleius, a. a. O., S. 91.
- 67 Apuleius, a. a. O., S. 90.
- 68 Apuleius, a. a. O., S. 91.
- 69 Ebda.
- 70 Apuleius, a. a. O., S. 92.
- 71 Ebda.
- 72 Apuleius, a. a. O., S. 59 ff. und S. 96.
- 73 F. Lajard, *Recherches sur le culte du cyprès pyramidal*, Paris 1854.
- 74 Roscher, *Mythol. Lex. s. v. Psyche*, Sp. 3239.
- 75 Apuleius, a. a. O., S. 92 f.
- 76 Apuleius, a. a. O., S. 75 f.
- 77 Apuleius, a. a. O., S. 77.

- 78 Apuleius, a. a. O., S. 76.
- 79 Der „sträfliche Vorwitz“ „beschleicht“ „späht aus“, „forscht aus“, ist „verwegen“, „erfrecht“ sich. Laut Roscher, Mythol. Lex. s. v. Psyche, hat er sich geschichtlich längst „zu einer Tragödie der weiblichen Neugier gestaltet“. Denn „wie Psyche zur Lampe, so griff schon Eva nach dem Apfel“, Sp. 324o. Er ist gleichbedeutend mit dem weiblichen Begehren, das synonym für den weiblichen Körper steht. Der „sträfliche Vorwitz“ ist der Bewegungsanstoß, ohne den die Geschichte des Apuleius nicht stattgefunden hätte. Denn nicht zuletzt setzt er, in der Form des von Psyche ausgehenden „Glanzes“ (S. 75) den Gott in Bewegung. – Das Wahrzeichen Roms ist die Wölfin. Mit „Wölfen“ (S. 86) werden auch die Schwestern von Psyche verglichen, die als die Inkarnation des sträflichen Vorwitzes gelten können. Von ihr, der „Wölfin“, nähren sich Romulus und Remus, die ihrerseits dem doppelten Gott, dem Zwillingsgott Amor-Cupido gleichen.
- 80 Apuleius, a. a. O., S. 93.
- 81 Apuleius, a. a. O., S. 82; S. 86; S. 87.
- 82 Apuleius, a. a. O., S. 92.
- 83 Zwischen Amor und Cupido gibt es, sofern sie eine mythologische Doppelgestalt sind, keine Differenz. Beide zusammen sind sie Schlange und Vogel = Drachen, der gleichzeitig Geliebter ist. Vgl. das im Orakel erwähnte „Ottergezücht“, dem das Ungeheuer gleicht, und die dort erwähnten „Schwingen“ auf denen es sich erhebt. Eine wirkliche Differenz kommt erst durch die kleine Formel des Orakels ins Spiel, daß sich das Ungeheuer „noch über den Äther“ erhebt. Damit ist die transzendente Machtposition gemeint, von der aus die esoterische Konstruktion des Märchens zu deduzieren ist. Es ist die Position Amors als „Gatte“ der Psyche. Ein Name, der ihm nur in der Sprache der Sterblichen zukommt, denn diesem „stets Seienden, das Entstehen nicht an sich hat“ (Tim. 28 a) entspricht keine sinnliche Vorstellung. Diesen „Gatten“ liebt Psyche „ohne ihr Wissen“ S. 92.
- 84 Amor-Cupido ist Zeus = Jupiter. Vgl. die Lustwohnung, die sich „der große Jupiter“ zum Umgange mit den Menschen zubereitet hat, S. 82. Vgl. auch S. 109, wo Zeus = Jupiter, die von ihm angenommenen Gestalten aufzählt (Drache, Vogel, Feuer etc.).
- 85 Zeus selbst (als mythologische Doppelgestalt des Amor-Cupido) spricht dieses ihn übersteigende Göttliche an, wenn er zum Liebesgott sagt: „Du hast dich zwar jederzeit mehr als mein Herr betragen, denn als mein Sohn“ etc., S. 109. Mit der Position dieses „Herrn“ korrespondiert die im Orakel genannte Macht „über (dem) Äther“, die „allmächtig“ über Götter und Menschen herrscht.
- 86 Da Amor als „Gatte“ körperunabhängig ist, ist er zu keiner körperlichen Zeugung fähig. Vgl. den Abschnitt XII im Text. Amor repräsentiert in seiner Position über dem Äther, entsprechend der im „Timaios“ entwickelten göttlichen Weltordnung, den nur durch Vernunft und Denken zu erfassenden Urheber des Alls.
- 87 Die mythischen Erscheinungsweisen sind „Herabwürdigungen“ des Göttlichen, sofern es in den „gewordenen Göttern“ präsent ist. Vgl. dazu Zeus' Aufzählung seiner Erscheinungsweisen als Drache, Vogel, Feuer etc., S. 109.
- 88 Indiz für diese zerfallende Kultordnung: sie ist inzwischen weit mehr Polizeiordnung. Merkur sucht die flüchtige Psyche mittels eines Steckbriefs, S. 101 f. Oder auch: die flüchtige Psyche wird sowohl von Ceres, wie von Juno aus dem Tempel

gewiesen (S. 99; S. 100), weil für die Psyche = die Seele hier das Heil nicht zu finden ist.

- 89 Apuleius, a. a. O., S. 82. Das der Psyche auferlegte Erkenntnisverbot beinhaltet ein Bilderverbot. Damit korrespondiert, daß die Erscheinung im Bild eine „Herabwürdigung“ des Göttlichen ist. S. Anm. 87. Zum selben geschichtlichen Zeitpunkt rücken die frühchristlichen Apologeten Bilderdienst und körperliches Begehren zusammen. Gott oder das Göttliche im Bild begehren, heißt, seine bildlose Wahrheit verfehlen.
- 90 Ohne in ihr aufzugehen!
- 91 Vgl. Treusch-Dieter, a. a. O., Kap. „Machtkonstruktion und Lehre“, S. 203 f.
- 92 Wie sehr der alte Opferempfänger ein „toter Mann“ ist, formulieren die Schwestern, die als „Sklavinnen“ der Gewalt „ausländischer Ehemänner“ überliefert sind, und die ihr Leben „wie Verbannte“ hinkümmern etc., S. 84 ff. In dieser exoterischen Rede geißeln sie den an den Totenkult gebundenen Kult der Unsterblichkeit der antiken Religion, der aus ihrer Perspektive „geplagter Krankenwärterinnen“ (S. 85) nur noch „ekelhaft“ ist. Vgl. Anm. 88.
- 93 Das Märchen selbst weist am Ende darauf hin, daß ihm nur die Sprache der Sterblichen in Differenz zur Sprache der Unsterblichen bleibt, S. 111. Aus dieser Differenz ergibt sich dann als Konsequenz die Unterscheidung zwischen exoterischer und esoterischer Rede etc.
- 94 Apuleius, a. a. O., S. 78 ff.
- 95 Apuleius, a. a. O., S. 110 f.
- 96 Apuleius, a. a. O., S. 77 f.
- 97 Apuleius, a. a. O., S. 78.
- 98 Ebda., S. 78. Hinweis auf den Opferakt: „Psyche ... geht zum Leichenbegängnis, nicht zur Hochzeit. Ihren Eltern bricht das Herz; sie zögern soviel sie nur können, so abscheuliche Greuel zu verüben“.
- 99 Apuleius, a. a. O., S. 109: Psyche öffnet, trotz Verbot (S. 108), die Dose der Proserpina.
- 100 Apuleius, a. a. O., S. 82. Psyche antizipiert in den Armen ihres „unbekannten Gemahls“ die Züchtigung, die für sie aus ihrer Liebe zu ihm folgen wird.
- 101 Apuleius, a. a. O., S. 76. Venus ernennt den Gott zum Züchtiger der Psyche. Gleichzeitig ist sie es, die die Züchtigung an Psyche vornimmt; vgl. ab S. 102 ff. Der Gott züchtigt durch Zuchtlosigkeit. Venus übergibt ihn der „Mäßigkeit“, wie sie es S. 97 vorhat, nicht, S. 109. Stattdessen wird die „Kasteiung ohne Barmherzigkeit“ (S. 97), die sie an ihrem „geborenen Sohn“ vornehmen lassen wollte, von ihr an Psyche vollzogen, S. 103: sie „zerrauft ihr das Haar, reißt ihre Kleidung in Stücke etc.“
- 102 Die Situation in dieser Lustwohnung = Kerker ist ganz auf den blinden Gehorsam abgestellt. Die Befehle gehen von der perfekt vorhandenen Dingwelt aus. „Stimmen“ begleiten sie. Alles Körperliche ist in die Unsichtbarkeit verwiesen. Gleichzeitig könnte diese Lustwohnung als Kerker auch das Körperinnere sein. Ein Organismus. – Vielleicht ließe sich der Geschichte folgendes gnostische Initiationsmodell unterstellen: Blinder Gehorsam Stufe I, wird durchbrochen und führt zum „Erkennen“ der göttlichen Ein-Bildung in der Seele Stufe II, wird durchbrochen und führt zum Glauben an den unerkennbaren Gott Stufe III.
- 103 Apuleius, a. a. O., S. 80.

- 104 Vgl. die den Orphikern und Gnostikern geläufige Metapher vom Körper als dem Grab der Seele.
- 105 Apuleius, a. a. O., S. 93 erwähnt der Gott sein Sehen der Psyche.
- 106 Das „Fühlen“, das Psyche im Umgang mit ihrem „unbekannten Gemahl“ erwähnt, ist nicht gleich sinnlicher Berührung, die zwar von der exoterischen Rede suggeriert wird, dennoch sind alle Vorgänge zwischen dem Gott und der Psyche als körperanaloge zu verstehen. Indiz: das von Psyche im Bett deponierte „zweischneidige Messer“, das „bei der leisesten Berührung einschneidet“. Hätte sie ihr „unbekannter Gemahl“ körperlich umarmt, hätte das beider Tod bedeutet (S. 90). – Mit „mangelndem Genuß“, langer Entbehrung sinnlicher Umarmung, erklärt Psyche ihrer Schwester das „Überwallen“ der Lampe (S. 94).
- 107 Betrifft Amor in seiner körperunabhängigen Dimension über dem Äther.
- 108 Apuleius, a. a. O., S. 76.
- 109 Ebda.
- 110 Apuleius, a. a. O., S. 106. Amors Verhalten als Adler angesichts der stygischen Quelle. Psyche soll, befohlen von Venus, Wasser aus dieser Quelle holen, die alle Götter und Menschen scheuen. Amor holt dieses Wasser für Psyche, nachdem „er die Flut mit angeblichem Befehl der Venus getäuscht“. Venus selbst verweist S. 103 und S. 104 darauf, wer ihr befiehlt.
- 111 Vgl. Anm. 101.
- 112 Die Aussage zu dem sich selbst bewegendem Göttlichen finden sich bei Platon in den *Nomoi* 895a ff. Indizien für diese Selbstbewegung des Göttlichen bei Apuleius ist das Messer, das selbstbewegt (= von Amor bewegt) der Hand der Psyche entflieht, S. 92. Ebenso muß dem schädlich-unschädlichen Pfeil, soweit er unschädlich ist, Selbstbewegung zukommen. Soweit er schädlich ist, wird er von Psyche bewegt, S. 92.
- 113 Vorbild dieses plötzlichen und ungeteilten Handelns ist der Blitz. Ovid, *Met. lib. 5*, 395 scheint fast ein Kommentar zu Apuleius in seiner Beschreibung des Raubs der Proserpina durch Dis: „... da erblickt sie Dis: sie sehen, sie lieben, sie rauben, ist fast eines; so schnell wirkt Amor“. Vgl. auch Zeus' Blitz in *Semele*.
- 114 Der Augen-Blick des Gottes auf Psyche hat die Folge des Bösen Blicks; s. S. 76 ff.: Psyche schwindet dahin; „sie dünkt sich in einer öden Wüste verlassen, wird krank an Körper, krank an Seele“ etc. „Ihre sich selbst fühlende Schönheit“ ist ihr jetzt, nach diesem sie beraubenden Blick, „ein Greuel“, S. 76.
- 115 Apuleius, a. a. O., S. 76.
- 116 Apuleius, a. a. O., S. 96.
- 117 Ebda. S. 96, Venus bezeichnet sich ihrem „geborenen Sohn“ gegenüber als „arme hilflose Witwe“: Eine Bezeichnung, die nur bezogen auf sie als Totenbraut Sinn hat. Denn nur die Frau eines Toten ist zugleich Braut und Witwe.
- 118 Vgl. Zeus besucht Kore als Schlange (= Drachen).
- 119 Apuleius, a. a. O., S. 93.
- 120 Apuleius, a. a. O., S. 76.
- 121 Vgl. Anm. 6.
- 122 Apuleius, a. a. O., S. 78.

- 123 Apuleius, a. a. O., S. 77.
- 124 Vgl. u. a. A. Hirt, Bilderbuch für Mythologie, Archäologie und Kunst, Berlin 1805, Tab. V,3.7.8. Und Tab. IX,5. Dazu Tab. XVI,3.
- 125 Apuleius, a. a. O., S. 79.
- 126 Vgl. Treusch-Dieter, a. a. O., „Raub“ als Euphemismus für Opferung.
- 127 Apuleius, a. a. O., S. 92.
- 128 Apuleius, a. a. O., S. 83.
- 129 Apuleius, a. a. O., S. 78; „des leidigen Neides tödliche Wunde“ scheint anonym. S. 92: daß der Pfeil, mit dem sich Psyche selbst verwundet, der Pfeil Cupidos ist, kann nur erschossen werden.
- 130 Ebda., vgl. Schwangerschaft, S. 86 ff.
- 131 Ebda. Angaben zum „wachsenden“ Bild des Geliebten: S. 82 f.; S. 86; S. 87. Angaben zum „wachsenden“ Bild des Drachens: S. 81; S. 84; S. 88; S. 90.
- 132 Apuleius, a. a. O., S. 91, kulminiert dieses „wachsende“ Doppelbild in einer Spaltung der Psyche: „Was sie am meisten ängstigt, ist: ein und derselbe Gegenstand ist ihr als Ungeheuer verhaßt und zu gleicher Zeit unaussprechlich teuer als Gemahl“.
- 133 Der in diesem Märchen angelegte historische Umschlag der antiken Religion von einer Racheordnung, die mit der Opferordnung untrennbar verbunden ist, in eine Liebesordnung auf der Basis, daß die Psyche das Verbrechen der alten Ordnung als Schuld auf sich nimmt, kann parallel dazu gesehen werden, daß das Christentum zur gleichen Zeit verkündet, Jesus, der „Menschensohn“, kaufe von allen Schulden (= den noch anstehenden Opfern der alten Ordnung der Gesetzesreligion) frei.
- 134 Apuleius, a. a. O., S. 76.
- 135 Apuleius, a. a. O., S. 78.
- 136 Exemplarisch formulierte Aischylos das mythische Recht der Erinys in den „Eumeniden“. Die Erinyen gehören zum Gefolge der Rachegöttin, soweit sie Rechtsgöttin ist: Nemesis-Dike. Sie sind Teil der Sanktionsgewalt der antiken Religion.
- 137 Vgl. A. Hirt, Über die Fabel, S. 5-8, Nr.1, 2, 8. Nr. 1: antike Gemme. Die typische Geste der Nemesis, Blick in den Busen durch Anheben des Gewandes mit Daumen und Zeigefinger, ist hier zum Blick in die Seele uminterpretiert dadurch, daß auf dem Saum des Gewandes der Falter (= die Psyche) sitzt. Nr. 2: Plastik, Villa Borghese. Psyche, die verzweifelt zum Gott hochblickt, deren Beinstellung jedoch das Knielaufscheema der Erinys andeutet. Nr. 8: Nemesis als Antithese zur Spes. Dazwischen Verbrennung der Psyche durch Eros.
- 138 Apuleius, a. a. O., S. 82.
- 139 Apuleius, a. a. O., S. 87.
- 140 Vgl. Ovid, Met. lib. 5, 552 f. Diese Angabe, daß die Gespielen der Kore identisch mit den Sirenen sind, ist in der Form des Geheimnisverrats präsentiert.
- 141 Apuleius, a. a. O., S. 86.
- 142 Vgl. Preller-Robert, Griech. Mythol. II, 536 ff. Nemesis gilt auch als Tochter von Zeus und Demeter, ist also der Kore gleichzusetzen.
- 143 Hirt, a. a. O., Nr. 1 (antike Gemme).

- 144 Vgl. auch das Nachlaufschema Demeter sucht Kore, sucht dabei aber als Aphrodite ebenso Adonis (= Aidoneus).
- 145 Apuleius, a. a. O., S. 90 ff.
- 146 Vgl. Anm. 92.
- 147 Apuleius, a. a. O., S. 83 u. S. 85.
- 148 Apuleius, a. a. O., S. 89.
- 149 Apuleius, a. a. O., S. 82.
- 150 Apuleius, a. a. O., S. 95. Vgl. Ovid, Met. lib 14, 87 f.: „... wo heiÙe schweflige Dämpfe sich breiten, die Klippen zugleich der Sirenen...“
- 151 Apuleius, a. a. O., S. 91.
- 152 Apuleius, a. a. O., S. 82.
- 153 Ebda.
- 154 Ebda.
- 155 Ebda., S. 82; 86; 87. Diesen mit dem „wachsenden“ Bild des Geliebten verbundenen Stellen geht jeweils die Bitte um die Schwestern und ihre Erfüllung von seiten des unsichtbaren Gottes voraus.
- 156 Ebda. S. 87 antizipiert Psyche das Bild des Gottes in der Form des Bildes der Schwestern, dem wiederum ihr Selbstbild immanent ist: „Da mir der Anblick deiner heiligen Person versagt ist, so laÙ mich wenigstens meine Schwestern sehen! LaÙ mich sie sehen, ich bitte dich bei diesen duftenden ... Locken, bei deinen ... den meinen so ähnlichen Wangen“ etc. Dieses Antizipieren des Gottes in der Form des Schwestern- bzw. des Selbstbildes, fällt zusammen damit, daÙ Psyche den möglichen Verzicht auf seinen Anblick ausspricht, denn: (es) „wird doch bald dies Kind mich dein Angesicht in dem seinigen erblicken lassen“.
- 157 Apuleius, a. a. O., S. 90.
- 158 Apuleius, a. a. O., S. 89.
- 159 Apuleius, a. a. O., S. 90. Vgl. das Verschlucken der schwangeren Metis durch Zeus.
- 160 Apuleius, a. a. O., S. 87.
- 161 Apuleius, a. a. O., S. 90.
- 162 Ebda.
- 163 Apuleius, a. a. O., S. 91.
- 164 Ebda.
- 165 Ebda.
- 166 Apuleius, a. a. O., S. 92.
- 167 Vgl. Offenbarung Joh. 12, 2.-4. Vers, die auch mit der Verfolgung Letos durch den Drachen Python oder der Isis durch Seth, zusammengebracht werden. Beide Göttinnen sind zur Zeit dieser Verfolgung schwanger. Die Schwestern selbst bringen den von ihnen angekündigten Drachen mit dem Ungeheuer zusammen, das Psyche als „Ehegenosse“ vom Orakel angekündigt wurde (S. 77). Ankündigt aber wurde Psyche das Ungeheuer vom Orakel des milesischen Apoll, also vom Orakel des Apoll bei Milet (S. 77). Während die Schwestern das pythische Orakel von Delphi geltend machen (S. 90). Interessant ist dieser „Widerspruch“

vor allem deshalb, weil er auf die altorientalische Herkunft der griech. Religion verweist; s. Anm. 4-6. Im Augenblick seiner Geburt, so die Sage, besiegt Apollon, der Sohn der Leto, den Drachen. (Variationen der Sage lassen ihn etwas älter sein.) Die gleiche Situation wiederholt sich, wenn Psyche den Gott „ans Licht“ der Lampe bringt und der Drache, das Schreckbild der Schwestern, im Dunkel verschwindet. Da Apollon über die gleichen Attribute wie Eros verfügt, über Bogen und Leier, kann „Amor und Psyche“ auch auf die Geburts-sage des Apollon zurückgeführt werden, mit der die Gründung des delphischen Orakels verbunden ist, und die in der Offenb. Joh. 12, 2-4 ihren Niederschlag findet. Die Parallelität zur Isis-Sage läßt wiederum den Schluß auf Demeter zu; vgl. Anm. 15. In der Demeter-Kore-Sage ist der verfolgende Drache niemand anderes als der Räuber Hades = Aidoneus-Adonis. Daß die verfolgte Kore nicht schwanger ist, hängt damit zusammen, daß im Homer-Hymnos auf Demeter das Geburtsmysterium aufs Äußerste reduziert und in ein Nährmysterium umgewandelt ist; vgl. Treusch-Dieter, a. a. O. Leto, der Geburtsgöttin des Apollon, kommt nicht nur die Position der Eilei-thyia, sondern auch die der Wölfin zu; s. dazu die Anm. 79. Zum Verhältnis Apollon-Eros vgl. Ovid, Met. lib. 1, 453-473; 540; 495; wird der Gott zur Flamme, vgl. den fakkeltragenden Eros.

- 168 Apuleius, a. a. O., S. 91.  
 169 Ebda.  
 170 Apuleius, a. a. O., S. 84 nennt Psyche ihren „unbekannten Gemahl“ den Schwestern gegenüber einen „jungen Jäger“; S. 88 nennt sie ihn einen „Kaufmann“.  
 171 Apuleius, a. a. O., S. 92.  
 172 Ebda.  
 173 Apuleius, a. a. O., S. 91.  
 174 Apuleius, a. a. O., S. 92.  
 175 Ebda.  
 176 Ebda.  
 177 Ebda.  
 178 Vgl. Treusch-Dieter, Kap. „Braut und Amme“, S. 207 ff.; Kap. „Schlange und Schwein“, S. 210; vgl. zu Feuer = Blut auch Platon, Timaios 80 d.  
 179 Apuleius, a. a. O., S. 92.  
 180 Ebda.  
 181 Ebda.  
 182 Apuleius, a. a. O., S. 81.  
 183 Apuleius, a. a. O., S. 92.  
 184 Apuleius, a. a. O., S. 93.  
 185 Apuleius, a. a. O., S. 92.  
 186 Ebda.  
 187 Apuleius, a. a. O., S. 93.  
 188 Ebda.  
 189 Ebda.

- 190 Ebda.
- 191 Apuleius, a. a. O., S. 75.
- 192 Vgl. P. Knight, Th. Wright, *Sexual Symbolism etc.* 1966, Plate I, 2.
- 193 Apuleius, a. a. O., S.92.
- 194 Ebda.
- 195 Apuleius, a. a. O., S. 93.
- 196 Ebda.
- 197 Apuleius, a. a. O., S. 92.
- 198 Ebda.
- 199 Ebda. Vgl. prinzipiell Anm. 101. Der zweite Teil der Geschichte steht, nach Psyche „Fall“, insgesamt im Zeichen der die Psyche verfolgenden und strafenden Venus S. 95 ff. An sich ist Psyche in der Position der Aphrodite, die den Geliebten sucht. Dabei läuft sie der Züchtigerin, seiner „Mutter“, in die „Arme“. Eine Umkehrung des Nachlaufschemas von der liebenden Mutter, Demeter, die ihre vom „Drachen“ (Aidoneus) geraubte Tochter sucht. Beide Nachlaufbewegungen gehören zusammen. Denn die liebende Mutter ist zugleich die züchtigende Mutter; der Geliebte ist zugleich der Drache.
- 200 Ebda. Indizien für Amor, der Psyche zum Heil führt: S. 103 Ameisen helfen Psyche in seinem Namen; S. 104 Schilfrohr hilft ihr in seinem Namen; S. 106 Amor als Adler hilft ihr selbst; S. 106 Amor als Turm berät sie für den Weg in den Tartaros.
- 201 Apuleius, a. a. O., S. 108 f., Psyche's Gang in den Tartaros.
- 202 Vgl. F. Lajard, *Recherches sur le culte du cyprès etc.* Pl. XIX, 2.
- 203 Apuleius, a. a. O., S. 93.
- 204 Ebda.
- 205 Apuleius, a. a. O., S. 102.
- 206 Vgl. Anm. 178.
- 207 Apuleius, a. a. O., S. 93.
- 208 Apuleius, a. a. O., S. 95.
- 209 Apuleius, a. a. O., S. 111.
- 210 Ebda.
- 211 Ebda.
- 212 Ebda.
- 213 Der Übersetzer August Rode merkt zur Bezeichnung „milesisches Märchen“ (S. 7) an: „Die milesischen Märchen oder Fabeln sind die Vorbilder unserer Novellen und Romane“. – Das Heiligtum bei Milet (Kleinasien) lag in Didyma. Nach Paus. VII, 2,4 war es älter, als das der Ephesischen Artemis. Dennoch wurde in Didyma, wo Zeus und Apollon zusammen verehrt wurden, im Zentrum diese Kultes des doppelten Gottes, die Artemis Pythia gefeiert. Vgl. Preller-Robert, *Gr. Myth.*, I, 283, 5 ff. Die gleiche Konstellation findet sich in Delphi: Apollon-Dionysos und die Pythia. Vgl. die Anspielung der Schwestern auf Delphi, S. 90 und die Anm. 167. Die gleiche Konstellation: doppelter Gott und Totenbraut als Eileithyia bestimmt aber auch das Märchen von Apuleius. Wobei

hier noch einmal auf die Orakel-Funktion der Lampe verwiesen sei, die L. Apuleius S. 29 f. ausspricht, und die in der Anm. 46 zitiert ist. In diesem Sinn wiederholt die zwischen Amor-Cupido situierte Psyche die Position der Pythia zwischen Zeus-Apollon (Didyma), oder zwischen Apollon-Dionysos (Delphi). - Nach Herodot VI,19 galt das Heiligtum in Didyma als das angesehenste und prächtigste Heiligtum des Apollonkults überhaupt. Seine Schätze waren sprichwörtlich. Es kann also ohne weiteres Vorbild der „Lustwohnung“ sein, in der Psyche „auch die Vorratsräume (besucht), die, bei der edelsten Bauart mit den allergrößten Schätzen ausgefüllt sind. Was hier sich nicht findet, ist nirgendwo in der Welt“ (S. 80). - Zur Macht- und Zeugungskonstruktion des doppelten Gottes und der zwischen ihm situierten Totenbraut als Eileithyia vgl. grundsätzlich G. Treusch-Dieter, a. a. O., Preller-Robert, Griech. Myth. I, 283, 5 ff. weist darauf hin, daß Schoenborn, Über das Wesen des Apollons, S. 49 ff., semitische Einflüsse für Didyma nachweisen will. Auch wenn der Ton dieses Zitats ahnen läßt, daß diese „Einflüsse“ in Frage gestellt werden, sei hier noch einmal auf die Anm. 3-6 verwiesen.

- 214 Vgl. Hirt, a. a. O., Nr. 14, S. 8 (Gemme).
- 215 Ebda. Nr. 13, S. 8 (Glasgemme).
- 216 Ebda., Nr. 8, S. 7 (Gemme; Motiv auch als Marmorrelief häufig).
- 217 Die Deutung dieser Geste auf „Mitleid“, die A. Hirt anwendet, halte ich für falsch.

Hans-Dieter Bahr

## Der Schrecken des Daseins und der Satz des Subjekts

„Unräumlich“, bezüglich welthafter Sinnlichkeit, erfährt sich jenes Innen der versteinerten Leiber, welches sich durch keine Auswendung dem Auge darbietet. Es ist das Innen, das immer schon durchschaut ist. Und doch, wie das Schaudern als ein Echo des Schreckens, so könnte man vielleicht das philosophische und kindliche Staunen, das unwissende Wissen über das Dasein des eigenen Ich, als ein Echo des Staunens, als einen schon fast vergessenen Schrecken beschreiben. Hier ist meine Frage, ob nicht gerade dieses Vergessen die stärkere Präsenz des Schreckens im ausbleibenden Denken an ihn meint. Scheint es nicht, daß das spielerische Fürsichsein, worin wir den asymmetrischen Verlauf des Blickwechsels korrigieren und in eine entsprechende, symmetrische Wahrheit bringen wollen, darin, daß Ich sich ergreifen will, dem schweigsamsten Schrecken begegnet? Man hat ihn den „Tod“ des Ich in diesem selbst genannt.

Ich werde versuchen, einige Strukturen dieser versuchten Übereinstimmung mit sich zu beschreiben. Ich meine, daß man Kant fälschlich in eine cartesianische Tradition zurückschrieb: das transzendente Subjekt ist nicht auf eine reflexive Identität mit sich zurückführbar, es endet vielmehr nicht nur in einem, sein mögliches Wissen von sich überschreitenden Begehren, sondern – in einem Satz. Der Satz des cogito indiziert ein zum Anwesen, zum Dasein Kommen, welches, im Unterschied zum Ge-setz, keine zurückgeholte Vergangenheitsform sein kann. In diesem Sinne ist der Satz des cogito ein Ursprung möglicher Diskurse, nicht aber ein besprochener Anfang. Man hat den Satz, als überraschen Sprung, der noch von keinem ausgebrochenen Zeitkontinuum apriori eingeholt ist, stets in der Nähe eines Schreckens gewährt. Der Versuch, sich Identität zu gewähren und zu verschaffen, verläuft daher als Mythos der Maske des Schreckens: als Gewalt einer Selbstbehauptung, welche sich ebenso aus dem Tod bestimmt. Diese Gewalt ist bereits Technik im Sinne einer „Teilhabe des Sterblichen an den Unsterblichen“, Strategie des Über-lebens in den gespenstischen Reichen zwischen sterblichem Leben und unsterblichem Tod.

Der Diskurs über das Ich ist lange Zeit noch ein „geographischer“, aber stets an der Grenze des Territoritalen, an den Ufern der Länder,

an den Gestaden des Jenseits. Aber welche Deterritorialisierungen mußten geschehen, damit der Satz vom Sprung hinüber zu einem Riß gegen Nichts wurde?

## 0.

Betrachten wird unser Wissen um das Subjekt, so fallen darin vor allem die metaphorischen Verweise auf eine „Architektonik“ auf – um mit Kant zu sprechen. Die Methoden, die Wege eines fortschreitenden Wissens an sich sind schon Konstruktion, und zwar sowohl als fundierender Tiefbau eines bestehenden und – im doppelten Sinne – vorläufigen Wissens, als auch in der Weise seines aufstrebenden Hochbaus. In beiden sind die Wege von vornherein auf eine mögliche Rückkehr angelegt, wodurch sich der urbane Umkreis zum Wohnen, zur Ansässigkeit schließt. Selbst die Reise, welche gewohnte Wege verläßt, bestimmt sich noch aus solcher Immanenz eines Beisichbleibens in der Veränderung.

Schopenhauer beschließt seine Gedanken zur Architektur mit der Anmerkung, das eigentliche Gegenstück zur Architektur sei die Wasserbaukunst. Deren Formen verweisen, anstatt auf eine präsenste Festigkeit ihrer selbst, auf stets abwesend bleibende, ursprüngliche Bewegungskräfte.

Wir können in der Frage nach der Geschichte des Subjekts aus dieser Architektonik des Hohen und Tiefen, der Linie und des Kreises, der Leitung und des Irrgangs, des Festen und des Flüssigen nicht einfach aussteigen. Aber versuchen will ich, den Austausch dieser Momente derart zu verdichten, daß sie gegenseitig ihre Positionen gefährden. Eine solche Gefährdung könnte vielleicht begreiflich machen, warum ich die „Gewißheit des Subjekts“ als eine Strategie der Abschreckung zu beschreiben versuche.

## 1. Der Gast

Die entscheidende Metapher eines solch gefährdeten Wissens ist kein Strukturelement der Wissenschaft geworden; sie ist auf eigenartige Weise mythisch: ich meine die „Welt als Herberge“, als ephemeren Aufenthalt, von dem aus David in einem Psalm singen konnte: „Gast bin ich auf Erden.“<sup>1</sup>

Es ist nicht leicht, diesen Satz aus seiner eschatologischen Einbettung zu befreien; von einer antizipierten Ankunft aus scheint dieses Gastsein unmittelbar nur wie ein noch unidentifiziertes Wissen seiner selbst, als irrendes, zielloses, doch ahnendes Wandern, ausgeliefert

den Zufällen. Doch all dieses sagen zu können, setzt eine Selbstge-  
wißheit des Subjekts schon voraus, und zwar in einem absoluten Sinn,  
dessen erste Offenbarung, – so ganz im Unterschied zu den griechi-  
schen Göttern, die nie über sich selbst redeten, – lautet: Ich bin, „Ich  
bin der Herr Dein Gott“. Diese antizipierte Identität läßt das  
Gastsein Davids nur wie eine provisorische Fremdheit erscheinen,  
zusammen mit dem Versprechen, von ihr gereinigt zu werden. Man  
hat Davids Satz gelesen als einen Vorgriff der Reise auf Heimat, als  
eine Geschichte der leidenden Seele in der Fremde, die auf paradoxe  
Weise eigentlich und authentisch werde: nämlich im antizipierten  
Rückblick auf ihre Gewesenheit als Gast. Zwischen dem Gast und  
dem vollendeten Ich steht der Tod.

Aber es könnte eine andere Lesart des Satzes geben, welche ohne  
eine grammatikalische Mißstimmung nicht zu hören ist: der Gast als  
Subjekt und das Ich-bin als eines seiner möglichen Prädikate. Im  
Ausdruck „der Gast selbst“, in der Frage nach seinem Wesen anstatt  
im antizipierten Rückblick auf seine Gewesenheit, kann seine Eigent-  
lichkeit nicht als Substanz-subiectum verstanden werden; sie ist ein  
vertauschtes Beisein, Begleiter, Gefährte, worin Identität und Unter-  
schied ebenso auseinanderströmen wie zusammenfließen.

Statt den Seelenstrom über den Tod hinaus, durch den sich das un-  
sterbliche Ich-bin-Ich vorwegnimmt, werde ich versuchen, den Rück-  
stau und die Wirbel zu beschreiben, welche aus der antizipierten An-  
nullierung des Gastseins entstehen:

Der Gast gehört weder einer Gemeinschaft an, noch bleibt er nur der  
Fremde oder der ausgeschlossene Andere; gleichwohl verweilt er bei  
beidem und begegnet sich in ihnen. Er ist weder der Ansässige noch  
der nur Durchreisende. Sein vorübergehender Aufenthalt ist kein  
bloßes Anhalten; es bewegt ihn vielmehr das Abweichen vom Weg.  
Er kann auch nicht einfach weitergehen, als wäre nichts geschehen.  
Bleibt er dagegen, so hört er auf, Gast zu sein. Der Gast ist also auch  
noch nicht der Freund, denn ebenso könnte er zum Feind oder Verrä-  
ter werden. – Man könnte nun meinen, er sei zumindest derjenige,  
der sich der Gunst oder Gewalt eines Herren und Gastgeber auslie-  
fere. Aber es ist umgekehrt: die Unterschiede zwischen Herr und  
Knecht, Freund und Feind, Einwohner und Fremder zerspalten zuerst  
diesen Zwillingeleib des Gastes – hospes – in Gastnehmer und Gast-  
geber. Abraham kennt diese Gefahr so genau, daß er nur in einer  
Vertauschung der binär sozialen Rollen die Möglichkeit sieht, Gast zu  
werden durch das Empfangen des Gastes. „Mein Herr“, ruft er einem  
der drei fremden Reiter zu, wodurch ihr wechselseitiges Entgegen-

kommen auftaucht, „habe ich Gnade gefunden vor Deinen Augen, so gehe doch nicht an Deinem Knechte vorüber.“<sup>42</sup>

Es gibt keine und kann keine Soziologie des Gastes geben. Eine Sprache, die sich in ihren unterscheidbaren Identifizierungen dem entgegensetzt, von dem sie sich zugleich nur abwendet: nämlich von den Vermischungen – eine solche Sprache kann über den Gast nur in endlosen Vertauschungen sozialer Rollen sprechen, die er streift und denen er doch nicht als subiectum zugrunde liegt. Wir können an dem Gast nur vorbeireden, und ich tat das eben in der Vertauschung, wonach er weder das eine noch das andere sei und doch sowohl das eine wie das andere. Ich nannte ihn einen, wenn auch unfamiliären Zwillingisleib. Denn er kann nicht als *eine* Person beschrieben werden. Auch können wir die verfehlende Bestimmung, es handele sich um das Verhältnis von mindestens zwei Personen, ebenfalls nur durch einen Austausch gefährden: nicht nimmt der eine, während der andere gibt; je einer tut beides zulassend zugleich. Im Gast tauscht sich der Singular mit dem Plural. Wir sind also noch weit davon entfernt, die Welt Gottes als eine gute, den eigenen Leib als eine schlechte Herberge der Seele zu betrachten. Rätselhaft ist uns noch die Geburt des Unterschieds zwischen Entzweiung und Vereinigung, in welchem der Zwillingisleib zum Doppelgänger auseinandergezerrt wird, sei es im Medium der Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch, sei es in dem der Verschiedenheit zwischen Leib und Seele. Die Vertauschungen zeichnen gleichsam eine letzte logische Spur, die den strudelnden Gewässern ihrer Unterwelt, den Hades-Flüssen, ebenso widersteht, wie von ihrem Sog verführt wird.

Das Vorbeireden an der Seele als Gast ist also nicht als ein jede Mitteilung abbrechender Gegenstand zum Entsprechenden zu verstehen. „An etwas vorbeireden“ meint, im Verfehlen sich streifen, Spuren bilden, Gast sein. Man kann nur in einer Begegnung an etwas oder aneinander vorbeireden; man trifft sich, begehrt sich, weil man sich nicht entspricht.

Wie verständlich wird dies an der Verzweiflung des Hiob, wenn er im größten Elend ausruft, er könne nun kein Mahl mehr mit Fremdlingen halten. Die Unmöglichkeit des Gastes ist, sich mit dem Zufallenden und Entgegenkommenden nicht mehr austauschen zu können, nicht mehr der andere Mensch, nicht mehr Engel oder Gott zu werden. Gastlosigkeit ist das Schicksal der Schicksalslosigkeit, der Tod, der die Seele zum Schatten macht.

Der Gast ist weder er selbst, als subiectum, noch Stellvertreter eines anderen. Als Botschafter ist er die Botschaft selbst, aber in dem Sinne, daß sowohl das Ich-bin wie der Andere Gast des Gastes sind.

Die versuchte Identifizierung des Gastes ist schon seine Vertreibung. Das klingt noch in einer Warnung des Chrysostomos nach: „Wir wollen niemals fragen: Wer bist Du? und: Woher kommst Du?“<sup>3</sup>

Und doch, im Unterschied zu dem halbnomadischen Volk der alten Hebräer, hatte das frühchristliche Abendland bereits an das griechische symbolon und die tessera der Römer angeknüpft, d. h. an einen Austausch der Gäste nur innerhalb einer vorgängig identifizierten Gemeinschaft. Der Ausschluß des Anderen als möglichen Gast, des Andersgläubigen, schließlich des Fremden, Unbekannten, des Ausländers durch die Methode der Identifizierung bildet nicht nur die Geschichte neuzeitlicher Staaten. Die Verabschiedung des Gastes dringt auch ins Innere der heimischen Territorien, entdeckt deren Untergründe, stellt jedes Individuum, aus dessen mehr oder weniger peinlichen Befragung das Bekannte gegen das Fremde, das Wissen gegen das Nichtwissen herausgeschieden wird. Und diese Scheidung formuliert sich doppelt: militärisch-rechtlich in der Ausdehnung des Begriffs der verdächtigen Person auf unterschiedlos jeden Einzelnen, was bekanntlich zur generellen Einführung der *carte d'identité* führt; wissenschaftlich in der wachsenden Vorherrschaft der Kritischen Methode seit Descartes, in der systematischen Verdächtigung aller Phänomene. Dieser Weg strukturiert zugleich die Vertauschungen um einen geregelten Austausch von „Gastgeschenken“. Die latente Feindseligkeit des Verdächtigens soll im fixierten Versprechen und in einem erzwingbaren Sichvertragen, d. h. im Vertrag versöhnt werden. Und ähnlich findet Anerkennung nur ein Wissen, das sich der öffentlichen Nachprüfbarkeit unterwirft.

Zwar bringen in diesem Sinne die Herbergen den Gast zum Verschwinden, nämlich im Tausch von Geld und Dienst. Daß sie dennoch der privilegierte Ort fortbestehenden Verdachts und der Vertauschung von Untertauchen und Überwachen bleibt, liegt an einer dadurch ermöglichten, faszinierenden Verschiebung: am Begegnungsraum der Gäste unter sich – diesem unendlich geliebten Thema der europäischen Literatur, zwischen Boccaccio und Rabelais, zwischen Shakespeare und Cervantes, Goldoni und Grimelshausen, Lessing und Büchner, Dostojewski, Kafka, Th. Mann und und und. Bekämpft wird diese Seelenvermengung zugleich seit Platons und Ciceros Verdikten, unendlich wiederholt von Erasmus von Rotterdam bis Siegfried Kracauer, verboten und kontrolliert zwischen den Konzilsbeschlüssen und den Gaststättengesetzen. Der Gast, vertrieben, aber nicht auszurotten, kehrt wieder und wird unheimlich. So wird der Tod und zugleich der Tod des Todes zur scheinbar letzten Gewißheit, daß man sich des David'schen „Gast bin ich“ entledigen kann. „Ich wandere aus diesem Leben fort“, so heißt es in einem vielzitierten Satz

Ciceros, „als wie aus einer Gast-Herberg, nicht aus eigenem Hauß. Denn die Natur hat uns eine Herberge gegeben, nicht darinnen zu wohnen, sondern nur auf kurtze Zeit uns aufzuhalten.“<sup>4</sup>

## 2. Der Ursprung des Todes

Soll man fragen, was derart Schreckhaftes den Gast begleitet, daß er so nachhaltig die Strategien der Identifizierung und Unterscheidung gegen sich herausforderte? Oder sollte man vielmehr annehmen, daß eben das Auftauchen dieser Strategien von einem Schrecken begleitet war, nämlich im Moment eines veränderten Wissens um den Tod? – Ich spreche nicht von der Todesangst; sie ist immer noch eine Weise des Bewußtseins, das eben darin von seiner Einheit weiß; sie ist aber vielleicht der Nachklang jenes Schreckens, aus welchem heraus, als Reiß, sich die Einheit des Bewußtseins gegen ihn, den abwesenden, reflektiert. Der Diskurs über die Seele taucht da auf, wo sie in einer Rückwendung sich selbst zu treffen meint. Von was wurde sie derart abgestoßen und reflektiert? Wie schwer diese Frage ex post geworden ist, hat wohl, wie wenige, Fichte gewußt. Das Streben, in welchem das Ich auf sich selbst reflektiert, nennt Fichte „den Grund alles Herausgehens aus sich selbst“.<sup>5</sup> Mag die Reflexion Tätigkeit des Ich sein, so bleibt ihm darin doch „fremdartig und zuwider“, daß eben diese Tätigkeit auf *sie selbst* „zurückgetrieben“ wird.<sup>6</sup> Aber daß Etwas, eine solche „Kraft“, außer ihm sei, ist doch nur ein Dasein für es selbst. Es ist dieser Zirkel, der uns, wie Fichte sagt, zu endlichen Wesen mache.<sup>7</sup> Wir könnten es schlechterdings nicht erklären, wohl aber als eine Kraft fühlen, daß das Ich, indem es sich über sich selbst hinaus getrieben, zugleich auf sich selbst zurückgetrieben werde. Und Fichte nennt dieses Kraftgefühl den „Ursprung vom Tode zum Leben.“<sup>8</sup>

Wir bemerken die Ambiguität: der Ursprung des Todes zeigt sich dort, wo die Seele für sich, wo sie, in einem unendlichen Kreis, sich absolut präsent sein will. Ist für eine gleichsam subjektlose Sprache zwar der Tod die stets abwesende Grenze des Ich, durch deren Anstoß es sich zugleich erst reflektiert und Bewußtsein wird; so ist andererseits in der Sprache dieses Selbstbewußtseins der Tod schlechthin Nichts, weil nichts ist, was nicht für es ist, selbst noch sein eigenes Verlöschen. – Wäre es denkbar, daß diese reflexive Nichtung des Todes, dieser Ursprung, in welchem die Seele unsterblich wird, derart von einem Schrecken begleitet war, daß man die Glückseligkeiten verewigen mußte, um ihn zu übertönen?

Eliade berichtet von ethnologischen Untersuchungen über die südamerikanischen Guarani-Indianer, die sich „dapédja“, Völker der Pilger und Reisenden, nennen<sup>9</sup>. Ihre Wanderungen, von denen erstmals

1515 berichtet wurde und die sie erst vor wenigen Jahren definitiv aufgaben, galten der Suche nach dem Land-ohne-Übel. Ihrem Mythos zufolge unterliegen Menschen und Erde einer wiederkehrenden Ermüdung und Erschöpfung, welche schließlich in einem katastrophalen Zusammenbruch enden. Die zyklische Zerstörung, das Verzehren der Welt durch Feuer oder Flut ist nicht die strafende Auswirkung einer Dekadenz, sondern in sich schon die Erneuerung der Kräfte. — Allerdings verschiebt sich der Mythos dann unter der Brutalität der spanischen Eroberungen und unter der Begegnung mit dem Christentum. War das Wandern der Guarani zur Insel der Seligen schon der Weg zur Vereinigung mit den Göttern und großen Ahnen, so verstärkt sich nun das Motiv einer Flucht vor der Katastrophe. Die Versprechungen der Insel beginnen sich stärker gegen das Elend abzusetzen. Allerdings verweisen die Wanderungen immer noch auf einen vom Christentum verschiedenen Horizont: gelangt der Wanderer an das zu überquerende Meer, zieht sich das Wasser — ähnlich wie das Rote Meer vor den flüchtenden Israelis — auseinander und bildet eine Passage. Oder man kann auch ein Seil benützen, um sich auf die Insel hinüberzuschwingen. Auf der Insel angekommen, geht das Leben weiter, aber ohne Elend und Krankheiten, ohne Altern und Ungerechtigkeiten, ohne Zwänge, ohne Tod. Die Insel ist zwar schwierig zu erreichen, aber sie liegt in dieser Welt. Das Gewässer markiert eine Schwelle, keine Grenze, nur einen verfließenden oder überfliegenden Unterschied. Nichts stirbt, kein Leib muß als toter zurückgelassen werden. Der Tod ist nicht negiert, um eigentlich Ich zu werden; er ist nur umgangen. Die Guarani betonen das auch dadurch, daß sie meinten, zwar gelangten auch die Seelen der zuvor Verstorbenen auf die Insel, aber sie ließen sich dort nicht nieder, sondern zögen irgendwohin weiter.

Eliade erwähnt nun zwei Ereignisse im 20. Jahrhundert, die letztlich seiner eigenen Auslegung des Mythos entgegenstehen:

Ein brasilianischer Ethnologe, Curt Nimuendaju, stieß 1912 bei Sao Paulo auf einen Stamm der Guarani, der auf der Suche nach der Insel an der Küste halt gemacht hatte.<sup>10</sup> Weder hatte das Meer sich geteilt, noch war das große Seil zu finden. So tanzte der Stamm schon seit Tagen, um seine Leiber leichter zu machen, damit sie so zum Himmel fliegen könnten. Sie lehnten auch europäische Kleidung und Nahrung ab, weil sie den Körper zu schwer machten.

Vor wenigen Jahren nun erreichte ein anderer Stamm die Küste. Er tanzte nicht mehr. Vielmehr veränderten sie, angesichts des Meeres, plötzlich den Mythos ihres Lebens, gaben den Glauben auf, die Insel der irdischen Glückseligkeit liege auf der anderen Seite des Meeres.

Sie versetzten dieses Land in den Zenit und meinten nun, daß sie nicht *vor dem Tode* erreicht werden könne.<sup>11</sup> Inzwischen gaben auch jene Guarani-Stämme ihre Wanderungen auf, welche die Küste nicht erreicht hatten. „Heute kann man das Paradies nur noch ‚im Geiste‘ erreichen, *nach dem Tod*.“<sup>12</sup>

Was Eliade in seiner eschatologischen Deutung nicht beachtet, ist der Einbruch der Katastrophe, der Ermüdung und Erschöpfung der Kräfte. Und an der Bruchstelle taucht der neue Tod auf in der Zerspaltung des schwer gewordenen Leibes in Körper und Seele. Und es beginnt die ewige Drehung um das Vor und Nach des Todes, in welcher die geographische Utopie zur eschatologischen Zeit wird, die wir heute mit allen Techniken, auch jener gattungshafter Selbstvernichtung, zu beschleunigen versuchen. Noch zwar zeigt sich die Unsterblichkeit der Seele in der Entgegensetzung zum sterblichen Leib geographisch: das Meer wird zur unüberquerbaren Trennung; sie tanzten zunächst noch, im Vertrauen an den Äther; sie versetzten die Insel aus dem Horizont in die Vertikale; schließlich aber ist es nur noch der Fluß der Rede, der die Seele hinübergeleitet, wobei als Tribut der sterbende Leib als bloße Materie zurückgelassen wird. In solchem Abschied stirbt die zwillingshafte Vertauschung von Leib und Seele, und noch einmal geht das „Gast-bin-ich“ zugrunde an ihrem identifizierten Unterschied.

Zunächst jedoch möchte ich diese Geschichte der Guarani vor dem Charakter des Beispiels, im Sinne der Illustration einer allgemeinen Aussage, retten. Eliade selbst verweist überhaupt nur in einer Klammer darauf, daß die Sprache der Guarani keinen Unterschied von Vergangenheit und Zukunft kenne und ebenso keine für sich seiende Zeitlichkeit. Die Auflösung ihrer Insel, die über sie hereinbrechende, katastrophale Dekadenz liegt darin, daß ihr Mythos von unserer eschatologischen Sprache zersprengt und überflutet wird. An ihm vorbeirend, haben wir den Mythos der Guarani bereits übersetzt, und zwar über den Tod oder den Riß zwischen Leib und Seele hinübersetzt.

Scheint die Geschichte der Guarani so ein abend- und morgenländisches Ereignis zu wiederholen, so zeigt sich doch auch, daß Fragmente und Abstößungen der Regeln ihres sterbenden Mythos in die Regeln unseres Denkens hinüberspielen, ihnen beispiele. Begreifen wir das Mögliche nicht nur technisch als noch unzureichenden Grund einer Wirklichkeit, als bloßen Impetus einer Realisierung, sondern als Horizont, ohne welchen kein Gegenstand sich gäbe oder uns, als die Aufnehmenden und Öffnenden, zufiele – dann ist eine vielleicht gastliche Begegnung mit den Guarani möglich. Aber schwer wird es bleiben, die Wiederholung unserer Geschichte gerade als eine Mög-

lichkeit zu lesen, daß in ihr nicht dasselbe wiederholt wird. Denken wir etwa an Kants Beweise der Unbeweisbarkeit einer existierenden, einfachen Substanz, der numerisch-personalen Identität und Unsterblichkeit der Seele: sollte dem Glauben sein Recht gegen das erfahrene Wissen verschafft werden, so ist doch gerade dadurch die mythische *Überzeugtheit* bereits ausgelöscht. Denn nun wird das Können, das so oder so nicht glauben Können zur Basis. Die fast fünfhundertjährigen Wanderungen der Guarani, die wir wissen, lagen aber nicht im Feld einer praktischen Disposition. Am Ende gaben sie nicht einfach einen Glauben auf, um einen anderen zu wählen, der ihrer neuen Lebensweise angemessener wäre. Vielmehr ist es möglich, daß eben dieses Ende die tiefsinnige Beweiskraft und Überzeugung „ihres Mythos“ darstellt. Möglich wäre daher, daß vielmehr wir den Mythos der Guarani wiederholen – nicht als denselben, sondern als den zwillingshaft anderen, nämlich in der Erschöpfung der reflexiven Identifizierung unserer Selbst. Ich hoffe, daß ich im folgenden diese Frage offen lassen kann.

### 3. Die Entfliegende

Der Ursprung des Todes entfächert im Diskurs über die Seele eine seltsame Struktur oder vielmehr eine unendliche textuelle Verschiebung in den Fragen, was sie für sich sei und wie sie im Leib einwohne.

Bei Homer herrscht noch ganz die Figur des Gastes: wenn er von der Psyche des Patroklos, wie sie dem schlafenden Achill erscheint, sagt, sie gleiche ganz ihm selbst, dem Patroklos; so ist darin mitgemeint, daß die Seele zwar dem verstorbenen Krieger ähnele, aber eben *er selbst* nicht mehr sei. Ebenso oft jedoch kehrt Homer den Ausdruck um: er selbst, der tödlich Getroffene ist es, der dem Hades zueilt, und doch ist dieses Selbst nur der Schatten, etwa jenes trauernde Verschiedensein des Achill, den Odysseus im Hades trifft. Wirklich ganz er selbst war Achill nur als der lebendige Kämpfer, als Sterblicher, um den abwesend Geburt und Tod kreisten. Aber dieses Selbst ist gastlich, nicht identische, einfache Subjektivität. Im Traum bin ich derselbe und doch nicht derselbe, nämlich nicht das „Ich denke“, daß alle meine Vorstellungen muß begleiten können. Erst im Erwachen wird das Ich des Traumes mein eigen. In ihm kann ich außer mir, bei mir weilen, so wie Patroklos außer sich, nämlich im Traum des Achill weilte.

Im Moment nun, da der Tod dieses gastliche Selbst entzweit, stirbt das zum Einen gewordene als Körper, wird zum Fremden schlechthin. Aber das andere Eine, die entfliegende Seele, ist noch nicht das Un-

sterbliche. Gewaltig ist der Unterschied zwischen dem, zu den selig Unsterblichen erhobenen Herakles und seinem Schatten, den Odysseus im Hades trifft. Selbst der ewige Ruhm des Achill ist nur der irdische Schatten einer wirklichen Unsterblichkeit. – Nicht also, wie die Philosophen später sagen werden, streift ein an sich Unsterbliches im Tode nur das andere Selbst als körperliche Hülle ab. Verfällt der gastliche Zwilling dem schwarzen Verhängnis, nehmen Seele und Leib voneinander Abschied, so verscheiden beide ins Unwirkliche, das eine im modus des Verfalls, das andere im modus des Entfliegens. Das Leichte entsteht aus dem Sog des Schweren. Aber dieses Verscheiden der Zwillinge so, daß eines als Leichtes entfliegt, ist für Homer noch keine Prozedur einer Reinigung. Die entfliegende Seele zeigt in sich einen grausigen Hang zur Schwere, zum Blut. Die Schattenseelen müssen das Blut der Lebenden trinken, wenn sie diese erkennen sollen. Dieses Erkennen, wie noch in den Vampirmythen nachklingt, geschieht nur als wechselseitige Anähnung, durch ein schauriges Bleichwerden der Lebenden. Es ist, als treibe darin eine Sehnsucht zurück zum verschiedenen Zwilling, und doch gerät die Anähnung nur zum unheimlichen Doppelgängertum.

Die Lokalisierung eines Totenreiches läßt nun, gerade im Versuch einer psycho-geographischen Grenzziehung, jenes seltsame Niemandsland auftauchen, in welchem die Untoten und Unlebendigen hausen, das unbestimmte Reich der Geister, die Zwischenwelt, aus welcher die Totenseelen, zumeist in der Gestalt von Vögeln, gegen das große Vergessen rebellieren. Aber das Verschiedene scheint nur für sich, nur dadurch Subjekt werden zu können, daß es auf den Tod der Lebenden geht. Hegel ist vermutlich der erste, der an diese Vorgeschichte des entstehenden Selbstbewußtseins erinnert: sich selbst gleich werden „durch das Ausschließen alles anderen aus sich“, das ist jene Begierde, die als „Tun des anderen“ auf den „Tod des anderen“ geht.<sup>13</sup> Aber im Rückblick des Selbstbewußtseins erscheinen die un-  
toten Geister nur noch als Gespenster.

Von den Totenvögeln, den Harpyien und Sirenen bis zu den Vampiren und Geistern führt zugleich ein Weg zu den unendlichen Kämpfen der Philosophien gegen den „Aberglauben“ dieser Zwischenwelten. Und dieser Kampf wird auf dreifache Weise geführt: zum einen als Aufklärung über deren Nichtexistenz, zum anderen als Prozeß einer Reinigung der Seele, und zwar von deren Vogeldasein zur Feinheit des Ätherischen und des Hauchs, bis zum rein sich spiegelnden Wissen seiner selbst, wie lange dieses auch noch getrübt blieb durch die moralischen Ideen und der Gewalt ihrer Durchsetzung.

Zum dritten bestand dieser Kampf darin, daß man das Heil und Unheil der Dämonen einer entwertenden Frivolität auslieferte: die todbringende Sirene wird zur nur verführerischen, wie auch die Reigen tanzenden Nymphen; Eros degeneriert bis hin zur Niedlichkeit der kinderlockigen Engel und Putten der römisch-christlichen Welt. Nicht minder als die Anstrengungen eines Platon und Aristoteles wirkten sich die Metamorphosen Ovids oder das Märchen von Psyche und Eros des Apuleius aus. Der Mythos soll zur Fabel werden.

Heute scheint die *psyché*, welches Wort im griechischen „Schmetterling“ bezeichnet, sich in die Geschichte dieser Frivolisierungen nur einzureihen. Und doch ist vielleicht gerade der Schmetterling zur letzten, großen bestimmenden Figur der Psychologie geworden, wenn auch nicht ohne weitere Reinigungen. Wir sehen heute das Flatterhafte, das unstete Wesen, die überströmende, aber vergängliche Pracht der Gestalten und Farben schon in der Weise einer kleinen, kraftlos gewordenen Symbolik, abgelöst nicht nur von den altägyptischen und später orphischen Mythen metamorphischer Wiedergeburt, abgelöst vom Unterschied der Tag- und Nachtfalter. Vielmehr ist selbst das einst populäre Wissen darüber geschmolzen, daß der Schmetterling der „Aussaugende“, *papilio*, ist, das Wesen, welches nur von Flüssigkeiten lebt. Noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts finden wir die Vorstellung, Schmetterlinge seien auch Erscheinungsweisen von Hexen, die vor allem Milch stahlen. – Denken wir an die Unzahl antiker Darstellungen der Geburten oder des Todes als ein Einfliegen oder Davonfliegen von Schmetterlingen in oder aus einem menschlichen Leib<sup>15</sup>, so sind diese Bilder nur die trügerisch ruhig gewordenen Oberflächen mythischer Textualitäten und wogender Mischungen, gegen welche Beunruhigungen das philosophische Denken antrat, oft genug bleich werdend in der doppelgängerischen Anänelung ihrer Erkenntnisse, die den Riß zwischen Leib und Seele in letzterer fortsetzten, nämlich in den Aufspaltungen der vegetabilischen und animalischen Seelen, der begehrlischen und vernünftigen Seelen, bis hin zur reinen Denkbarekeit eines übersinnlichen, unsterblichen, prädikatslosen Etwas, das in seiner Unaussprechlichkeit als Subjekt qua Bedingung möglicher Objekte schon das Schicksal der *dei otiosi* zu erleiden beginnt: ihr Verschwinden – längst fern des dramatischen, schrecklichen Abschieds – ist begleitet durch unser Vergessen. Welche Anstrengung benötigen wir heute, gegen das kraftlos gewordene Thema „Seele“ überhaupt noch andenken zu können. Heute über die Seele reden, erinnert an die festlichen Bemühungen mancher Städte, mit einem Feuerwerk zu enden. Kometenhaft zeichnen sich da Spuren in einen schwarzen Raum, als wollten sie den fixen Charakter einer alltäg-

lichen Bestirnung versprühen. Aber anders als ihre chinesischen und selbst barocken Vorfahren, fällt ihre Verlöschung zurück in die schon dauerbrennenden, erstarrenden Feuerwerke der Neonreklamen und Stadtbeleuchtungen, in deren Nachtleben nicht einmal ein Hauch eines aussaugenden Frevels fällt. Die Reinigungen sind abgeschlossen, das Fliegende entfliegen.

#### 4. Das Reine und das Absurde

Die Metamorphose der Seele ist doppelt: nicht nur geht sie durch die Elemente – Erde, Luft, Feuer/Licht – hindurch zur rein sich wissen- den, spiegelnden Idee; sie streift in diesem Durchgang ihre Vermischung mit diesen Medien ab. Der Abschied vom Leib ist zugleich jener von der erdigen Verwesung, und der Totenvogel stellt nur die Passage diese Abschieds dar. Doch mag sich die Seele auch zum Hauch und Lichtreflex reinigen, so werden wir doch auf das Seltsame abendländischen Denkens zwischen Thales und Husserl stoßen, daß sie ihre Bindung an das Wasser nie verlor. Ihre Reinheit lebt vom gastlichen Fluß der Vermengungen, saugt an ihm und findet an den Gewässern ihre endgültige Grenze, in welche sie zugleich eingetaucht, von ihnen unterspült, durchströmt, angeschwemmt und fortgeflutet ist. – Aber kehren wir zunächst zur Erde zurück, zu welchem der sterbende Leib werden wird, welcher so – im Rückblick vom annullierten Tod aus – zum Gefängnis der Seele werden sollte.

Aber auch hier gilt es eine Metapher vor ihrer düsteren Verallgemeinerung zu retten. Es war Sokrates, der so sprach am Tage vor seiner Hinrichtung, als ihm das athenische Gefängnis, die Totenzelle, zum Gehäuse seines Leibes wurde. Als später Echekrates den Phaidon fragt, wer in den letzten Stunden denn zugegen war, endete dessen Aufzählung mit dem Satz: „Platon aber, glaube ich, war krank“<sup>16</sup>, und Platon, der dies schreibt, korrigiert die Vermutung nicht. Vielleicht sollten wir diese Krankheit der Trauer Platons, welche ihn hinderte, vom sterbenden Sokrates Abschied zu nehmen, nicht mehr nur mit der ihr folgenden Geschichte einer Verneinung des Lebens und des Leibes identifizieren.

Soll die Unterscheidung der Seele nicht nur ihr Scheiden vom Leibe sein, sondern darin ihre Läuterung und Reinigung werden, so taucht dabei weit mehr als ein Dualismus auf. Man könnte vielleicht sogar sagen, daß die Zweiheit, trotz ihres logischen Vorrangs, selber nur sekundär ist. Auf seltsame Weise kehrt der zwillingshafte Austausch des Gastes zurück.

Wir wissen seit den Anfängen philosophischen Denkens, daß die identifizierte Wahrheit im modus einer *Rückkehr* beschrieben wird, welche zugleich ihre Spuren verlöscht. So lauten die berühmten Sätze des Sokrates über die Seele bei Platon: „Wenn sie aber *durch* sich selbst betrachtet, *wendet* sie sich nach jener Seite hin, zu dem Reinen, Ewigen, Unsterblichen und sich stets Gleichbleibenden, und als diesem verwandt, weil sie dann immer bei ihm, und wenn sie für sich *allein* ist und es ihr vergönnt wird, und dann ruht sie von ihrem Irren und bleibt sich in bezug auf jene ewigen Ideen immer gleich, weil sie sich eben mit der gleichen beschäftigt? Und eben dieser Zustand heißt doch Vernunftkenntnis?“<sup>17</sup> Nicht solange wir leben, erst wenn wir tot sind, ist nach Sokrates die reine Selbsterkenntnis der Seele erreichbar<sup>18</sup>. – Wir treffen also auf eine seltsame Struktur: ist der Ort reiner Erkenntnis und Wahrheit die Unterwelt, so wirft doch diese ihre Schatten zurück in die Welt der Sterblichen, deren abwesende Wahrheit das Begehren nach ihr auslöst. Sokrates kehrt den Homer'schen Mythos um. Aber diese Wende hat seltsam verdoppelnde Folgen:

Der Tod ist nicht einfach eine Entscheidung oder Weggabelung, an welcher Leib und Seele sich trennen. Er wird vielmehr zu einer Art Schwelle oder Filter, welcher durchaus Elemente der Leiblichkeit passieren läßt, nämlich in der Form des Begehrens. Sofern diese Begehren den vermengenden Begierden entstammen, werden sie auch nach dem Tode, in der Unterwelt, voller Unruhe und Getriebensein weiterhausen, als antizipierte Sehnsüchte zurück nach der vergangenen sinnlichen Leiblichkeit. Die Begierden sind unsterblich, d. h. unfähig zu sterben. Die Liebe zum reinen Wissen seiner selbst wird somit zum Begehren des Todes des Begehrens: zum einen im Sinne einer Ausstreichung des Begehrens, das zum anderen jedoch selbst begehrt ist. Die Reinheit des Wissens nach dem Tode, das nur sich weiß, stirbt zum einen im Kreis eines Unwissens, zum anderen, da es nichts anderes mehr als es selbst ist, werden kann, ist es unsterblich, ein seliges In-sich-Kreisen, und eben darin weilt es bei den Göttern. Erst von hier aus läßt sich sagen, daß das Begehren nach dem Anderen und somit das Leben gestorben ist. Insofern als die Unterwelt ihre Schatten, d. h. ihre abwesende Gewesenheit in die Welt wirft, wird das Vergangene zur begehrten Zukunft, diese zur begehrten Vergangenheit. Die geschoßartige, fließende Ausspannung zwischen Geburt und Tod schließt sich zum Kreis.

Aristoteles reinigt nun von vornherein das Begehren, indem er einzig den geistigen Teil der Seele für unsterblich erklärt, und zwar als Form einer Substanz, „die durch sich selbst zu leben vermag“.<sup>19</sup> Dieses aristotelische „durch“ ist nicht mehr medial, nicht mehr Filter oder

Wende einer Metamorphose. „Unsterblichkeit“ ist nichts, was sich erst durch den Tod herstellt. – Eben dadurch stellt sich eine paradoxe Nähe zu Demokrit her; er negierte die Unsterblichkeit, vor allem wohl im Kampf gegen eine Platonische Schule, soweit sie mit ihren Ansichten auf ein jenseitiges Sich-Besser-oder-Schlechter-Stehen Furcht verbreitete. Demokrits Äußerung, der Tod ginge uns nichts an, denn wo er sei, seien wir nicht, wo wir, sei er nicht, führt die Annullierung des Todes bei Aristoteles zuende: es gibt keine Schwelle, kein Werden zwischen dem Nichts des Todes und dem Sein des Ich-bin. Die Unberührbarkeit beider ist Ursprung. Die Verneinung der Unsterblichkeit führt also nicht zur Sterblichkeit zurück.

Elementarer demnach, worauf Heidegger verweist, als der selbst nichtig gewordene Unterschied von Sein und Nichts ist ein gemeinsamer Grund, von dem aus beide gedacht werden: die Reinheit ihrer Unbestimmtheit, das Authentische ihres absoluten Fürsichseins, ihre bedingungslose Eigentlichkeit. – Ich möchte nicht aufrechnen, ob nicht doch in Heideggers Denken, wie Adorno meint, eine nur wertende Affirmation der Eigentlichkeit zur Geltung komme; selbst der weit vorsichtiger denkende Derrida ist wohl nicht frei von dieser Ansicht. Es geht vielmehr darum, Heideggers Frage zurückzugewinnen, wie denn die abendländische Metaphysik des Eigentlichen Ereignis werden könnte, warum dieses Ereignis vor allem im Abwesenden geschieht, in der Entrückung vom Namengebenden, im Unterschied zum Mythos: Es rauschen die Wasser am Fels / und Wetter im Wald und bei den Namen derselben / Tönt auf uns alter Zeit Vergangengöttliches wieder (Hölderlin, Germanien).

Fällt so in der stimmlosen Authentizität der Gegensatz von Sein und Nichts zusammen, so doch in der Weise, seine Spuren gegen das Unreine, Uneigentliche, gegen die grausamen, schönen, grotesken Vermischungen der Gäste. Es ist, wie Bachtin sagen könnte, eine „karnevalistische“ Vermischung des Sterblichen mit dem Unsterblichen, des Todes mit dem Ich-bin, das Gast ist. Das derart Absurde, nicht der annullierte Tod, ist der Widerpart des logos und ewigen Seins. Dabei ist zu beachten, daß sich zwar das logische Argument dualistisch in einen klaren Unterschied zum Absurden setzen kann, letzteres jedoch eben diese Grenzziehung nicht respektiert und sich durchaus auch mit den logischen Bestimmungen vermengt, und somit ist das Absurde eben nicht in der Klasse der Irrationalitäten festzuhalten. Vermengend über sie hinausgreifend, wird es auf die Logik mit-samt ihren Dualismen nicht verzichten. Und auf welche andere Weise könnte ich rechtfertigen, über die Seele zu sprechen, deren Erscheinen ich nur als Geschichte ihres Diskurses kenne. Die Analytik der Seele verweist nur auf die unreine Animalität – im Sinne vermengter

Tier- und reiner Seelenhaftigkeit – indem sie alles daran setzt, diesen Verweis zu verwischen. Aber ich will zunächst den Aufstau betrachten, der dadurch entstand.

## 5. Die schwarzen Gewässer der Seele

Noch im Redefluß über die Seele und ihre fließende Zeitlichkeit verharret der Verweis unendlich bei den Gewässern der Meere, der Ströme, ihrer Ursprünge, ihres Verfließens. Mit dem Gewässer bietet sich gleichsam an, das Vermischende und Ineinanderfließende selbst noch rein und transparent vorzustellen, durch alle Staus, Gefälle und Strudel hindurch. Die Philosophie, die den Atem der Animalität, diesen ätherischen Flug überwinden wollte, verneint in der Form reiner Reflexion vor allem den Schatten; denn er ist jenes Derivat, das in sich auf das Eigentliche des Lichts verweist. Aber man überwand dieses letzte materielle Element nur durch die Beugung und Rückkehr, worin das Bild, das Imaginäre, zum reinen wird, zum Spiegelbild, Aber Grund auch des letzten Mediums ist das Flutende des Lichts, und zwar hier in der bestimmten Gestalt der Rückkehr, des Kreisens, des scheinbar geglätteten Wirbels.

Mit einem gewissen Spott bemerkt Roger Caillois irgendwo über die Psychoanalyse, ihr Verfahren ähnele einem, der mit einer Lampe in der Hand ins Dunkle aufbreche, um die Nacht zu suchen. – Aber dieser Satz ist klüger als sein Spott. Erinnert er nicht an das „große Loch“, wie Musil die Seele nennt?<sup>20</sup> Sie zeigt sich vergleichbar dem Fingerring Clarisses, als eine Art schwarze Abwendung nach innen: während wir kreisend um sie herumreden oder sie zu füllen versuchen, gähnt uns da ein abwesendes, ein schweigendes Zentrum ohne Mittelpunkt an. Ähnlich legt uns Wittgensteins Analyse der Sprachverwendung nahe, die Seele als jenes Abgewendete zu begreifen, das auf den Diskurs einen Sog ausübt, aber von ihm stets, wenn auch unter Umständen sehr präzise verfehlt wird. So scheint die Seele „eigentlich“ zu sein nur in der Abwendung von den Gesten, die auf sie verweisen, ein Niemandsland, das zugleich jedoch ohne die verfehlenden Einschlüsse auch nicht abwendend auftauchte. Was zwingt aber die Kritiker Freuds anzunehmen, er habe eine Ontologie der Seele konstruieren wollen und ihre angeblich „wahre“ Struktur zu identifizieren versucht. Sprechen sie nicht vielmehr selbst sehr ähnlich wie Freud von der Rückkehr, die zur Wiederkehr wird, von ringhaften Einschlüssen?

Dieser Ring, der in der Wendung gegen sich eine Differenz zeigt, die zugleich verlöscht wird, ist nun nicht nur eine metallische Mitteilung, sondern selbst im Fluß. Man denke an die vier Ringe bildenden Ha-

desflüsse, wie Sokrates, am Tage seines Todes, in seinem schönen Märchen von der Erde erzählt. Wohl tauchen sie auch irdisch auf, aber der Ort ihrer sich schließenden Wahrheit ist die Unterwelt. Und dort ist die Wassermasse, etwa des Tartaros, ohne Grund und Boden: „Daher schwebt und wogt sie immer auf und ab, und die Luft und der Windhauch um sie her tun dasselbe.“<sup>21</sup> Die Ringe sind so zugleich ein saugender wie sich aufwerfender Strudel, welcher sich in jedem Moment des Flusses wiederholt. Noch der Hegel'sche Begriff des „Kreises aus Kreisen“ ließe sich leichter, denn als sich aufschraubende Spirale, als ein aus Strudeln sich bildender Weltenstrudel fassen, der Welten wie Unter- und Überwelten durchwaltet. Die „flüssige Natur“, wie Hegel es in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ nennt, bleibt seltsam zwillingshaft in seiner Bewertung.<sup>22</sup> Da wird ebenso die „kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache“ gegen die Ekstase und gärende Begeisterung ausgespielt<sup>23</sup>, und doch fällt wenig später der berühmte Satz: „Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist.“<sup>24</sup>

Dennoch scheint es, als ob sich, seit Heraklit, die Philosophie wohler fühlte bei den kleinen, beruhigenden Ausschnitten des Flusses. Denn nur in der kleinen Sektion kann das Auf- und Abwogende in eine durch das Ufer und Flußbett bestimmte Gerichtetheit des Fließens überführt werden, sei es als „Strom des erfahrenden Lebens“<sup>25</sup> und seiner „immanenten Zeitform“<sup>26</sup>, wie Husserl schreibt, sei es als Strom und Intention unbewußter Wünsche, wie Freud es nennt.

Erst wo eine Intention vorherrscht, drängt sich die Frage nach Quellen und Ursprüngen auf. Sie sollen eine entscheidende Unterbrechung in die anfangslosen Wirbel setzen, welche doch selbst nur eine Ursprengung der Ringe darstellt. Am prägnantesten spricht Leibniz diesen Schöpfungsgedanken aus: Im Unterschied zu allem Werden, zu den Wechseln und Veränderungen, zum Anschwellenden und Wachstum oder Schrumpfenden und Vergehenden – im Unterschied zu all diesen gerichteten Formen kann ihre eigene *Schöpfung* aus dem Nichts- dieser Figur des Meeres nur als Ursprung gedacht werden: „Man kann demnach sagen, daß die Monaden nur mit einem Schlag („tout d'un coup“, wie es im französischen Original heißt: A. v. m.) entstehen oder vergehen können, d. h. sie können nur durch Schöpfung entstehen und nur durch Vernichtung vergehen.“<sup>27</sup> Leibniz wußte natürlich, daß der Ursprung weder nur als kurzer Zeitmoment, noch als bloß aufbrechendes, offenbares Gestein verstanden werden kann, welches in solchem Fall wiederum auf den vorgängig unterirdischen Fluß verweisen würde. Aber eben in diesen Grenzwerten zum Nichts verweist der Ursprung zurück auf die grundlosen Strudel des Tartaros, denen nun zwar ein göttliches

subiectum unterlegt wird, welches aber, wie Schelling später bemerkt, die Wirbel der Wahrheit wiederholt. Denn vor der Schöpfung schwebte der Geist über dem Wasser.

Die Paradoxien eines entspringenden Flusses kehren als Strudel überall da wieder, wo die Seele sich als reines Vernunftsubjekt reflektieren will. Indem das Ich gerade zum ungetrübten Wasser-Spiegel der Seele werden soll, bildet es, in der versuchten Rückwendung zu sich, einen grundlosen Sog und Wirbel, strudelnde Ringe, welche die Intentionalität des Flusses zugleich sprengen und, im Rückfluß und Aufstau, in der Höhlung nach Innen, ebenso betonen. Aber immer schon wird dieser unterbrechende Wirbel, der sich nur im Ausschnitt als gerichtetes Dahinfließen zeigt und nur an der beruhigten Oberfläche als Spiegel, aufgestaut und fortgeschwemmt.

Descartes war sich darüber wohl klarer als mancher kritischer Cartesianer, die seinen *deus ex machina* als letzte Begründung des *cogito* sum ablehnten. Denn nach Descartes bildet die zu sich zurückkehrende Reflexion des Ich Gewißheit nur im Ausschnitt einer Oberfläche, die von einem sich entziehenden Untergrund – der sokratischen Unterwelt der Wahrheit – ebenso getragen wie fortgespült wird. Die rein sich wissende Seele bleibt das schlechthin Eingetauchte, noch in ihren sich aufwölbenden Staus – eingetaucht, wo nicht mehr plumb in den Körper, in das Luftige, Lichtige oder Nächtliche, so doch immer in eine fließende Zeitlichkeit. „Ich bin, ich existiere, das ist gewiß. Wie lange aber? Nun, solange ich denke.“ „Denn vielleicht könnte es sogar geschehen, daß ich, wenn ich ganz aufhörte zu denken, alsbald auch aufhörte zu sein.“<sup>28</sup> Die begleitende Gewißheit braucht einen Gott, der nicht, wie das *genium malignum*, zu betrügen fähig ist, einen Gott, der – anders als die griechischen Götter – von sich selbst zu reden beginnt: „*Ich bin*“. Nur so kann das cartesische Ich gegen jedes Fürsichsein tödlich verschleudernder Unterweltstrudel der noch unoffenbaren Wahrheiten, gegen das Aufstauen und Anschwemmen, gegen das Unterspültwerden und Fortfließen, gegen das Auswerfen und Eingesaugtwerden bestehen. Nicht nur Ich selbst sondern dieses als Absolute muß sich hüten, „daß ich nicht etwa unvorsichtigerweise etwas anderes für mich selbst ansehe.“<sup>29</sup> Descartes Rückkehr zu Anselm von Canterburys Gottesbeweis ist weit mehr psychologisch denn ontologisch. Es geht nicht, wie noch Kant mißverstand, um die evidente Existenz, sondern um das Begehren selbst. Denn bereits Anselm argumentiert mit dem Verweis darauf, unsere Vorstellung des Vollkommenen sei selbst unvollkommen. Das Begehren ist jene Wirklichkeit, die mehr ist als das Größte im Verstande Denkbare.<sup>30</sup> So meint auch Descartes, eine begehrende Seele könne nicht die Quelle und Ursache ihres eigenen Strebens nach der vollkommenen

Erfüllung in sich haben. Der Gott ist hier die Möglichkeit verschwimmender und somit überschwemmter Vorstellungen, Möglichkeit vollkommener Zusammenflüsse, das Meer, zu dessen jenseitiger Insel der Tod Passage und Trennung ist. – Man versteht gut, daß die Sorbonne mit unfehlbarem Instinkt einen solchen Gottesbeweis ablehnte. Seltsam bleibt, daß Foucault und Derrida hier einen Gegensatz auszutragen meinten, wo nur im Strudel der Gewässer auf das Gastliche sich zurücknehmender Scheidungen verwiesen wird. Auch wenn das cogito sich als Stau einer Woge über das unterirdische Fluten erhebt, bleibt es Gewässer, scheidend, reinigend, vermischend.

## 6. Alter ego

Dieses Scheiden zu bestimmten Gebilden und ihr Zusammenfließen zu anderen geschieht durch das Wasser und in der Unzahl seiner Formen, vom Tropfen zur Brandung, von seinen spiegelnden Oberflächen zu den hinunterziehenden Sogs, von den heilenden Thermen bis zu den Eismeerern, vom Getränk der Lebewesen und der Kraft der Maschinen bis zu den stehenden Teichen und giftigen Gewässern. Ich erinnere an den wohl größten „Phänomenologen“ des Wassers: Andrej Tarkowski.

Es sind Spuren, die sich selbst verlöschen. Ihnen galt auch jene schöne Beruhigung, das Erschrecken Goethes und Nietzsches, da sie den verschwimmenden Spuren nachschauten, welche die Schiffe ins Mittelmeer zogen<sup>31</sup>. Das ging tiefer als jede metaphysische oder psychologische Vorstellung der Seele als eines ewigen oder lebenslänglichen *Gedächtnisses*. Und doch stand alles abendländische Denken an dieser gedächtnislosen Tiefe – vielleicht aber noch nicht wieder mit jenem großartigen Stammeln eines Thales.

Man fuhr inzwischen fort, aus dem Wasser alle erdig-materiellen Elemente herauszuzondern, bis uns nur noch das „Feuer“ seiner Bewegungen, die Reflexe seiner Lichter, schließlich die Flut seiner Zeiten und Diskurse zurückblieben.

Diesem Gewoge der Zeiten unterworfen, sucht sich doch das Vertraute ihm, als Fremdesten, zu entwinden: das Ich bin gegen das Selbst des Anderen, das Ich nie sein werde und ohne das Ich nicht bin.

Wir sahen: an den Küsten alter, unüberschreitbarer Gewässer schied sich der animalische Leib in Körper und Seele, zerlegte sich in bloße Zweiheit und Doppelgängertum und kehrte doch stets als Gast, unheimlich geworden, zu seinen verlassenem und zerlegten Orten zurück. So kehrte auch die Scheidung zurück, die Trennung der Seele in Trieb oder Begehren und Subjekt reiner Erkenntnis. Aber das „Ich

bin Ich“ des letzteren Moments blieb nicht bei diesem gastlichen Begegnen stehen, wenn auch die Dialektik, die von der Einheit in dieser Differenz sprach, noch eine Erinnerung an den Gast mit aussprach und zugleich eben durch das Postulat einer „letzten Gewißheit der Identität“ in aller Schärfe die große Ungewißheit, das unbedingt Andere eines fremd bleibenden Todes, absonderte. So spricht Husserl in den „Cartesianischen Meditationen“ nur noch von einem „Durchstreichen“; der Tod des Ich kommt nicht mehr vor und drängt sich doch als das Andere seiner auf.

Husserl beginnt seinen Diskurs mit der Aussage einer „*Ichspaltung*“, worin sich zwar „über dem naiv interessierten Ich das phänomenologische als uninteressierter Zuschauer etabliere“; doch vollzieht sich diese Spaltung noch im Vertrauen auf jene Gewässer der Zeit, worin seine Einheit, das „strömende Erleben“, bewahrt bleibt. Es erinnert mich an jene bekannten Sätze Nietzsches: „Auf dem Wege des Cartesianus kommt man nicht zu etwas absolut Gewissem, sondern nur zu einem Faktum eines sehr starken Glaubens“<sup>33</sup>. Doch selbst jene Wahrheit vorausgesetzt, wonach es ein „strömendes Bewußtseinsleben sei, in dem das identische Ich lebe“<sup>34</sup>, bringt die Aussage im „Eigentlichsten“ der spaltenden und doch gefügt bleibenden Ich-Spiegelung das Fremdeste zur Geltung. Sicher ist das Beisichbleibende einer gespaltenen Identität mit sich auch für Husserl nicht Substanz als fester Grund, der eine Rückkehr jederzeit verlässlich mache. Es ist, wie das Reden vom „Zuschauer“ vermerkt, durchaus ein in sich zurückkehrender, pathetischer Aufschub „während des strömenden Erlebens“<sup>35</sup>, das es selbst sei und doch das reflektierende Selbst zu unterspülen droht und verschlingenden Wirbeln preisgeben kann. Nur als „eingetauchtes“ kann das Bewußtsein des Ich „auftauchen“ in „Form des auf-sich-selbst-zurückbezogen-seins“<sup>36</sup>. Im Umschwung der Identifizierung tritt das Ich-Bewußtsein als „allwaltende, passiv verlaufende Synthesis“ der „Form des kontinuierlichen inneren Zeitbewußtseins“ gegenüber<sup>37</sup>, welches seinerseits das Unterscheiden von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft als fließende Zeit unterspült. Insofern ist „Identifizierung“ nicht bloß Zusammenfall des Ununterschiedenen, sondern schon etwas, über das Identische hinaus Gemeintes<sup>38</sup>. Bezogen auf den Gedanken einer Zeitlichkeit als unumkehrbares Fließen sagt „Identität“ aus, daß ich immer wieder zurückkommen kann<sup>39</sup>, doch befahre ich dabei nicht den Fluß gegen seine Strömungsrichtung. Weil die Zeitlichkeit dieses Zurückkehrens in einer weiterfließenden Zeit geschehe und doch zugleich nicht in diese integrierbar wird, meinte man, von einer „Zeitlosigkeit“ des sich wieder-holenden oder zu sich zurück-kehrenden Ich sprechen zu können. Ich werde noch zeigen, auf welche Weise Kant die Evidenz

dieser „Unsterblichkeit“ schon vor Nietzsche zum Einbruch brachte. – Husserl kommt hier nicht weiter darauf zu sprechen, gleitet vielmehr rasch zur Möglichkeit einer „transzendentalen Genesis“, um diese tiefe Fremdheit eines Hinausseins über das identische Ich als dessen mögliche Eigenheit zurückzugewinnen. Alle Fremderfahrung setzt, nach Husserl, bereits eine primordiale Vertrautheit des Ich mit sich voraus, die es ständig im „Bin“ ausspreche. So thematisiert er das alter des ego erst angesichts der Erscheinung des anderen Menschen, der ich assoziativ die eigene Subjekterfahrung zuwerfe: „Der Andere ist die Spiegelung meiner selbst.“<sup>40</sup> Erst wenn mir klar wird, „daß ich, der ich bin, eines anderen bewußt werden kann, das ich nicht bin, eines mir Fremden“, taucht gleichsam verschwindend jener alte Hades als Untergrund meiner primordialen Welt auf, im Wissen, „daß nicht alle mir eigenen Bewußtseinsweisen in den Kreis derjenigen gehören, die Modi meines Selbstbewußtseins sind“<sup>41</sup>. Diese Art der Reflexion, welche „mitgegenwärtig macht“, „was als Appräsentiertes nie wirklich zur Präsenz kommen kann“<sup>42</sup>, verweist auf den Ursprung des Ich als das „originaliter Unzugängliche des Anderen“<sup>43</sup>. Es „konstituiert sich appräsentativ in meiner Monade eine andere“<sup>44</sup>. – Daß ich nicht das Ich des Anderen sein kann und doch vom anderen annehme, er sei auf dieselbe Weise für sich wie ich für mich – eben diese Spannung erfordere die Genesis einer Erfahrung des Fremden, worin ich es mir vertraut mache oder an-eigne. Ich verstehe mich in dem Anderen, der aber nicht ein „Duplikat meiner“ ist, sondern so, „als wenn ich dorthin ginge“<sup>45</sup>.

Aber schon Husserls Vergleich verweist zurück auf jene anfängliche alternitas des ego, die als fließender Strom des Erlebens, gerade weil sie identifizierend, die *meine*, primordial, sein kann, von einer reflexiv uneinholbaren anderen Zeitlichkeit unterspült bleibt: „Wie sich in meiner Gegenwart meine Vergangenheit konstituiert, so in meinem ego das fremde“<sup>46</sup>. Das „alter“ ist als Fremdes für Husserl immer schon von einem scheinbar elementar Heimischen geschieden. Das „gastliche Ich“ dagegen spürt die Fremdheit des Eigensten, das Eigene der Fremdheit: Warum bin ich Ich? Kann die Bewußtheit, als die ich anwesend bin, je *meine* sein? Was simuliert hier eine Aneignung, spricht von „meiner“ Vergangenheit, in die ich doch nie zurückkehren, von „meiner“ Vorstellung des alter ego, in das ich mich doch nie versetzen kann?

Das mag wiederum nur die Frage nach einer Genesis, nach einer „Schöpfung“, nach einer wässrigen Herkunft und Geburt meiner sein und doch so wieder auf die gedächtnislosen Tiefen der Wasser verweisen. Aber es ist auch die Frage, die eine weitere Antwort *erzwang*,

um zur Vorstellung eines reinen, absolut für sich seienden Subjekts zu gelangen.

So gut wie Leibniz oder Husserl wußte auch Hegel, daß Gesellschaft nicht in der Einheit ihrer Selbstbewußtseine besteht, sondern nur kommunikative Assoziation des appräsentierten Präsenten ist. Die Entfremdung aber ist von zwei Tendenzen gezerrt: vom Begehren nach ihrer Aufhebung, worin sie nicht annulliert, sondern nur unbedeutender wird im Aufstieg zu höheren Werten, und: vom Begehren, sie zugunsten einer nur gewaltsam intendierbaren Gesellschaft als reiner, nichtfremder Einheit ihrer Selbstbewußtseine zu vernichten. Diese Begierde des Selbstbewußtseins geht, wie Hegel sagt, auf den *Tod des Anderen*, nicht, wie hegelianische Sozialisten meinen, auf eine Gleichheit und Solidarität mit ihm. Aber dieser Kampf auf Leben und Tod findet auch seine historischen, „kleinlichen“ Kompromisse im Überleben herrischer Knechte und knechtischer Herren und im unglücklichen Bewußtsein beider, ihrem ewigen Leiden an der unüberwundenen Fremdheit – nicht nur des Anderen dort, sondern ebenso des Anderen meiner selbst. – Aber Husserls Denken kehrt auch hier nur zu Hegel zurück, indem er beschreibt, wie das fremde Ich eben als dieses fremde reflektiert, mein „eigen“ wird. Mit dieser letzten, reinen Spiegelung des Fürsichseins meint man, endgültig aus den Gewässern der Zeiten aufzutauchen.

Aber stellt sich dieses *faktische*, unfremde, unumgängliche Ich, das man noch voraussetzt, wo man nach seinem Grund oder Ungrund fragt – stellt es sich so nicht als eine erschreckende Wiederkehr des Versteinernt-Statuarischen her, das den Wettern und Zeiten und dem Begehren des Anderen in mir widerstehe und zwar gerade deshalb, weil es sich von jeder materiellen Spur des Gesteins selbst reinigte? Nicht, daß das Faktum des Ich nur Kristall eines Wissens wäre; so zeigt es sich vielmehr als körpervergessene Spiegelung, die sich selbst spiegelt, wie eine flutende Lichtskulptur.

Und doch sind auch diese Aussagen noch nicht an den Ort des „Satzes“ gelangt.

## 7. „Affizierung“

Die anfängliche Versteinerung gegen einen matriarchalischen, medusenhaften Grund erfuhr eine Zersetzung, die bisher jedoch noch auf ein ebenso tragendes wie verschlingendes Gewässer verweisen konnte. In der spiegelnden Abspaltung des Ich von einem matriarchalisch gebliebenen „Strom des Erlebens“ taucht erst der neuzeitliche Freiheitsbegriff auf: der Satz weg von jeder Herkunft, Motivierung,

Zukunft – in die Möglichkeit, sich selbst den Satz als Gesetz zu geben. Ursprung, statt auf die Quellen und Mündungen zu verweisen, vollzieht sich nun als Sprengung, in welcher sich die Ströme der Zeiten nicht nur bis zu einem neuen *nunc stans* unüberholbarer Geschwindigkeiten beschleunigen, sondern überschlagen. Zeit wird Über-raschung. Ich möchte das an zwei Argumenten Kants vorzeichnen. Das erste betrifft seine Redewendung von einer „Affizierung der Sinne“.

Anbetracht der Auseinandersetzungen um den Status des „Dings an sich“ will ich hier nur daran erinnern, daß kantisch dieser Ausdruck weder „Kategorie“ noch „Vernunftbegriff“, sondern eine Reflexionsbestimmung meint, durch welche sinnliche Erscheinungen als Begriffe von Objekten reflektiert werden. In dem Sinne sprechen wir von Erscheinungen, die solche von *Etwas* seien, oder davon, daß den Empfindungen *etwas* korrespondiere. Daher könnte die Frage nicht sein, auf welche Weise ein Ding auf unsere Sinne wirke. Die Kausalität bezieht gegebene Sinneseindrücke auf bestimmte Weise aufeinander, nicht aber als Vorstellungen auf Dinge.

Für Kant war ja die Zurückweisung einer Verdoppelung der Seienden in „Erscheinungen“ und „Dinge“ derart fundamental, daß ihm kaum ganz entgangen wäre, was man ihm als Inkonsequenz zuschrieb, wenn er von einer „Affizierung der Sinne“ spricht. Nehmen wir an, daß es hierbei nicht um eine Erfahrung geht: was widerfuhr dieser Redewendung? Was ist gemeint, wenn es nicht um Ursachen gehen kann, welche die Sinne zu Empfindungen bewegten?

Insofern Kant die Sinnlichkeit, neben dem Verstand, als „gleichursprüngliches Erkenntnisvermögen“<sup>47</sup> bezeichnet, muß die „Affizierung der Sinne“ nicht nur vor aller reflexiven Differenz von „Innen“ und „Außen“ oder überhaupt vor einer von Subjekt und Objekt liegen, und Kant drückt dies durch das „Befremdliche“ aus, wonach wir selbst uns nur als Erscheinungen gegeben seien. Die Affizierung müßte auch vor allen Formen der Anschauung liegen. Darin liegt das Paradox oder die scheinbare Lehrwidrigkeit, die sich nur lösen würde, wenn „Affizierung der Sinne“ als ein „Apriori“ aller möglichen Aprioris verstehbar würde.

Obleich ein solches „Apriori“ die Möglichkeit von Erfahrung beschreibe, könnte es doch nicht mehr als Form gekennzeichnet werden. Es betrifft ein Abreißen der Erscheinungen von der Möglichkeit ihrer Abwesenheit, ihres Ausbleibens. Anschauen und Denken breiten bereits die Spuren solchen Absprungs aus, oder vielmehr stellen ihnen „apriorische Fallen“, in welche das derart Zufallende geraten soll. Aber der Augenblick des Zufalls, in welchem die Leibniz'sche Frage,

warum „ist“ nicht vielmehr Nichts, gleichsam geschieht, verlöscht im Geschehen dieses Aprioris der apriorischen Formen die Spur selbst. Nicht nur das Denken und Anschauen der Erscheinungen, das Zugefallene *ist schon anwesend*, ehe wir ihm die Gesetze unserer Erfahrung vorschreiben. Das Ding an sich meint solche apriorische Anwesenheit vor jeder daseienden Präsenz, die nicht im Verhältnis einer „Bewirkung“ der Sinne beschrieben werden kann, weil es die Anwesenheit auch der Sinnlichkeit selbst meint.

Wir haben nur einen mittelbaren Hinweis darauf, warum Kant den Ausdruck „Affizieren“ verwendet: da, wo er in seiner „Anthropologie“ von den Affekten spricht. Generell bemerkt er den Modus der Geschwindigkeit, durch welche das ganze Gemüt außer Fassung gerät: „Affekt ist *Überraschung* durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüts (*animus sui compos*) aufgehoben wird. Er ist also *übereilt*, d. h. er wächst *geschwinde* zu einem Gefühl, der die *Überlegung unmöglich* macht (ist unbesonnen).“<sup>48</sup> – Hier spricht der Text zugleich mehr aus als nur der empirisch psychologische Diskurs. Das Geschwinde ist nicht nur, was die Besonnenheit in einen Schwindel reißt. Es geht um bildlose Zeitmodi einer „Über-Geschwindigkeit“: der Affekt ist der Sprung des Anwesenden zum Schon-Dasein, ehe es sich als Hier und Jetzt einer Empfindung oder eines Gefühls zu fassen sucht. Seine Zeitlichkeit liegt vor aller Ausdehnung und Anschauung. Er ist der prägnanteste und doch spurenloseste Verweis auf ein Apriori jeden Bewußtseins, auch des Bewußtseins meiner selbst. Man könnte umgekehrt sagen, daß er, der Affekt, am Ursprung jeder möglichen Erfahrung steht. Wo er dagegen sich schon als ausbrechender Zorn oder Jubel oder „Liebe auf den ersten Blick“ etc. gestaltet, mag zwar die Überlegung ihres Sinns, die Besonnenheit, noch fehlen, aber die Fassung des Gemüts kehrt schon zurück. Im Augenblick des Affekts zerspringt jeder Sinn gerade darin, daß die Welt der Erscheinungen, der wir selbst angehören, überhaupt über-rasch anwesend ist und uns „angeblickt“ hat, ehe wir sie erblicken. Von hier aus wird der Ausdruck „Bedingung“ (der Möglichkeit von Erfahrung) in einem tieferen Sinne zugänglich: als unzugängliches und doch vorausgesetztes Apriori möglicher Erscheinungen. – Die Nähe Kants zu dieser Überlegung drückt sich gleichsam in der Beschreibung der empirischen Daten als Schockmomente aus: bauen erst die Sinnlichkeit, die Formen der Anschauung, die Einbildungs- und Urteilkraft eine Welt der Erfahrung auf, so ist das anfänglich welthafte Dasein nur noch wie ein *Geschoß* beschreibbar, das allen Sinn zersprengt und doch zugleich derart trifft, daß einzig dieses die möglichen empirischen Inhalte liefert. Die Überraschung verweist auf eine Zeitlichkeit, die nicht aus dem Zeitpunkt oder Jetzt aneinanderreihend zum Nachein-

andersein übergeht, sondern im Sprung schon da ist, ehe die Form der Anschauung sie aufzufangen in der Lage ist. Die Affektion der Sinne ist Ursprung des Daseins aus der Abwesenheit.

Diese Bestimmung des Affekts am Ursprung des Bewußtseins, auch unserer selbst, wird von Kant als *Schrecken* gekennzeichnet. Er macht ihn zur Basis aller Affekte, allerdings bereits gesehen durch die psychische Reaktion auf jene Geschosse, welche die Sinne affizieren, die Furcht: „Der Schreck ist plötzlich erregte Furcht, welche das Gemüt außer Fassung bringt.“<sup>49</sup> Verstehen wir das gefühlsmäßige Bewußtsein der Furcht bereits als eine Antwort, die Fassung zurückzugewinnen, dann läßt sich auch sagen, der Schrecken ist jene Affizierung, welche das Bewußtsein überhaupt erst zur Fassung veranlaßt: dem erschreckenden Aufblitzen des Daseins als überraschen Zufalls wird „Vorstellung“ als „Vor-Gestell“ entgegengesetzt, als die Fallen des sinnlichen und denkenden Aprioris, welche nicht ohne die Geschosse des anblickenden Daseins zufließen und in Gang kämen. Die apriorischen Abschreckungen zeigen sich in ihrem Dasein selbst wie ein Schrecken: das „Subjekt“ ist schon vor seiner Herkunft anwesend, und insofern kommt seine Herkunft stets erst in einem Schrecken auf es zu. Die Vorstellung aber ist der Versuch jener Wiederholungen eines es selbst zersprengenden Daseins, welche das Daseiende als präsent (geschenkt-gegebenes wie gegenwärtiges) zur Verfügung stellen soll. Die Vorstellung des Schreckens als fassungsloses Gemüt spricht aus, daß eben sie im Erschrecken zerspringt und doch nur so zu ihrem Dasein kommt. Aber inwiefern wäre so der Schrecken als das Er-eignen beschrieben, welches auch das Subjekt in seiner Eigenheit als Ich erst „affiziere“?

## 8. Der grammatische Tod des Subjekts oder: Les yeux Des'cartes d'identité

Läßt sich nicht bereits vermuten, daß der „cartesianischen“ Gewißheit des cogito ein Riß eigen ist, von einem Schrecken begleitet, der unaufholbare Spuren zeichnete? Wenn, wie Nietzsche sagt, das „Subjekt“ nichts Gegebenes ist, sondern etwas „Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes“, so kann man nicht mehr nach jenem „Subjekt“ fragen, welches sich derart erdichtete. Wie ließe sich aber ein Hinzu-Erdichten und Dahinterstecken denken, welches subjektlos geschieht? – Die Antwort Kants ist jener Nietzsches sehr ähnlich, vielleicht aber um eine wichtige Nuance reicher, abgründiger.

Der Ausdruck „Erscheinen“ meint bereits ein reines Spiegeln, worin die „Körperlichkeit“ des Gespiegelten ebenso wie die es Spiegelnden in die Nacht des ansichbleibenden Dings weggestellt ist, um das Er-

scheinende selbst als Existierendes vorzustellen. Wir sahen, daß bereits das Sinnesorgan, sofern es den Stoff möglicher Erkenntnis liefert, in der Funktion eines Spiegels vorgestellt war. Enthält das Bild nur noch den Schatten einer abgewendeten Empfindung als Stimmung, so der Begriff nur mehr als Schema eines Bildes. Die Spiegelung wird also dargestellt als eine Art der Abwendung jener ursprünglich schreckenden Wucht des Daseins.

Nur, wie käme eine Vorstellungskraft überhaupt je zu ihrer Selbstreflexion, beschriebe man sie durch die alte schräge Anordnung der Spiegel, durch welche Perseus den Schrecken der Medusa wegstellte? – Vielleicht ließen sich die Kategorien als solche Spiegelanordnungen vorstellen, Spiegel, die den Schein ausdehnen und verbreiten oder zum Punkt konzentrieren; Vergrößerungs-, Verkleinerungs-, Hohl- und Zerrspiegel, mit Filtern und inneren Hin- und Rückwürfen, die als speicherndes Gedächtnis fungierten, Umleitungen, reversible und irreversible Verlängerungen oder Verkürzungen, Streuungen oder Bündelungen, lineare oder zyklische oder holographische Bahnen etc. Zumindest läßt die reine Vorstellung mit ihren Wegstellungen keine ontologische Differenz mehr von Tiefe = Innen und Oberfläche = Außen zu. In einer reflektierenden Vorstellung ist alles Erscheinende außen oder auswendig. Man könnte nun sagen, daß dieses Spiegelkabinett mit seinen Bildkompositionsmaschinen nie selbst zur Vorstellung gelange, wenn es nicht zugleich von einem anders angeordneten Spiegel insgesamt „begleitet“ wäre. Stellt man sich das Spiegelkabinett in vertikalen Flächen vor, so müßte eine alle Reflexe synthetisierende Reflexion als ein über diesen horizontal angeordneter „einfacher“ Spiegel vorgestellt werden, worin sich alle vertikalen Spiegelungen horizontal spiegelten. Gespiegelt würden auf diese Weise nicht mehr irgendwelche Bilder, sondern nur noch die Anordnungsweisen derjenigen Spiegel, welche jene reflektieren. Die Möglichkeiten des gegenständlichen Sinns werden somit als mögliche logische Ordnungen gespiegelt. Deren Einheit wiederum wäre nur durch einen zweiten horizontalen Spiegel darzustellen, der nunmehr allerdings zum ersten parallel angeordnet wäre, so daß diese Ordnungen sich unendlich in sich selbst zurückwürfen.

Kant ist sich nun darüber im klaren, daß letztere unendliche Spiegelung sich nicht durch eine weitere Spiegelung als Einheit des Bewußtseins überhaupt reflektieren kann. Aber eben dieses Wissen, daß das Selbstbewußtsein nicht Resultat einer reflexiven Identifizierung sein kann, läßt unübersteigbare Schwierigkeiten auftauchen:

Wenn Kant die Konjunktion, als Akt der „Selbsttätigkeit“ des Subjekts, die „Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannig-

faltigen“<sup>51</sup> nennt, so in der Weise eines Rückschlusses aus der analytischen Tätigkeit des Verstandes: „Denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können.“<sup>52</sup> Dagegen setzt die Identifizierung, wie Kant anmerkt, eine vorgängige Analytik voraus. Die ursprüngliche Apperzeption ist also noch keine sich als bewußt begreifen könnende Operation des Verstandes. Wird die Konjunktion der Vorstellungskraft im „Ich denke“ benannt, so soll das nicht besagen, daß sich die spontane Selbsttätigkeit hier in einer reflexiven Wendung selbst zum Gegenstand einer Vorstellung mache, etwa als das Einfache jener synthetischen Einheit. Das „Ich denke“ ist nicht Vorstellung von Etwas, sondern „einfache“, d. h. weiter nicht analysierbare Vorstellung. Es geht um die mögliche Zuordnung aller Vorstellungen zum vorstellenden Subjekt. Ich muß sie als meine benennen können, „denn sonst würde ich ein so vielfarbiges Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin.“<sup>53</sup> – Dennoch will Kant vermeiden, daß dieses „Muß ... können“ zu einer naiv ontologischen Voraussetzung wird, in welcher das Ich zu einem letzten substanzialisierten Grund wird. Die einfache Vorstellung „Ich denke“ ist ihm daher nur ein möglicher Begleiter aller meiner Vorstellungen. „Notwendig“ – tautologisch gesagt – ist dieser Akt, in welchem die Konjunktionen als meine Tätigkeit beschrieben wird, eben nur im Akt dieser Zuordnung, der ich präsent sein muß. Ontologisch betrachtet könnte ich also durchaus ein „so vielfarbiges verschiedenes Selbst“ zwar nicht haben, aber sein, und tatsächlich, worauf ich zurückkomme, spielt Kant in einem großartigen Sprachspiel diese Möglichkeit gegen jene einer identischen Substanz des Ich durch. Aber es sind Möglichkeiten, die keine Entscheidungen mehr zulassen, eben weil sie das Ich in ein Es verkehren müssen, dem so erst irgendwelche Eigenschaften zugeordnet werden können.

Als einfache Vorstellung verweist demnach das Urteil „Ich denke“ auf einen Akt spontaner Selbsttätigkeit, der als Präsentierender präsentiert werden soll. Als Voraussetzung einer Präsenz meiner im Vorstellen bleibt dieser Akt durch das Vorstellen unaufholbar; er verlöscht gerade die Spur, die er als Tätigkeit, als Konjunktion, zieht. Das begleitende Ich ist ihr gegenüber als Aufschub zu verstehen, der aber in der darin vorgestellten Suspension des Verbindens bezüglich des Verbindens selbst „zu spät“ kommt, gleichsam einen Zeitstau darstellt. Kant drückt das in einer Redewendung aus, die verleiten könnte, die Konjunktion doch noch wie einen ontologischen Produktionsgrund des „Ich denke“ vorzustellen, wenn er schreibt, die ursprüngliche Apperzeption sei „dasjenige Selbstbewußtsein, das, indem

es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alles andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.“<sup>54</sup> – Seine Descartes-Kritik belehrt uns jedoch anders: Es kann nicht mehr um jene alte Rückwendung gehen, in welcher das Subjekt, im Rückblick-Vorblick auf sich selbst, sich seiner Existenz versichert: „Das Ich denke ist ..., ein empirischer Satz, und enthält den Satz, ich existiere, in sich. Ich kann aber nicht sagen: alles, was denkt, existiert; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu notwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze, Ich denke, als gefolgert angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt (weil sonst der Obersatz: alles was denkt, existiert, vorausgehen müßte), sondern ist mit ihm identisch.“<sup>55</sup>

Indem Kant die Paralogismen aufdeckt, welche hinter Aussagen derauf, das Subjekt sei einfache Substanz, numerische Identität, unvergänglich etc. stecken, nähert er das Problem des Subjekts dem der Sprache: es geht um das Sagbare oder Unsagbare, nicht um ein Seiendes im Sinn des Gegebenen. Sofern das Präsentierende sich seiner eigenen seiend-gegebenen Präsenz versichern will, springt es gleichsam von sich weg. Die Konjunktion ist jene Weise von Anwesenheit, die, im Versuch sie zum gespiegelten, reflexiven Dasein zu bringen, von diesem abspringt in ein Wegsein. Die ganze Bewegung ist aber nur noch als die eines prä-subjektiven Begehrens zu beschreiben. Will dieses Begehren sich identifizieren, seine Anwesenheit zum Dasein einer Vorstellung des Subjekts bringen, macht es einen Ursprung, einen Satzweg von seiner Anwesenheit und präsentiert so nur in einer verfehlenden Simulation, was nie zur Vorstellung gelangt. Daher sagt Kant auch, das Ich denke sei nur ein „Name“<sup>56</sup>; es ist ein Name, der einen fehlenden Referenten simuliert. Das Ich denke ist also sich selbst appräsent; als Selbst ist es das Andere, Fremde, nicht erst in der Form des Ich des anderen Menschen. Dieses Fremde des Eigensten aber ist der Satz „Ich denke“.

Was meint dann aber diese scheinbar unmittelbare Existieren im Ich denke? Kant sagt dazu: „Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier (im ‚Ich denke‘, A. v. m.) nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als etwas, was in der Tat existiert, und zwar in dem Satze, ich denke, als solches bezeichnet wird. Denn es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei empirische Vorstellung, vielmehr ist sie intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgendeine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt,

würde der Actus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens.“<sup>57</sup>

Um an das Bild der Gewässer zurückzuerinnern, heißt das, daß Subjektivität schlechthin ein sprachlich anweisendes Angewiesen-sein-auf-Sprache meint. Wo sie dagegen, in einem Satz-weg, rein für sich sein will, wird sie zum referenzlosen Namen, welcher sein Verweisen sprachlich simuliert. Noch in diesem Sprung, wie Schopenhauer bemerkt, rasen die Schatten verlöschender Spuren: „Und indem wir uns so selbst ergreifen wollen, erhaschen wir, mit Schaudern, nichts als ein bestandloses Gespenst.“<sup>58</sup>

Wir können also nach Kant nicht wissen, nicht um der Idee einheitlicher Erfahrung willen voraus-setzen, daß das Ich denke „dasselbe“ besage, wie „verbindende Vorstellungskraft überhaupt“. Nicht erst Wittgenstein bemerkt den Charakter eines Sprachspiels, wo vom Ich die Rede ist, wenn er auch diese Übernahme des „Ich denke“ zu einem ur-sprünglichen Problem des Satzes nicht beschreibt.<sup>59</sup> Dieser Satzcharakter des cogito wird umgangssprachlich durchaus gewahrt, insofern niemand ihm das Anschauen, Wahrnehmen, Einbilden oder Urteilen nur als Eigenschaften zuordnet. Wer sagen würde, das Ich dächte, anstelle Ich denke, würde eine Ontologie versuchen, von der leicht nachzuweisen wäre, daß ihre zentrale Aussage meint, Es denke; sie führte also nur zu einer Psychologie des Unbewußten. Das Ich als Objekt eines Diskurses wäre schlechthin unbewußt, also das Gegenteil dessen, was das cogito als das begleitende Meine der Vorstellungen, d. h. als Satzverbindung, aussagte. Daß das Selbstbewußtsein seiend nur das Unbewußte sein kann, daran erschrickt der Diskurs und sucht die Gewißheit. Das Muß des Begleitenkönnens drückt also weder ein logisch unmögliches Gegenteil noch eine ontologische Notwendigkeit, sondern nur die Nötigung zu einem Satz aus, den ich bereits spreche.

Nähme ich, wie Leibniz, dagegen eine ontologische Monadologie an und unterstelle dem cogito Einfachheit seiner Substanz, Identität und Unsterblichkeit, so könnte, wie Kant an einem anderen Sprachspiel zeigt, mit gleicher Berechtigung eine „anarchische“ Vorstellung des Subjekts gebildet werden, welches sich durch die verschiedenen Vorstellungen hindurch gerade nicht als dieselbe Person beschreiben ließe: „Eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in gerade Richtung stößt, teilt dieser ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zustand (wenn man bloß auf die Stellen im Raume sieht) mit. Nehmet nun, nach der Analogie mit dergleichen Körpern, Substanzen an, deren die eine der andern Vorstellungen, samt deren Bewußtsein einflöbete, so

wird sich eine ganze Reihe derselben denken lassen, deren die erste ihren Zusand, samt dessen Bewußtsein, der zweiten, diese ihren eigenen Zustand, samt dem der vorigen Substanz, der dritten und diese ebenso die Zustände aller vorigen, samt ihrem eigenen und deren Bewußtsein, mitteilte. Die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewußt sein, weil jene zusamt dem Bewußtsein in sie übertragen worden, und, dem unerachtet, würde sie doch nicht eben dieselbe Person in all diesen Zuständen gewesen sein.<sup>60</sup> – Kant, wie man weiß, entschied sich, im Unterschied zu Max Stirner, gegen dieses Sprachspiel für jenes Leibnizianische nicht durch Berufung auf eine Erfahrbarkeit, sondern aufgrund praktisch moralischer Konsequenzen. Denn dieses anarchische Billiard-Subjekt könnte gerechtfertigt unter kein Schema sozialer Verbindlichkeiten untergeordnet, sein Begehren keinem normierbaren Sollen unterworfen werden; es läge jenseits von Freiheit und Notwendigkeit. – Aber eben an solcher grammatikalen Möglichkeit zeigt sich auch die abendländische Affinität von moralischer Freiheit und Gewalttätigkeit, die durch sie legitimierbar wird. Nietzsche knüpft hier durchaus an, wenn er zum einen bezüglich einer möglichen Erkenntnis des Ich sagt: „Bisher glaubte man wie das Volk, im ‚ich denke‘ liege etwas von Unmittelbar-Gewissem, und dieses ‚Ich‘ sei die gegebene Ursache des Denkens ... es kann ein Glaube Lebensbedingung und trotzdem falsch sein.“<sup>61</sup> „Die Mächtigen sind es, welche die Namen der Dinge zum Gesetz gemacht haben.“<sup>62</sup> Oder: „Wir können nur eine Welt begreifen, die wir selber gemacht haben.“<sup>63</sup> Und doch ist dieses Ich kein Sich-eigen-Seiendes, auf welches der Satz als Reales, als Mächtiges, verwiese, sondern „einfach eine Formulierung unserer grammatischen Gewöhnung, welche zu einem Tun einen Täter setzt“.<sup>64</sup> Nicht ich verbinde Zeichen zum Satz, der Satz macht mich zum Subjekt in der Welt. Immer wo ein Schmerz über einen scheinbaren Realitätsverlust – hier des Wesens des cogito – auftaucht, ist er von einer seltsamen Herabminderung des Sprachlichen begleitet; es ginge „nur“ um Namen, Worte, Sätze, deren plötzliche Leere vom Erschrecken im Verlust einer festen Sinnhaftigkeit begleitet sei. Der Satz ohne Referenten wird zum erschreckenden Sprung. Aber man fragt: Ist nicht mein Ich, da ich Schmerz empfinde, weil ich das Ich in der Vorstellung verfehle? Werden wir nicht durch die großen „praktischen“ Inszenierungen unseres Begehrens unentwegt auf die Anwesenheit unseres Ichs als Subjekt gestoßen? – Und doch ist auch dieser Schmerz nur der mögliche Anlaß eines ihn begleitenden Satz-Subjekts, einer gastlichen Situation. Das anwesende Ich alleine zu einer daseienden Präsenz zu bringen, das meint widersinnig an der Gewalt jener Spaltung zu leiden, die das Ich begleitet und worin seine Anwesenheit sich vom Dasein abwendet. Ohne Referenz

nunmehr an eine heimische Welt der Gewässer vollzieht sich in der „reinen“, vorbildlichen Simulation jener Sprung, in welchem die gewaltige „Realität“ des „nur grammatischen Satzes“ auftaucht. Das fremde Gewoge sucht sich zum Redefluß zu formen, das Rinnende sucht zu entrinnen und hält sich doch an die sprachlichen Regeln des Spiels simulierter Identitäten.

Dieser Satz des Ich-bin-ich soll zugleich wieder Körper werden. Es ist der Traum von einer Genealogie der Listen, durch Umwege das anwesend begleitende Ich zum Präsens zu machen. Man nennt diese Technik des Begehrens „Geschichte der Vergegenständlichung des Subjekts“; aber das Meine, zu denen die Dinge und ihre Abläufe werden sollen, verweist im Prozeß der Bewältigung auf das verfehlt Eigene. Gerade das praktische Begehren nach einer spiegelnden Angemessenheit läßt eine un-grund-sätzliche Asymmetrie wirksam werden, die getragen werden soll durch den metaphysischen Glauben an eine Annäherung. Das „Eigentliche“ ist aber nur der Pathos dieses Wunsches, in höchster Form das Künstlichste.

#### Anmerkungen

- <sup>1</sup> David, Psalm 119, 19.
- <sup>2</sup> Moses I, 18, 1 j.
- <sup>3</sup> Zit. nach: Michaela Puzicha, *Christus Peregrinus*, Münster 1976, S. 51.
- <sup>4</sup> Cicero, *Cat. Maj.*, zit. nach: J. D. Herrenschmied, *Der fromme Wirth und Christliche Gasthof*, Frankfurt 1729, S. 17.
- <sup>5</sup> J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Hamburg 1956, S. 193.
- <sup>6</sup> Fichte, a. a. O., S. 190.
- <sup>7</sup> Fichte, a. a. O., S. 198.
- <sup>8</sup> Fichte, a. a. O., S. 212.
- <sup>9</sup> M. Eliade, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*, Frankfurt 1981, S. 143 ff.
- <sup>10</sup> Ebd., S. 143.
- <sup>11</sup> Eliade, a.a.O., S. 150.
- <sup>12</sup> Ebd.
- <sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, S. 143 f.
- <sup>14</sup> Im *Zedler-Universallexikon (Leipzig-Halle 1743)*, wird noch beim Stichwort „Schmetterling“ auf das des „Molken-Diebs“ verwiesen. Vgl. auch „butterfly“.
- <sup>15</sup> Vgl. etwa das Relief auf dem Prometheussarkophag im Kapitolschen Museum oder noch auf Mosaikdarstellungen der St. Markus-Kirche in Venedig. Dazu:

Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie, hrsg. v. W. H. Roscher, Leipzig 1902-9, S. 3235.

- 16 Platon, Phaidon, Stuttgart 1963, S. 12 (59A), H. v. m.
- 17 Platon, a. a. O., S. 58 (79c).
- 18 Platon, a. a. O., S. 28 (66c).
- 19 Aristoteles, Schrift über die Seele, übers. v. E. Rolfes, Bonn 1901, S. 55; vgl. auch S. 180.
- 20 R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, 1. Buch, in: Gesammelte Werke I, Reinbek 1978, S. 184.
- 21 Platon, Phaidon, a. a. O., S. 125.
- 22 Hegel, Phänomenologie des Geistes, a. a. O., S. 10.
- 23 Ebd., S. 13.
- 24 Ebd., S. 39.
- 25 E. Husserl, Cartesianische Meditationen, Den Haag 1963, S. 59.
- 26 Ebd., S. 67.
- 27 G. W. Leibniz, Monadologie, Hamburg 1982, S. 27.
- 28 R. Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Hamburg 1959, S. 47.
- 29 Ebd., S. 45.
- 30 Vgl. A. v. Canterbury, Prosligion, 2-5, Stuttgart/Bad Cannstatt 1962, S. 85 f.
- 31 Vgl. H. Blumenberg, Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt 1979.
- 32 S. Husserl, Cartesianische Meditationen, Den Haag 1963, S. 73.
- 33 F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, München 1959, S. 233, Aph. 484.
- 34 Husserl, a. a. O., S. 70.
- 35 Husserl, a. a. O., S. 80.
- 36 Husserl, a. a. O., S. 81.
- 37 Husserl, a. a. O., S. 79.
- 38 Husserl, a. a. O., S. 84.
- 39 Husserl, a. a. O., S. 95.
- 40 Husserl, a. a. O., S. 125.
- 41 Husserl, a. a. O., S. 135.
- 42 Husserl, a. a. O., S. 139 u. S. 142.
- 43 Husserl, a. a. O., S. 143.
- 44 Husserl, a. a. O., S. 145.
- 45 Husserl, a. a. O., S. 146.
- 46 Husserl, a. a. O., S. 145.
- 47 I. Kant, K. d. r. V., S. 291 ff., Werkausgabe Bd. III, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1976.

- 48 I. Kant, Anthropologie, S. 580, H. v. m., WA Bd. XII, Frankfurt/M. 1978.
- 49 Ebd., S. 584.
- 50 F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, a. a. O., Aph. 481, S. 232.
- 51 I. Kant, K. d. r. V., S. 135.
- 52 Ebd.
- 53 Ebd., S. 137.
- 54 Ebd., S. 136, H. v. m.
- 55 Ebd., S. 355/356, Anm. H. v. m. – Dieses „identisch“ besagt hier keine Spiegelung mehr, sondern meint einen um-schreibenden Sprachwechsel.
- 56 Ebd., S. 370.
- 57 Ebd., S. 356, H. v. m.
- 58 A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke Bd. I, Leipzig 1938, S. 327.
- 59 Vgl. L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt 1980.
- 60 I. Kant, K. d. r. V., S. 327, Anm.
- 61 F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, a. a. O., Aph. 483, S. 233.
- 62 Ebd., Aph. 513, S. 241.
- 63 Ebd., Aph. 493, S. 237.
- 64 Ebd., Aph. 484, S. 233.

---

Dieser Text ist inzwischen erschienen als Kapitel meines Buches „Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken“, Konkursbuch Verlag, Tübingen o. J.

Jean Baudrillard

## Die Seele: Vom Exil zur reinen Distanz

Die Seele stellt für uns eine Figur des Exils dar, des Exils und der Transzendenz. Gleichzeitig Parzelle und Metapher des Göttlichen, doch im Körper gefangen und allen Heimsuchungen des gesellschaftlichen Lebens ausgesetzt – Form eines höheren Strebens und immer bereit, sich in ein noch subtileres Universum zu flüchten; in ihrer vollendeten Form lebt sie im Exil, in der Immanenz eines zufälligen Körpers.

Doch ehe sie für uns in der abendländischen und christlichen Kultur im Wesentlichen diese Bedeutung annahm, war sie etwas ganz anderes: in anderen Kulturen war sie die Macht des Atems selbst, und in der Magie besaß sie den gleichen Wert wie die Allmacht der Gedanken. Es handelt sich um eine dem Weltzyklus immanente Seele, sie ist das Schicksal selbst einer Gruppe und das Geheimnis ihrer symbolischen Ordnung. Sie ist das, was im Tausch übergeht, das Flüßige und die Kraft, die zirkulieren muß, um unentwegt die sozialen Bande erneut hervorzubringen. Beispielsweise darf die der Toten nicht verlohrengehen, sie muß durch das Ritual wieder angeeignet werden, denn für jede Gruppe gibt es ein bestimmtes Kontingent, ein gewisses Kapital an Seele, dessen symbolische Reproduktion unbedingt erforderlich ist, damit die Gruppe nicht ausstirbt. Man hat von der Opferseele gesprochen, und es trifft zu, daß die primitive Seele eine der Aufopferung, die unsere hingegen eine spirituelle ist. Eine der schönsten Figuren der Seele in diesem Sinne ist für mich die von Hölderlin in einem seiner Poeme (Die Seele des Volkes\*) exakt beschriebene Geschichte, in der die gesamte Bevölkerung einer belagerten und todgeweihten Stadt Kleinasiens vorsätzlich Feuer an ihre Stadt legt und sich von den hohen Festungswällen hinabstürzt. „Man brauchte ihnen nicht zu trotzen ... sagt Hölderlin“, und das ist wahr: Diese Seele stellt eine Herausforderung dar – eine Herausforderung Gottes und der Welt zu existieren, eine Herausforderung des Feindes, sie auszuroten, eine exstatische Herausforderung für die Wirklichkeit – ein spirituelles Prinzip, wenn man so will, einer allerdings vitalen und tödlichen Immanenz.

Jedoch ist das, was uns hier interessiert, nicht so sehr dieses Schicksal der Seele, diese Seele als Schicksal, doch auch nicht die Seele als

Transzendenz und als Exilfigur – da eben diese Figur sich aufgelöst hat. Wir befinden uns nicht mehr im Exil, wir sind in der Deterritorialisierung. Das Exil bildet das Gegenteil der Deterritorialisierung. Das Exil bietet stets einen schönen, pathetischen, dramatischen und für ein Urteil günstigen Abstand – orphelische Klarheit seiner eigenen Welt. Die Deterritorialisierung ihrerseits ist eine verwirrende Deprivation, sie ist wie eine Lobotomie, sie ist mit der Angst verwandt, mit dem Anonymat, mit der Sprunghaftigkeit der Veränderung, mit dem Schwindelerregenden des Kreisens. Das Exil stellt eine wirkliche Beziehung zum Territorium her, es ist vielleicht die ideale Figur des Territoriums, die transzendente Figur – daher findet die Seele in ihm ihren bevorzugten Ort. Dieser verschwindet in der Deterritorialisierung, die eine Verwirrung der symbolischen Strukturen erzeugt, in der die Seele sich verliert. Sie wird durch die Kreisläufe auf elektrische Weise exekutiert, sie wird zu einer Hirnwindung. Und überdies ist es nach solcher Lobotomie auch wahrscheinlich, daß unsere Neurologen eines Tages in der Lage sein werden, sie im Gehirn zu lokalisieren wie etwa die Sprachfunktion oder den aufrechten Gang. Wird die Seele-Funktion von der rechten Hemisphäre oder von der linken Hemisphäre abhängen?

Das ist überhaupt kein Scherz. Die religiöse, philosophische oder metaphysische Definition des Seins in den Begriffen Seele und Körper ist einer operationalen Definition des Seins in den Begriffen des genetischen Kodes (DNA) und der zerebralen Organisation gewichen (Informationskode und Milliarden Neuronen). Wir befinden uns in einem System, in dem es Seele nicht mehr gibt, wie es auch keine Metapher des Körpers mehr gibt – selbst die psychische Metapher und die sexuelle Metapher, auch die Fabel des Unbewußten, die noch eine Fabel der Seele und des Körpers war, haben weitgehend ihre Prägnanz eingebüßt, ihre Wirksamkeit – keine Erzählung, keine Instanz mehr vermag unsere Gegenwart zu metaphorisieren, keine Transzendenz spielt mehr in unsere Bestimmung hinein, unser Sein erschöpft sich in seinen molekularen Verkettungen und in seinen neuronalen Windungen.

Das alles definiert nun aber keine individuierten, spirituellen Wesen, die beurteilt, errettet oder verdammt werden können, sondern potentielle Mutanten. Aus der Perspektive der genetischen Biologie und der Kybernetik sind wir alle Mutanten. Doch für Mutanten kann es ein Jüngstes Gericht, dieses Seelentribunal, nicht mehr geben. Und ebenfalls keine Auferstehung der Körper, den welchen Körper wird man wiedererwecken können? Er wird zwischenzeitlich seine Bestimmung, seine Formel, seine Chromosomen geändert haben, und er wird gemäß den motorischen, mentalen, sensorischen Varianten pro-

grammiert worden sein, er wird nicht mehr das Aussehen haben, das Gott ihm verlieh.

In diesem Sinn dürfte die Behinderung uns ein wirkliches Antizipationsfeld eröffnen. Die Behinderung zeigt eine Art objektiven Experimentierens mit dem Körper, mit den Sinnen, mit dem Gehirn, das heute bei der ihm zuerkannten Wichtigkeit einen explorativen Wert annimmt. Namentlich im Verbund mit der Informatik. Die Informatik als neue Produktivkraft und die Behinderung als neue Arbeitskraft, Antizipation zukünftiger Arbeitsbedingungen in einem anderen, veränderten, in einem anomalischen Universum. Man sehe sich die Blinden bei einem extra für sie erfundenen Ballsport (dem Torball) an, in ihren blinden science-fiction-Verhaltensweisen, wenn sie sich aneinander vermittelt des Gehörsinns und des animalischen Reflexes orientieren, wie es die Menschen wohl bald in einem blicklosen Prozeß der taktilen Wahrnehmung und der Reflexadaption tun werden; und wenn sie sich in Systeme verwandeln, die dem Innern ihres Kopfes oder den Windungen einer black box gleichen – so sind also die Blinden, und allgemeiner die Behinderten, Mutanten-Figuren, weil sie geschädigt und folglich der informatischen Kommunikation, diesem telepathischen, telekommunikativen Universum näher sind als wir anderen, die wir durch unsere „Normalität“, unsere Anomalieabsenz immer noch zu humanistischen und wenig spezialisierten Arbeitsformen gezwungen sind.

Vermöge der Kraft der Dinge gibt es gleichsam eine Affinität zwischen der Behinderung und der Teleschaltung, durch den Zwang der Dinge ist der Behinderte ein fähiger Fachmann auf dem motorischen und dem sensorischen Gebiet; und es ist kein Zufall, wenn das Soziale sich zunehmend der beschränkten Situation der Behinderung und ihrer operationalen Förderung entsprechend ausrichtet. Sie können ausgezeichnete Instrumente mit der Funktion eben ihrer Invalidität werden, sie können uns auf dem Weg der Mutation und der Dehumanisierung vorausgehen.

So ist die Seele also kein Exil mehr – kein immer noch ruhmreiches Exil im Körper; sie wird in der Biologie, der Genetik, der Informatik vollständig deterritorialisiert. Und mit ihr sind alle Leidenschaften als solche verschwunden. Unlängst hat man das Molekül der Angst gefunden! Man liest (bei Francois Jacob), daß das (zerebrale) Lustzentrum lokalisiert worden sei – irgendwo im Gehirn oder im Rückenmark. Und – oh Wunder! – das Unlustzentrum ist ihm unmittelbar benachbart. Und Francois Jacob sagt: „Das hätte Freud gefallen“ (weil er an der Ambivalenz von Lust und Unlust festhielt, hätte es ihn befriedigt, daß diese These in gewisser Weise durch die biophysiologi-

sche Nachbarschaft der zwei Leidenschaften bewahrheitet wurde). Diese Naivität ist rührend: Und wo wird man den Masochismus, die Lust an der Unlust nun lokalisieren? Und wenn der Ambivalenzbegriff einen Sinn hat, ist es dann nicht bloß ein Widersinn, derart die Lust und die Unlust voneinander zu sondern, um sie dann nebeneinanderzustellen, während sie doch bestenfalls in *einem einzigen Zentrum* ineinander übergehen müßten, da ihre Konfusion, ihre psychische Reversibilität eine totale ist?

Doch Schluß jetzt mit den wissenschaftlichen Scherzen. Uns interessiert folgendes: Was ist heute noch die Seele, was existiert noch an Leidenschaft, was gibt es noch von dieser wie auch immer beschaffenen Fähigkeit, die genau das menschliche Sein jeder Lokalisierung, jeder objektiven Definition entreißt, was hat es mit dieser Fatalität oder dieser höheren Ironie auf sich, mit dieser ausweichenden Aspiration oder dieser alternativen Strategie?

Ist sie ins Unbewußte übergewechselt, ins Verdrängte der Psychoanalyse? Oder wird sie gar wie die Götter der Antike im Christentum „verteufelt“ in eine unbekannte und diabolische Gegenwart verwandelt? Wenn es die Seele heute noch gibt, kann sie nur verdammt sein, sie kann die objektive Realität nur plagen, die Wahrheit selbst als ihre Perversion, ihre Verdrehung, ihr Versagen, ihre Unvorstellbarkeit, ihre Anomalie, ihr Unglück heimsuchen. Sie kann nur in den Ungehorsam des Verhaltens gegenüber der Norm geflüchtet sein, in das Versagen der Programme, in die verborgene Unordnung, in die verborgene Spielregel, in das Schweigen am Horizont des Sinns, in das Geheimnis. Das Sublime ist in das Subliminale übergegangen.

Aber existiert denn noch eine verborgene, subliminale Seite der Dinge? Mit Sicherheit nicht. Alles ist der Transparenz preisgegeben; daher gibt es keine Transzendenz mehr, daher existiert auch keine Verdrängung mehr und keine mögliche Überschreitung. Man darf nicht mehr auf eine Revolution des Verdrängten rechnen (weder des psychischen noch des historischen). Alles spielt sich in der Immanenz ab, und es ist lediglich nicht sicher, daß genau in der Immanenz die Dinge jenen objektiven Gesetzen Folge leisten, die man ihnen gern vorgeben will.

Die Seele ist erloschen. Es gibt keinen Hauch von Transzendenz mehr. Es gibt nur noch die Ausdehnung der Immanenz. Und wenn die Seele noch existiert, wenn man noch irgendetwas mit diesem Namen benennen kann, dann sind dies die besonderen Wirkungen, die außerordentlichen Wirkungen, die in der Immanenz aus dem Verlust jeder Transzendenz resultieren.

Es ist nicht wahr, daß die von der Transzendenz (von ihrem Atem und von ihrem Sinn) losgelöste Welt dem reinen Zufall überlassen sei. Es ist unwahr, daß die Transzendenz, wenn sie die Welt verläßt, ihren Platz einer zufälligen Verteilung der Dinge, der Verwirrung einer entzauberten und nur den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit überantworteten Immanenz überläßt – genau das ist die Vorstellung eines überheblichen Bewußtseins, das glaubt, die sich selbst überlassene Dinge produzierten nur ihre eigene Verwirrung, weshalb man selbst unbeseelte Gesetze, die der Wahrscheinlichkeit etc. erfinden müsse – doch das ist überhaupt nicht wahr: Die sich selbst überlassene Immanenz ist überhaupt nicht zufällig: Sie führt zu gänzlich unerwarteten Verkettungen oder Entfesselungen, insbesondere aber zu dieser *einzigartigen Form, die die Verkettung und die Entfesselung konjugiert, das Exponentielle*. Die steigernde Potenz, die ganz das Gegenteil der dialektischen Bewegung, der dialektischen Aufhebung darstellt, die ihrerseits die Bewegung der Transzendenz ist. Diese Steigerung ist wie eine Herausforderung seitens der Dinge, seitens der Wesen, seitens unserer selbst an den Verlust ihrer Referenzen und ihrer Transzendenz. Überdies findet man diese verkettete/entfesselte Form in der mythischen Form der Herausforderung (und in der Verführung) wieder, von der man weiß, daß es sich um keinen Dialog handelt, daß sie nichts von einer dialektischen Beziehung hat, sondern eine steigernde Potenz der Beziehung darstellt, die sich durch eine Überbietung auszeichnet, durch eine Steigerung der Einsätze und keinesfalls durch ein Gleichgewicht. Dort finden wir auch diese exponentielle Qualität wieder, von der das Schicksal uns ebenso wie die Dinge verschont hat, wenn sie sich selbst überlassen sind; jedoch eine gefährliche Qualität, eine *fatale* Qualität, die zu mäßigen dem Dialog und der Dialektik obliegt.

Die Seele ist heute dennoch die unsere, ein überreizte, weil ihres göttlichen Ursprungs und ihrer Transzendenz entzauberte Seele, eine Seele, die an allen Wirkungen der Ausdehnung der Körper in der Welt interessiert ist, auf jeden Sinn verzichtet lehrt und also fatalerweise mit allem Scheinbaren verbunden ist.

Es wäre amüsant, unser Universum als überhaupt nicht der Wahrscheinlichkeit, sondern der Fatalität ausgesetzt anzusehen – unserer modernen Fatalität, die überhaupt keine religiöse ist und nicht mit einem transzendenten Dekret einer äußeren Macht einhergeht, sondern eine unseren Prozessen selbst, ihrer Verschmelzung, ihrer Übervermehrung immanente Fatalität ist, eine Fatalität, die unserer Banalität immanent ist, unserer Gleichgültigkeit, die auch die Gleichgültigkeit der Dinge gegenüber ihrem eigenen Sinn, der Wirkungen gegenüber ihren eigenen Ursachen ist. All dies macht eine ursprüngliche Situa-

tion aus, d. h. die eines *teuflischen Genies* der Dinge, die ihrem eigenen Spiel verhaftet sind, die sich auf ein Spiel eingelassen haben, in dem man sie so lange spielen läßt, bis es in einer Art schweigender ironischer Strategie zweiten Grades aufgegangen ist – nicht mehr die Ironie des Subjekts angesichts der objektiven Ordnung der Dinge, sondern die objektive Ironie der Dinge selbst – nicht mehr die historische Arbeit des Negativen, sondern die ironische Arbeit der Verdoppelung, der Vermehrung, der Überbietung, die stumme Arbeit der Metastase – nicht mehr die Überschreitung, sondern das Überrasagen – wie man es im Witz\* als dem Äquivalent einer Sprache dieser fatalen Strategie findet.

Der Witz\* ist die fatale Strategie der Sprache, d. h. eine Art und Weise der Sprache, sich einfältiger zu geben als sie ist, also der eigenen Dialektik, der überlieferten Verkettung des Sinns zu entgehen, um sich selbst auch in einen Prozeß delirierender Kontiguität zu stürzen und ihre Wirkungen in der Augenblicklichkeit und der reinen Kontiguität des Signifikanten, kurz in der *reinen Objektivität* zu suchen. Gerade im teuflischen Genie der Sprache, das darin besteht, daß sie *reines Objekt* wird, eben dort, wo man Subjekt und Sinn vermutet, dort herrscht die objektive Ironie des Witzes\* im eigentlichen Sinn, die sich von einer subjektiven Ironie unterscheidet, welche niemals jemanden zum Lachen gebracht hat, weil sie nur die Wirkung des entfremdeten Subjekts und der negativen Arbeit des Sinns ist. Der Witz\* ist etwas ganz anderes: Er ist die fatale Strategie der ihren eigenen Wirkungen überlassenen Sprache, er ist in gewisser Weise die Vorherbestimmung der Sprache zur Intensität des Nicht-Sinns, sobald sie sich in ihr eigenes Spiel einläßt. Es gibt darin eine Leidenschaft, eine Objekt-Leidenschaft, eine Leidenschaft, Objekt zu werden, die uns irgendwo eine Welt-„Seele“ wiederfinden lassen könnte, d. h. eine ästhetische, ironische und fatale Fähigkeit der Dinge allerdings jenseits unserer schicksalhaften Wendungen und unserer subjektiven Leidenschaften.

Außerdem hat sich das Gebiet der „Leidenschaften der Seele“, die während zweier Jahrhunderte die romaneske und psychologische Chronik bevölkert haben, einzigartig verengt. Das der „Triebe“, das die Chronik nur während fünfzig Jahre ausgemacht haben wird, scheint ebenfalls bedroht. Was bleibt? Vom ganzen Register der Seelenbewegung scheinen mir nur zwei offensichtlich widersprüchliche Bewegungen bestehen zu bleiben: Die Gleichgültigkeit und die Ungeduld. Die Welt wird gleichgültig, wir werden gleichgültig und je mehr sie gleichgültig wird, je mehr scheint sie sich einem übermenschlichen Ereignis zu nähern, einem außergewöhnlichen Ziel, dessen Reflex in unserer vermehrten Ungeduld besteht. Nicht nur wir,

auch die Dinge, die Ereignisse scheinen sich den zusammengehörigen Wirkungen dieser Ungeduld und dieser Gleichgültigkeit unterzuordnen. Doch sind es tatsächlich keine Leidenschaften der Seele, keine subjektiven Leidenschaften mehr, es gibt kein Subjekt der Gleichgültigkeit mehr, es sind objektive Leidenschaften und Leidenschaften ohne Objekt.

Sie stellen sich genau den beiden grundlegenden Qualitäten gegenüber, die traditionell die der Seele waren: die Gleichgültigkeit opponiert dem leidenschaftlichen Streben der Seele nach Transzendenz, und die Ungeduld opponiert der traditionellen „Geduld der Seele“, dieser weiterprobten Tugend der Seele.

Nicht ich bin also gleichgültig oder ungeduldig. Es ist die Welt selbst, die sich scheinbar beeilen, sich überreizen und der Schwerfälligkeit der Dinge wegen ungeduldig machen will – und zur gleichen Zeit ist sie es, die in die Gleichgültigkeit verfällt. Wir sind es nicht mehr, die ihr einen Sinn geben, indem wir ihn reflektieren oder ihn transzendieren. Das genau nenne ich „fatal“: Die Gleichgültigkeit der Welt uns gegenüber – doch eben das ist durchaus auch wundervoll – wundervoll, diese Gleichgültigkeit, diese Ironie der Dinge hinsichtlich ihres eigenen Sinns und ihre Leidenschaft, dennoch ihre Erscheinungen zu vermischen und zu entfalten (die Stoiker hatten von dem allen bereits scharfsinnig gesprochen).

- \* Anm. d. Übers.: Alle mit diesem Zeichen versehenen Worte oder Sätze stehen deutsch im Original.

Eva Meyer

## Der Ort der Seele / Zwischen Laut und Strich

Von der Seele ist zu sagen, daß sie zumeist als eine zu rettende auftaucht, jedenfalls scheint sie häufiger verloren zu gehen. Die Verlorenheit der Seele weist hin auf ein hypothetisches Subjekt und benötigt dieses für ihre Erklärung. Nur so kann sie gerettet werden. Selbst unwissend, bedarf sie eines Subjekts, das um sie weiß und stellt darüber die geheimen Beziehungen her, die beiden gemeinsam sind: Das Denken als Prozeß, als Subjekt, als Seele.

Geheim sind diese Beziehungen deshalb, weil sie bedingungslos durch jene Grenze abgeriegelt sind, die sich das Denken im Erkennen gesetzt hat. Es liefert nur seine Spiegelung im Objektiven, wo die Seele bekanntlich nicht ihren Ort hat. Genauer gesagt ist es die Unauffindbarkeit der Seele, die ihre Rettung bewerkstelligen soll und macht, daß sie erfindbar bleibt: Garant des zukünftigen Auswegs aus dem vergänglichen Körper. Garant auch der Möglichkeit „Ich“ zu sein. „Ich“ denke, also bin „Ich“, und nicht etwa, weil ich Fleisch und Knochen habe. Und wenn dieses Denken nicht Teil hat am Objektiven, so deshalb, weil es immer schon mit ihm als Ganzem identifiziert werden muß. Und dies ist nur möglich, weil es transzendental am Ende aller Zeiten steht: Die ewige Gegenwart des Denkens als Erinnerung an das, was gewesen ist.

Man denkt also rückwärts, lebt aber vorwärts und bricht mit einer ungewissen Zukunft, indem man sie auflöst im ewigen Jetzt des mit sich identischen praktischen und theoretischen Bewußtseins. Niemals wieder Teil der Zeit, sondern nur noch und immer schon Ganzes der Zeitteilung, kann die Einheit des Bewußtseins in jedem Augenblick der Vorwegnahme verabsolutiert werden. Alles andere ist „vorher“ oder „nachher“, ohne eigene Substanz und Dauer. Ein Koordinatensystem, in dem „Ich“ mich entwerfe. Zukünftiges wird zur Verheißung, die die Seele betrifft, während Vergängliches den Körper stigmatisiert. Wie alles Sinnenfällige markieren sie die Umwege zum Intelligiblen, das seinerseits in einem Augenblick der Vorwegnahme seine historische Labilität als mythische Projektion besiegt, um Platz zu machen für eine sozusagen objektive Wirklichkeit: Am Anfang steht immer das Wort, jenes sublimale Zeichen der Allwissenheit, das nur Fleisch wird, als Lebensodem oder Seele gleichsam ins Fleisch

fährt, um die Ereignishaftigkeit und Zufälligkeit des Materiellen zu bewältigen. Selbst unsichtbar, materialisiert sich das Wort nur, um die Materie, das Fleisch, sterben zu lassen. Wider andere Vernunft nimmt es den Ort des Wirklichen ein, um von dort aus die Serien seiner phantasmatischen Bedeutungen zu entfalten. Aus der Seite des Gekreuzigten fließt kein Blut, nurmehr Wasser, daraus entsteht die Kirche und die Moral der Reproduktion einer immer reineren Art.

Ein sozusagen „himmlischer Mensch“ ist die Vermittlungsfigur par excellence, stiftet Kommunion und Kommunikation, die Kommunion aller gläubigen und die Kommunikation aller vernünftigen Wesen, was nichts anderes heißt, als daß die Wirklichkeit des Leibes (Christi) zur Glaubenssache wird und als Wort (des Vaters) der Vernunft genügt. So ist leicht einzusehen, daß mit der Ineinssetzung des historischen Jesus von Nazareth und der „Imago Dei“ als Sohn Gottes die Vermittlung eines Sphärenwechsels – diesseits/jenseits – stattfindet, der eigentlich keiner ist, da er im Modus der Befriedigung der *einen* Gemeinschaft, ihr *Anderes* zur Deckung bringt und daher alle Unterschiede auflöst. Ahistorischer Glaube oder historisches Wissen, aber niemals Glauben *und* Wissen, die Vermittlung der Geschichte mit sich selbst als mit all diesen Umwegen, die die lineare Genese des Bewußtseins nicht von sich sagen wird.

Um was es sich dabei handeln könnte, deutet sich in einer gnostischen „Exegese über die Seele“ an, die für ihre Beschreibung der Fleischwerdung erotisch sexuelle Wendungen findet, nicht zuletzt deshalb, weil der Protagonist in dieser Geschichte eine Frau ist. Und darunter ist nicht einfach eine Frau zu verstehen, sondern das fortan vergessene Geschlecht, das via Erkenntnis des Einen seine andere Herkunft als Herkunft eines Unterschieds verloren haben wird: „Die Weisen, die vor uns waren, gaben der Seele einen weiblichen Namen. Da sie tatsächlich auch ihrer Natur nach ein Weib ist, hat sie auch einen Mutterschoß. Solange sie allein beim Vater ist, ist sie eine Jungfrau und nach ihrem Aussehen ein mann-weibliches Wesen. Als sie aber in den Leib hinabfiel und in dieses Leben kam, da fiel sie in die Hände vieler Räuber. Und die Frevler warfen sie sich gegenseitig zu und befleckten sie. Einige taten ihr Gewalt an, andere aber überredeten sie mit einem trügerischen Geschenk. Kurzum, sie schändeten sie. (So) verlor sie ihre Jungfräulichkeit und hurte mit ihrem Körper und gab sich jedem hin ... am Ende von alledem verlassen sie sie und gehen. Sie aber wird eine arme, verlassene Witwe, die keine Hilfe hat. Sie hat auch kein Erhören in ihrem Leid, denn sie erhielt nichts von ihnen, außer den Entehrungen, die sie ihr angetan hatten, als sie mit ihr Umgang hatten ... Wenn aber der Vater, der oben im Himmel ist, ihr Suchen bemerkt und auf sie herabblickt (und) sie sieht, wie sie

seufzt wegen ihrer Leidenschaften und Schandtaten und wie sie die von ihr getriebene Unzucht bereut und wie sie anfängt seinen Namen anzurufen, daß er ihr helfe ... und spricht: ‚Rette mich, mein Vater. Siehe, ich will (dir) Rechenschaft ablegen, (weswegen ich) mein Haus verlassen habe und aus meinem Jungfrauengemach weggelaufen bin; ich wende mich dir wieder zu‘ – und wenn er sie in diesem Zustand sieht, dann wird er entscheiden, daß sie würdig seines Erbarmens sei ...“

Erst wenn die Seele erkennt, daß sie vom Vater kommt, daß sie des Vaters ist, erfährt sie die *Göttlichkeit* ihrer Natur und wird also gerettet. Dieser Akt der Erkenntnis vollzieht sich als ein universaler, bewußt eingesetzter Streit zwischen Wissen und Unwissenheit, um den Sieg der „Gnosis“ zu offenbaren. Die unmittelbare Erkenntnis ist die Erlösung und verwirklicht sich natürlicherweise erst mit dem Tod, wenn sich die Seele vom Körper – dem „Gewebe der Unwissenheit“ – trennt und zu sich zurückkehrt, wie wenn sie sich nie verlassen hätte.

Und zu Lebzeiten ist ein Erlöser, wer an die Reinheit der Doktrin glaubt und weiß, was sie bedeuten soll: daß die Erlösung nicht körperlich ist, noch seelisch. Denn sowohl Seele als auch Körper sind dem Sinnenfälligen zuzuschreiben, das in seiner prinzipiellen Teilbarkeit und Anfälligkeit als Mangelerscheinung zu charakterisieren bleibt und – mit dem Sinn fällt. Erst wenn das Ganze als Einheit erkannt wird, vollzieht sich jene Erlösung, die eine geistige genannt werden kann, weil sie die Einheit der Benennung *ist* und alle Unterschiede wahrhaft in sich auflöst. Zugleich aber schafft sie sich im Komplementaritätsprinzip eine unüberwindliche Gegenbewegung, die immer vom Eschatologischen in die Kontingenz des Materiellen zurückkehren will. Daher auch wird im Christentum die väterliche Einheit dialektisiert durch die Einführung von zwei Wunsch-Polen. Gottessohn und Muttergottes leisten eine körperliche und seelische Unterstützung des einen Sinns. Man wird sehen, welche Bewegungen diese gewisse Widersprüchlichkeit, diese Selbstaffektation auszulösen vermag.

Doch vorerst erscheint jene alogischste Metapher der Menschheitsgeschichte, die Gott als Menschen vorstellt, um seine Anwesenheit zu bekräftigen, sanktioniert, gleichsam logifiziert zur patrilinearen Filiation in der Zeit, die ab ihrem Ursprung ihr Telos entrollt und sich per definitionem der Wahrung und Wahrheit einer Einheit verdankt und immer inhaltsleerer wird. Fortan ist es überflüssig zu fragen, ob Gott die Menschen geschaffen hat oder die Menschen Gott, denn noch die Stipulierung: „Der Mensch denkt und Gott lenkt“, die Gott – wie Ba-

taille sagt – als „Wirkung des Nichtwissens“ einsetzt, leitet nur metaphysische Integrationsmöglichkeiten ein.

Zahlreiche Mikrokosmosdarstellungen bezeugen diese Selbstvergottung des Menschen, der die Anthropomorphisierung der Gottesbegriffe entspricht. Der Mensch verbindet dabei Himmel und Erde. Viele Abbildungen zeigen ihn auf einem ypsilonförmigen Baum stehend. Sein Leib ist dem Meer zugeordnet, das nimbierte Haupt dem Himmelsgewölbe. Sonne und Mond geben die Augen, während die übrigen Planeten Ohr, Nase und Mund bezeichnen. Im „Buch der göttlichen Werke“ von Hildegard v. Bingen ist ein solcher Mikrokosmos in einen feuerroten kreisförmigen Makrokosmosmenschen montiert, der gleichsam die Vorlage oder das Exempel, also das Urbild des Mikrokosmos abgibt. Den Kopf dieses feurigen Menschen krönt ein goldener Reif, über dem das Haupt eines bärtigen Mannes zu sehen ist. Die Einschreibung des Menschen in die Mitte dieses Feuerkreises, der den Sohn Gottes veranschaulicht, dessen bekränzte Haupt wiederum durch das bärtige Haupt des abwesenden Gottvaters überhöht ist, bezeugt die Lesbarkeit dieser Veranschaulichung als die eines Verhältnisses, das Ort und Wesen des himmlischen Menschen kosmisch definiert und Auferstehung und ewiges Leben verheißt. „Drehend dreht sich der Geist (oder auch der Kreis der Sonne) und kehrt in seine Kreise zurück.“ Verschwindend klein findet Hildegard v. Bingen links unten in dieser Darstellung Platz für sich in ihrer Zelle, um die Worte des feurigen Menschen aufzuschreiben: „Ich bin die höchste und die feurigste Kraft, die alle lebendigen Funken angezündet hat und keine sterblichen Wesen auslöschte. Vielmehr entscheide ich, daß sie sind. Ich habe den sich drehenden Kreis mit meinen hochgelegten Federflügeln, das heißt, mit der Weisheit geordnet. Zugleich aber entflamme ich mit dem Leben göttlicher Substanz die Schönheit der Felder. Ich leuchte mit ihr in den Wassern. Ich glühe mit ihr in der Sonne, Mond und Gestirnen. Und ich erwecke mit luftigem Wind wie mit unsichtbarem Leben, das alles trägt, das Leben in ihnen selbst.“

Das alles ist noch sehr erbaulich. Es bedarf schon der Liebeswut anderer Mystikerinnen, um diese Ordnung zum Vibrieren zu bringen, ihre kosmischen Deutungsmöglichkeiten ins Erotische zu verkehren und ihre Inversion dazuzuschreiben. Im Mittelpunkt des lebensspendenden Feuerkreises bezeichnet eine Scheibe die Mitte des menschlichen Leibes und damit seine Lenden, Sitz der Geschlechtlichkeit und Zündstoff für alle Laster. Indem die daraus hervorbrechenden Flammen aber zugleich reinigen, können sie als göttlicher Auftrag zur Integration von Sinnlichkeit und Sublimierung angenom-

men werden. Hymnen vertonen das Hymen, das den Verkehr durchläßt.

Immer tiefer dringt das Fleisch-Wort in ihren Schoß ein und entfacht dort alle Wollust, in göttlichem Verzehr. Außer sich geraten findet sie sich wieder in jener verzückten Vision, von der Angela v. Foligno spricht: „Und das Wort wurde Fleisch, damit ich Gott werde“, und alles in ihren Wirbel hineinzieht und auflöst: Das Wort, das Fleisch, Ich und Gott.

Nun versteht man bereits etwas von der Gewalt der Bewegtheit, die von dem Paar Gottessohn und Muttergottes ausgeht. Für die Mystikerin ist „jungfräuliche Vereinigung“ kein Euphemismus. Sie praktiziert sie in allen Exzessen, wiederholt die Verworfenheit, den Ekel, den Schrecken des Körpers, wozu sie verdammt ist, wozu sie sich auf mimetische Weise selbst verdammt, bis zum Äußersten, um auf dem Grunde dieses Abgrunds ihre Reinheit wiederzufinden.

Und so halluziniert Irigaray ihre Rede: „Daß das *Wort* so und bis hierher Fleisch geworden ist, konnte schließlich nur geschehen, damit ich Gott werde in meiner endlich wiedererkannten Lust. Hinabgetaucht in mich selbst und nicht mehr zerrissen in die Gegensätze der Erhebung und der Verworfenheit. Jetzt wissend, daß die Höhe und die Tiefe sich gegenseitig gebären – sich spalten - die eine die andere in ihren Übertragungen. ... Mysterium – mein Hysterium – ohne vorgegebenen Anfang, ohne vorgegebenes Ende. Tiefer innen als die ‚Seele‘ selbst. Krypta des wechselseitig geteilten Abgrunds zwischen ‚ihr‘ und *Gott*, in die sie (wieder) herabsteigen mußte, um endlich Ruhe und Erfüllung in sich – in *Gott* – zu finden. In *Ihn* verwandelt in ihrer Liebe: das Geheimnis ihres Austauschs. In ihr und/oder außerhalb von ihr, denn in ihrer Lust öffnet sich ihr Schoß und verströmt sich. Um so weiter von sich selbst entfernt, je tiefer ‚innen‘ das Feuer ist. Bis der unterste Gipfel ihrer Höhle berührt wird. Ihre Ekstase entfernt sie um so weiter und der Flug ihrer Seele ist um so höher, je tiefer im Innern dieses Nichts einer Seele getroffen wird.“

Aber wenn *nichts* standhält, weder Wort noch Fleisch, nicht Ich oder auch Gott, wenn sie sich von nichts, auch nicht von Gott vergewaltigt fühlt, so deshalb, weil „Er (selbst) ihrem hysterischen Orgasmus niemals Grenzen gezogen hat, dessen ganze Gewalt er begreift“. Wenn daher Gott in ihr ist und sie ihn also nicht mehr empfangen kann, so gibt es doch keinen Sinn mehr, aufgrund dessen sich irgendetwas ausschloße. Allem Wissen widerstehend, das in diesem Abgrund seinen und ihren Sinn nicht fände, findet sie sich in einer Weise, die keine neue Hierarchie begründet, sondern diese selbst auflöst – bevor sie sich von Neuem wiederherstellt.

Die Hysterikerin hingegen wird Freud vor allem daran erkennen, daß bei ihr „ein Anlaß zur sexuellen Erregung überwiegend oder ausschließlich Unlustgefühle hervorruft“. Diese – so Freud – „sei unbedenklich für eine Hysterika zu halten, ob sie nun somatische Symptome erzeugt oder nicht“. Was aber nichts anderes heißt, als daß sie diese Wollust *jetzt* nicht hat. Sie hat sie irgendwo vergessen. Sie erinnert sich daran und bringt sich dadurch selbst in Erinnerung. Die Erinnerung an etwas, das sie haben kann, das geschehen kann, ein Ereignis, das **JETZT**, in dem Augenblick, wo sie es am meisten braucht, nicht stattfindet. Das Geheimnis eines Austauschs, der nicht rechnet, nicht zählt. Außerhalb der Zeit, ohne vorher oder nachher und von daher niemals **JETZT**, verliert er sich in sich selbst und damit in einer Folie oder auch folie, die das, was sie vielleicht war, was sie vielleicht noch wird, vor der Entdeckung oder auch Verdeckung durch fremde Spekulationen zu bewahren sucht. Dieses große Geheimnis fügt sich keinem Verbot und trennt sich nicht von ihr - und wird zu „ihrem kleinen Geheimnis“, das ihr der Analytiker zu entreißen droht.

„Wenn es richtig ist - so folgert Freud -, daß die Verursachung der hysterischen Erkrankungen in den Intimitäten des psychosexuellen Lebens der Kranken gefunden wird und daß die hysterischen Symptome der Ausdruck ihrer geheimsten verdrängten Wünsche sind, so kann die Klarlegung eines Falles von Hysterie nicht anders, als diese Intimitäten aufdecken und diese Geheimnisse verraten.“ Diesen Interpretationswunsch wird Freud sich nie erfüllen können. Denn mit der Entzifferung des von ihm gefundenen Materials beschäftigt, das er das Unbewußte nennt, bearbeitet er es und wird von ihm bearbeitet, in einer Weise, die keinen Gegenstand mehr zuläßt, ihn gleichsam entdinglicht und *als Verfahren* zur Sprache bringt. In dem Maße, wie Freud das Begehren einer Sache als Verzicht auf eine (sexuelle) Handlung erkennt, gewinnt er nicht nur ein symbolisches Objekt, sondern auch sein Vergessen zurück und bringt darüber eine Mechanik zwischen Schichten von Lesbarkeit hervor, die sich durch die Unabtrennbarkeit ihrer Methode von ihrem Gegenstand auszeichnet und von daher auf exemplarische Weise dem unmittelbaren Zugriff entzieht. Freud selbst spricht von einer permanenten Zirkulation von entweder bewußten oder unbewußten Zielvorstellungen, oder – wie Lacan sagt – „es denkt ständig in uns“. Und dieses „es denkt“ ist es wiederum, von dem man sagen kann, daß es das Material selbst erbringt, das es denken will und ist somit zu Recht als ein Verfahren zu charakterisieren, das keine andere Bedeutung annimmt, als diejenige, die ihm selbst innewohnt.

Kein Verstehen mehr, es sei denn um den Preis, überhaupt etwas davon zu verstehen. Denn im Zusammenziehen von Ähnlichkeiten,

Übereinstimmungen, Berührungen usw. wird ein Verdichtungsstreben deutlich, das die jeweiligen Inhalte vernachlässigt, zugunsten der Problematik ihrer Grenzen; und konzentriert sich nun auf den Übergang von einer begrifflich darstellbaren Struktur des Gegensatzpaares zu einer solchen, die sich nicht mehr damit aufhält, Verstümmelungen zu korrigieren: Kastration oder Non-Kastration, sondern sich in ihrer *eigenen Geortetheit* gibt. Zugleich markiert sie – zwischen Schweigen und Geschwätzigkeit, zwischen Laut und Strich – jenen unnennbaren Übergang, der auf indirekten Wegen und nicht in sich selbst Anfang und Ende ist. Lesbar wie ein Geheimnis, kann er immer geheim bleiben, in dem Maße, wie er eine verborgene Wahrheit vorgibt.

„Die Dose ist wie das Täschchen, wie das Schmuckkästchen“ – nicht nur – „eine Vertreterin der Venusmuschel, des weiblichen Genitales“, wie Freud noch annehmen zu können glaubt, als er sich „die Aufgabe stellte, das, was die Menschen verstecken, nicht durch den Zwang der Hypnose, sondern aus dem, was sie sagen und zeigen, ans Licht zu bringen.“ Selbstbewußt behauptet er: „Wer Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, überzeugt sich, daß die Sterblichen kein Geheimnis verbergen können. Wessen Lippen schweigen, der schwätzt mit den Fingerspitzen, aus allen Poren dringt ihm der Verat“, – und kann trotz ihm und mit ihm nicht umhin, sich an die Unsterblichkeit der Seele zu verlieren, die zwischen Schweigen und Geschwätzigkeit der Sterblichen den hysterischen Diskurs erfindet. Und darüber gelingt die verheißungsvolle Öffnung der unabschließbaren Vollendung des „Immer schon gewesen sein werdens“ der Psychoanalyse gegenüber der abgeschlossenen Vollendung des „Immer schon gewesen seins“ der Metaphysik. Und dies ist eine Öffnung, die durch kein Denken je ganz erinnert werden kann. Denn die Überführung des Seins in sein Werden artikuliert eine Mutmaßung und damit eine Aussage, die ungewiß ist.

Das alles ist nicht sehr klar und noch der Wunsch nach Darlegung kann sich in dieser Materie nur andeuten, die sich gerade dadurch auszeichnet, daß sie insbesondere nicht eine ist, die sich vergegenwärtigen läßt, da sie immer gerade dort ist, wo man selbst nicht ist, noch sein kann – auch und gerade, wenn man es wollte. Und darüber entsteht doch das Zukünftige, das den, der sich nähert, entfernt und sich von ihm entfernt. Die Sprache – sagt Benjamin – „trägt die Seele der Frauen nicht, denn sie vertrauten ihr nicht; ihr Vergangenes ist nie beschlossen ... Sie nähern ihre Körper und lieblosen einander. Ihr Gespräch befreite sich vom Gegenstande und der Sprache. Dennoch hat es einen Bezirk erschritten. Denn erst unter ihnen und da sie beieinander sind, ist das Gespräch selbst vergangen und zur Ruhe gekommen. Nun erreicht es endlich sich selber: Größe wurde es unter

ihrem Blick, wie das Leben Größe war vor dem vergeblichen Gespräche. Die schweigenden Frauen sind die Sprecher des Gesprochenen. Sie treten aus dem Kreis, sie allein sehen die Vollendung der Rundung. Sie alle beieinander klagen nicht, sie schauen bewundernd. Die Liebe ihrer Leiber ist ohne Zeugung, aber ihre Liebe ist schön anzusehen. Und sie wagen den Anblick aneinander. Er macht eratmen, während die Worte im Raum verhallen. Das Schweigen und die Wollust – ewig geschieden im Gespräch – sind eins geworden. Die Schweigen der Gespräche war zukünftige Wollust, Wollust war vergangenes Schweigen. Unter den Frauen aber geschah der Anblick der Gespräche von der Grenze schweigender Wollust.“

Und wenn Spekulation und Spiegelung immer noch auf eine Transzendenz zu verweisen scheinen, so deshalb, weil sie sich der Transparenz verpflichten und nicht umhin können, geheime Beziehungen zu unterhalten. Der „Blick“ auf diese Beziehungen aber findet nicht mehr innerhalb dieser Ökonomie statt, da er ihre Grenze markiert. Weder geheimnisvoll noch transparent, erkennt er nichts sondern spürt sich selbst als etwas, das sich niemals auf dergleichen Oppositionen reduzieren läßt und ist daher nicht als etwas oder nichts zu bestimmen. Der „Anblick der Gespräche“ verläßt vielmehr die Bedingungen des Spiegels, um sein Ort zu sein.

Wie der Spiegel ein Sprache ein Mechanismus, der nicht aufhört zu funktionieren als ein Sichbegnügen „mit der Gegenüberstellung von Etwas und Nichts“ (Jakobson). Doch sind die Beziehungen zwischen „Etwas“ und „Nichts“, zwischen „Zeichen“ und „Null“, zwischen „Laut“ und „Strich“ seltsam genug, um nicht in einer binären Opposition aufzugehen. Denn dieser Strich ist nicht nur innerhalb einer phonologischen Opposition zu werten, wenn er dem Vorhandensein einer Opposition, der Opposition als solcher, ihr Fehlen gegenüberstellt und ihre Zweiteilung von daher und kreuzweise in eine Vierteilung überführt. Auf diesen *Chiasmus* weist Jakobson hin, wenn er binäre Oppositionen aufgliedert in den einen Term, der für die Bezeichnung des Vorhandenseins einer bestimmten Eigenschaft zuständig ist und den anderen, „der merkmallose oder nicht markierte, kurz der Nullterm“, der nicht etwa nur das Fehlen dieser Eigenschaft anzeigt, sondern ebenso weder das Fehlen noch das Vorhandensein derselben. Doch üblicherweise reduziert sich die allzu große Komplexität der verschiedenen Nullaspekte auf einen stilistischen Wert, der sich stillschweigend mitverstehet, wenn ein Sprecher die Existenz zweier paralleler Typen voraussetzt, um zwischen ihnen seine Wahl zu treffen. Und das ist es, was man verstehen nennt: das stillschweigende Streichen all dessen, was mit stilistischen, poetischen, rhetorischen Mitteln arbeitet und eher als List und Verführung zu verstehen ist,

also gegen „*meinen*“ Willen, das Wort zu ergreifen, dessen Herrschaft dort zuende ist, wo dieser Strich nicht mehr nur die Abwesenheit des Phonetischen anzeigt, sondern eine Schnittstelle markiert, daraus sich seine *graphematischen* Möglichkeiten entfalten können. Selbstverständlich genügen dafür keine Mittel mehr, wie wir sie aus der klassischen Logik kennen.

Vor und nach der Logik aber steht immer ein Chiasmus. Er ist Prä- und Post-Typ menschlichen Aussagens und beschreibt, wie aus Nichts Etwas werden kann, das wiederum Nichts wird, usw., *bevor* es sich über dem einen Bild, dem einen Begriff abschließt. Als Inbegriff der Trennung von Form-Inhaltsbeziehungen und damit auch als Möglichkeit zu ihrer Hintergehung, läßt sich der Chiasmus folgendermaßen charakterisieren: Innerhalb der Logik, insbesondere der Relationenlogik nicht formuliert, nicht formalisierbar, kann der Chiasmus immer nur in seiner Konkretheit gedacht werden. Als kosmologisch-dialektische Figur im Sinne Heraklits wird sie durch die Logik des Syllogismus und des eleatischen Identitätsprinzips ins Vorlogische abgeschoben. Die dialektische, chiasmatische Figur stellt zwar eine Vermittlung von Umtausch- und Ordnungsbeziehungen dar, aber so, daß die einzelnen Beziehungen nicht formal zu verstehen sind, sondern sich aus einem begrifflichen Zusammenhang herleiten. In der Relationenlogik hingegen tauchen nur isoliert die Beziehungen von Umtausch und Ordnung auf. Die chiasmatische Figur wird einer nicht formalisierten, angeblich nicht formalisierbaren Rhetorik und Poetik überlassen, ihre konkreten Begriffe durch die Identitätsphilosophie entdialektisiert und in Ordnung und Umtausch aufgelöst, d. h. in eine hierarchische Beziehung und ein (Spiegel)symmetrisches Umtauschverhältnis.

Noch einmal können die Mikro- und Makrokosmosdarstellungen zur Veranschaulichung dieser Zusammenhänge herangezogen werden. Die unendliche Bewegung des Werdens hatte darin ihren Ausdruck in Form eines geschlossenen Kreises gefunden. Der Satz „Drehend dreht sich der Geist (oder der Kreis der Sonne) und kehrt in seinen Kreis zurück“, beschreibt den Ablauf des kosmischen Räderwerks und die ewige Wiederkehr der Gezeiten. Am Beginn dieser Beobachtungen steht der Gnomon (= Zeiger), von dem aus der Wechsel der Gestirne wahrgenommen wird. Zieht man von diesem festen Punkt aus die Linien der Sonnenbahnen von ihren Anfängen nach dem Westen zu ihren Untergängen durch, so erhält man ein X, das ist der griech. Buchstabe chi, der für die kreuzweise Stellung der chiasmatischen Formulierung steht und die Bewegung des Werdens bezeichnet. Was liegt näher, als den Menschen in einer entsprechend kreuzweisen Stellung in diesen Makrokosmos einzuschreiben? Denn die Zeit des Werdens ist die gleichförmige Kreisbewegung schlechthin und wird durch diese

Art der Bewegung gemessen. Sie mißt andere Bewegungen nur durch deren Beziehung zu diesem Maß und wird nur aufgrund dieser Beziehung gemessen. Es ist der X-Mensch, der als „zählende Seele“ ins Gewölbe gesetzt ist – und durch Christus ersetzt wird. Die winklige Bewegtheit des x-förmigen Kreuzes wird zum christlichen Kreuz, das statische Haltungen verbürgt. Sitz der ursprünglichen Einheit, den eine unzählbare Transzendenz als zeitlos garantiert. Daran stirbt das Fleisch. Die winklige Bewegtheit ist ins Lot gebracht, d. h.: in die Geschlossenheit einer hierarchischen Beziehung und eines (Spiegels) symmetrischen Umtauschverhältnisses.

Nicht ohne Rest. Und dieses Überbleibsel, dieses „Surplus“ ist immer zugleich offen, dargeboten und unlesbar. Im Wechselspiel um ein niemals direkt zu bestimmendes Thema entschleiern und verfaltet sich die Erweiterung des Denkens um eine Periodizität von Markierungen, die nicht mehr die eine Schranke zum Jenseits angibt, wenn sie in ihrer jeweiligen Geortetheit zählbar wird, sich daher nicht länger in einen jenseitigen Himmel zurückzieht, sondern immer tiefer in das „Innere der ‚Materie‘ und ihre Reflexionsfähigkeit“ (Günther) hinabsteigen will.

Ohne in vorlogische Figuren zu fallen. Denn während die alte heraklitische Denkfigur „Werden“ konkret nimmt und schließt in der rein zirkulären Selbstdefinition von Begriffen – z. B. aus Liebe wird Haß und aus Haß Liebe. Oder auch: Gott hat die Menschen geschaffen und die Menschen Gott – und damit eine heterarchische, d. h. gleichursprüngliche Funktionsweise vorstellt, so ist mit der Befreiung vom Fleisch, von der Materie, respektive von der Fixierung auf konkrete Begriffe eine Öffnung erreicht, die nur statisch genommen, d. h. eingebunden in die hierarchisierende Bewegungslosigkeit des einen Beins (des Kreuzes) und des einen Blicks (des Spiegels), geschlossen wird. Sitz der ursprünglichen Einheit, die die Unvereinbarkeit von Vielheit des Materiellen und Einheit der Logik einbindet und schließt in der hierarchisierenden Beziehung eines (Spiegels) symmetrischen Umtauschverhältnisses, das nur scheinbar die Möglichkeit der Koordination zuläßt, in Wahrheit aber stets gemäß einer Subordination verfährt.

Umgekehrt dazu findet die Chiastifizierung des Logos und die Logifizierung des Chiasmus die Möglichkeit, sich in Reihen und Ähnlichkeiten zu verschieben und genau das zurückzubehalten, was allen gemeinsam ist. Ist die Möglichkeit der Koordination aber erst einmal eröffnet, kann die Einheit der Logik nicht mehr verabsolutiert werden und gibt – zugleich offen und geschlossen – ihre eigene Geortetheit, die Vermittlung von Heterarchie und Hierarchie, das, was die Ab-

straktion nie von sich hat sagen wollen. Denn ihre Herrschaft ist dann zuende, wenn der umgekehrte Vorgang dazu einsetzt und damit eine Materialisierung, die schrittweise die Annahme einer jeweils verdrängten Schicht erlaubt, bei gleichzeitiger Beibehaltung der durch die Abstraktion erreichten Exaktheit. Und wenn der Chiasmus das Hereinziehen des Jenseits ins Diesseits hypothetisch repräsentiert, so ist umgekehrt, mit der Befreiung von der Naturwüchsigkeit, das Diesseits ins Jenseits hineingezogen. Immer noch unter der Voraussetzung der Trennung von Form/Inhaltsbeziehungen aber, leisten beide Bewegungen nur die Aneignung des jeweiligen Anderen: Die Abstraktion wird jeweils inhaltsleerer und die Konkretheit verliert an Form und gebiert sich unaufhörlich selbst. Die Verwerfung der Opposition als solche hingegen, also nicht nur Nichts, sondern weder das Fehlen noch das Vorhandensein von etwas oder nichts, vermittelt sich mit sich selbst als mit dem Ort, an dem sie sich ereignet und in diesem Ereignis immer eingenommen und verdeckt hat. Nur unter der Voraussetzung der Entdeckung dieser Leerstelle und ihren mindestens zwei Deutungsmöglichkeiten: negativ als Nicht-Logik und positiv als Ermöglichung von Logiken überhaupt, durchkreuzt sich der klassische Dichotomiezwang und relativiert sich in einem vielfältigeren Ordnungsnetz. Denn diese Leerstelle – Zwischenraum und Grenze, aber auch jeweiliger Ort des Ereignisses des Bruchs – ist von einer selber komplexen Struktur. Indem sie das Innerste mit dem Äußersten verschränkt, bringt sie den Bruch/Strich als – weiblichen – Schriftrest hervor.

Und nun läßt sich etwas denken, das dieses „Nichts einer Seele“ im mystischen Sprechen zutiefst bewegt, etwas, das Irigaray den „Übergang von der Körper(außen)haut zur Körper-Innenhaut, zu den Schleimhäuten“ nennen würde. Kein verstehender Blick, der zum Objekt gerinnen läßt, sondern flüssiges, warmes, lebendiges Berühren, „im Sinne einer mehr mikösen Erotik“. „Mikös“ ist das Wort, das die deutsche Übersetzerin für das französische „muqueux“, zu deutsch: schleimig, gefunden hat und das sie als Fremdwort beibehalten möchte, um „ihm nicht die Assoziationsbreite des Ekligen“ zugestehen zu müssen. Aber warum diese vermeintliche Notwendigkeit zur Abgrenzung vom glitschig, gleitend Schleimigen, von alledem, was sich nicht einfach – und das wäre geradeheraus oder auch geradlinig – sagen läßt? Wenn doch nichts weniger natürlich ist als die „doppelte Schwelle“ ins Innere des weiblichen Körpers, gewinnen wir damit ein neues Terrain. Nicht nur eine neue Erde, zu leicht noch zu verwechseln mit der sattsam bekannten Mutter Erde, Urschlamm, Blut und Boden für sämtliche Unterwerfungsprinzipien, die der Mensch sich hat ausdenken können, in seiner Angst, in sie zurückzufallen, sondern

auch einen neuen Himmel. Denn die Interritorialität des weiblichen Geschlechts ist extraterrestrisch motiviert und säkularisiert sich gleichzeitig und gegenläufig.

Immer noch unter dem Primat einer begrifflichen Bestimmung, hat sich die Geschichte der „Fleischwerdung“, die noch den begrifflichen Diskurs scheinbar natürlich begründet und wie selbstverständlich als Funktionshierarchie aufrechterhält, mindestens in ihrer Einführung verdoppelt. Daraus kann kein Heil mehr werden, wenn sich eine Entwicklung abzuzeichnen beginnt, die sich nicht erneut vollendet in einem System von Laut und Strich, sondern mittels dieses Inbegriffs der Verschriftung die Bedingungen einer nachschriftlichen Produktionsweise anzugeben vermag. Obwohl der Begrifflichkeit der Rede entzogen, ist dem Denken damit kein Ende bereitet. Es erschließt sich vielmehr ein neuer Bereich der skripturalen Arbeit. Ihm bleibt Rechnung zu tragen.

Jean-Luc Evard

## SOS

### Die Parusie der Seele im Unfall

*„Ideale und Morale sind das beste Mittel, um das große Loch zu füllen, das man Seele nennt.“*

*R. Musil: Der Mann ohne Eigenschaften.*

Schon die Umstände, unter denen man letztmalig und öffentlich die Existenz der Seele behauptet hat, ohne Aufsehen zu erregen oder Widerspruch hervorzurufen, waren durchaus zweideutig: es war im Jahre 1906, acht Jahre vor dem Ersten Weltkrieg, als man eine telegraphische Sprache herstellte, die zum Gebrauch für Seeleute bestimmt war und in der man das lapidare „save our souls“, „SOS“, „Rettet unsere Seelen“ benutzte, um einen Schiffbruch zu signalisieren und Hilfeleistungen zu erbitten. Die letzte verbürgte Erscheinung der Seele des Menschen, ihre letzte offizielle Anrufung, fällt also mit dem Bündnis zwischen Sprache und Elektrizität, Sprechen und Feuer, auf den Oberflächen der Meere zusammen – in dem Augenblick, in dem die Arche sinkt. Bevor sie *erloschen\** ist, wird die Seele also *ertrunken\** sein. Warum eigentlich haben die Seeleute und Ingenieure, sobald ein mit englischer Kohle, italienischen Emigranten, amerikanischen Milliardären oder chinesischem Tee beladenes Schiff in Gefahr war zu sinken, einmütig eher die Seele als das „Leben“ (SOL), als den „Körper“ (SOB) beschworen, warum haben sie also eher etwas Intimes und Umstrittenes wie die Seele angerufen, statt ein schlichtes würdevolles „Uns“ (US) zu telegraphieren?

Die Sprache, die Elektrizität und der Schiffbruch: Drei Arten des Transports, des Transfers, der Transmission, die im SOS unlöslich zusammengehören (ebenso wie man heute metonymisch vom Technologie-Transfer spricht). Es geht darum, im Augenblick des Versinkens seinen letzten Willen blitzschnell zu übermitteln. 1906 verläuft alles so, wie wenn die Elektrizität und der Telegraph einen neuen Heilsversuch veranlaßten, als ob die Geschwindigkeit der Sprache den Verlust der Seele, ihren Sturz verhindern und die den Riten und Gebeten einst anvertraute Erlösungsarbeit jetzt aufs Neue betreiben könnte und müßte. Auf buchstäbliche Weise setzt die Nachricht der Seeleute tatsächlich die ganze Topologie wieder in Gang, die ganze

Geographie der religiösen Vorstellungen, den ganzen apokalyptischen Bilderhandel: Das Kirchenschiff auf dem Meer, das Gottesvolk, die Vertikale des Sturzes, die Tiefe, in die etwas hinabfallen und damit sein zweites Leben versäumen wird. Auf ihre Weise inszenieren die Matrosen 1906, indem sie „SOS“ funken, oder *realisieren* detailliert die fünf oder sechs Jahrhunderte zuvor entworfenen infernalischen Visionen. Sie spielen Wagner, doch nicht auf einer Bühne. So mußte man auf das 20. Jahrhundert warten, damit die Prophezeiung – die Überantwortung der Seele in die Hände Gottes – mit der heimtückischen Genauigkeit des Orakels sich erfüllt. Für diesen Augenblick der Übergabe der Seele hatte der französische katholische Klerus ungefähr ein Jahrhundert zuvor die *Litaneien des gütigen Todes verfaßt*: „Oh guter Jesus, ich trete vor dich hin mit einem gebrochenen Herzen / Habe Erbarmen mit mir, wenn meine kalten, fahlen und zitternden Lippen zum letzten Mal deinen allerliebsten Namen aussprechen werden / Habe Erbarmen mit mir, barmherziger Jesus, wenn meine bleichen und eingefallenen Wangen den Beistehenden Mitleid und Furcht einflößen! ...“ Dieser Text begleitete den Versterbenden und wurde von einem der Nächsten, die ihm Beistand leisteten, und ihm diesen bis zu seinem Ende leisteten, aufrecht stehend gesprochen. Auf einem Schiff wird die Liturgie sich auf drei dringenden Initialen der Notnachricht verkürzen.

SOS: Orakel und keineswegs Prophezeiung, da im Jahre 1906 ein solches Versinken ja nur stattfindet, nachdem man bereits den Glauben an die Seele widerrufen hatte, mithin lange nach den letzten kirchenspalterischen Passionen. SOS bedeutet, als Ungläubiger und nicht als Märtyrer unterzugehen. Welcher leicht perverse Auslöser veranlaßt die Ingenieure, die Juristen, die Reeder, die apokalyptische Probe erneut zu unternehmen? Das SOS setzt die Worte der Apokalypse, das heißt die der Prophezeiung in die Tat um, jedoch in der Art und Weise des Orakels, weil der Unterschied zwischen diesem und jener darin besteht, daß die Prophezeiung sich immer um ein Versprechen bemüht, zu einer buchstäblichen Aussage neigt, während das Orakel hingegen mit der Doppelzüngigkeit der Aussagen spielt und die Entscheidung den Ereignissen selbst überläßt; während das Orakel also den Sinn der Worte in der Schwebe hält und ignoriert, daß es einen erlösenden oder diabolischen Vertrag zwischen der Gottheit und den Menschen gibt. Sobald sie also 1906 „SOS“ rufen, nehmen die Matrosen den Schrei des Weltendes wieder auf; da ihnen jedoch niemand mehr glauben kann oder will, regrediert ihre Prophezeiung auf oder verkehrt sich in ein Orakel, in eine unverständliche Prophezeiung oder aber in eine nur bedingungsweise gegebene Prophezeiung. Noch genauer: indem sie in einer apokalyptischen Situa-

tion eine prophetische Sprache sprechen, führen sie unwissentlich eine weissagende Rede: „Bei den Griechen offenbart, wie Platon im *Timaios* deutlich gemacht hat, der in Trance versetzte Seher, heimgesucht von der eingegebenen Divination, in einem Zustand wahnhafter Verzückung nur durch ein Gestammel, das nicht einmal zu Worten findet, ein Geheimnis, das dann die Propheten, die Priester oder Dichter zu interpretieren, d. h. in den Stand menschlichen Sprachausdrucks zu erheben berufen sind. In der biblischen Welt, sagt Max Weber, sind die Pythia und ihr Ausdeuter nicht zweierlei Personen; der Prophet Israels vereinigt beide in ein und demselben Menschen. Und zwar ist die griechische Divination noch nicht sprachlicher Ausdruck, sie ist ein natürliches Geräusch, das allein der Mensch, der nicht von ihr besessen, der zu verstehen und maßzuhalten fähig ist, in Wort und Rhythmus erfassen kann. In der biblischen Welt spricht der Mensch, der vom Geist angerührt wird, sogleich Worte im eigentlichen Sinn, die unmittelbar inspiriert, aber als Worte vollkommen und in einen strengen Rhythmus gebracht sind, auch wenn der Prophet in seiner Rede von der Gewalt des Augenblicks überwältigt ist“, sagt M. Blanchot<sup>1</sup>, um diesen Unterschied zwischen Prophetie und Orakel zu kennzeichnen.

Indem sie uns sagen wollen, daß sie ertrinken, stellen uns die Matrosen vor ein unlösbares Problem: Wer sind diese Verrückten, die zu uns von der Seele sprechen, wenn es bereits zu spät ist? Zweimal zu spät: Zum einen, weil sie gerade versterben und die Seele doch freilich eine Unterredung wohl verdient – doch nicht mit uns; zum zweiten deswegen, weil nichts an Seele eingebüßt wird, wenn man als Märtyrer oder auch als Ungläubiger stirbt.

Wir stehen hier also vor einer doppelten Fragestellung: Führt das Ende der prophetischen Rede zu einem Widersprechen der weissagenden Rede? Warum andererseits das Bündnis zwischen der Sprache, der Elektrizität (des Feuers) und dem Ozean (dem Wasser) davon überzeugt, erneut herbeizurufen, was man seit langer Zeit schon nicht mehr herbeirief – die Seele zu benennen, weil ja, sobald irgendetwas bei seinem eigenen Namen gerufen wird, dieses Etwas vor demjenigen erscheint, der es anruft; kurz: Die Seele nicht auf theologische, sondern auf magische Weise zu benennen? Wer die Seele benennt, wenn alles versinkt, muß sich für eines von beiden entscheiden: entweder die Seele existiert (und in diesem Fall befindet man sich in der Magie, man ruft tatsächlich die Seele bei ihrem „richtigen Namen“, wie Kafka über das „Wesen der Magie“<sup>2</sup> sagt) oder aber die Seele existiert nicht, und in diesem anderen Fall befindet man sich in einer Simulationsmagie, d. h. in einer verdoppelten Magie (im

Schock, der die Technik befällt, wenn sie auf frischer Magietat ertappt wird).

Tatsächlich wurden der Seele im Übergang vom Litaneitempo des gütigen Todes zum elektrischen Tempo des Schiffbruchs dem Anschein nach mehrere Schocks beigebracht – die drei Initialen bilden eine Art Rumpf nach einer erfolgten Kollision mit einem unbekanntem Körper: Welchem? – der Sprache jedenfalls, weil man ja seit 1906 die Seele in ihrem Anfangsbuchstaben zu erfassen wagt, in einer Bewegung, die der Bewegung der Mystiker oder der Talmudisten entgegensteht, die sich den Namen Gottes auszusprechen oder zu schreiben untersagten (ontischer Schock?). Unter all diesen Schocks ging wenigstens einer gut aus: Derjenige, der aus dem Zusammenfließen mehrerer Geschwindigkeiten resultierte, diese nun verschobene erneute Anrufung der Seele, letzten Endes diese Intuition, daß es Seele gibt, sobald sich das Wasser, die Luft, das Feuer ein viertes Element streitig machen, nämlich das Wort oder das Subjekt des Wortes. SOS will also heißen: Was wird schneller sein, das Schiff, das sinkt, oder das elektrische Sprechen? Wer wird sich ihrer bemächtigen, das Element Wasser (das die Körper und die Gegenstände absorbieren wird) oder das Element Feuer (das elektrische Wort, das die Seelen retten wird)? Da kommen alte mythische Invarianten erneut zum Vorschein, wohl ebenso trügerische wie das Orakelwort, da die *Spuren* des Ereignisses (die Nachricht) zugleich eine *Ästhetik* des Schiffbruchs bewirken: Als Ästheteten ihres Todes verneinen oder verleugnen die Techniker ihn; das technische Ereignis des Schiffbruchs verdoppelt sich um eine Wanderung ins Jenseits. Von sich selbst, durch ihre Künstlichkeit, in ihrer Anordnung (die Gleichzeitigkeit von Geschwindigkeiten, von unterschiedlichen Räumen) umfaßt die Technik eine Ästhetik: Indem sie den Schiffbruch verlangsamt, belebt sie den Fundamentalismus der Mythen aufs Neue. Doch unter welchen Bedingungen?

Man muß sich all das genauer ansehen, was in einem so besonderen und in einem so stark metaphorisierten Fall, wie ein Schiffbruch ihn darstellt, der Rekurs auf eine derart belastete Metapher wie „SOS“ auslöst. Also das, was wir zunächst hervorgehoben haben: Die Erfinder dieser Weisung haben von selbst aus der Allegorie und aus der Sprache der Apokalypse geschöpft. Dank der Worte haben sie die Apokalypse zu einer Handlung gemacht. So gibt das *Agieren*\* den Dingen Sprachwert und der Sprache Sachwert. Gerade darin besteht das Rätsel des SOS: Es ist eine Rede, aber man kann sie nur buchstäblich begreifen; sobald er in dieser Formel ausgesprochen wird, besteht der Schiffbruch der Seele eine ebenso volle und ebenso konkrete Realität wie dem Wasser des Ozeans oder wie der Schwingung der Morsenachricht zu. Der Schiffbruch also gleicht innerhalb dessel-

ben Raums, in derselben Instanz – der des Jüngsten Gerichts – all das einander an, was fleischlich ist und das Übrige, all das, was untergeht und das, was lebt, das, was auf der Erde ist oder auf dem Meer und das, was unterwegs ist *ad patres*.

Der Schiffbruch und die Nachricht verwirklichen gemeinsam die Metapher und die Prophetie. Demjenigen, der aus einem Schiffbruch eine Parusie der Seele fabriziert, ist die Seele keine Metapher, sondern sogar die Bedingung der Metapher. SOS, Technik des Zeichnens, verleiht der Seele eine buchstäbliche Realität. Erstes sichtbares Ergebnis eines Schocks oder einer Serie von Schocks.

Gleichwohl bleibt dieses erneute buchstäbliche Erscheinen der Seele im Szenario einer Apokalypse unvollständig, da es nicht wie in der historischen Apokalypsen prophetischer Natur sein kann und also auf die Seite des Orakels kippt. Die affirmative Form der Prophezeiung („Wir haben eine Seele, und ihr müßt sie retten“) verstellt ein Orakel mit fragendem oder konditionellem Charakter: „Wenn wir durch euch, an die wir diese Mitteilung richten, gerettet werden, dann haben wir ebenso eine Seele wie ihr auch.“ Das SOS setzt hier zwei Mechanismuserien in Gang: Die Mechanismen der Sprache – die performative und bestimmte Bedeutung der Nachricht (des Signifikanten), die die spekulative und unbestimmte Bedeutung des Signifikats ablöst –, und die Mechanismen des Aberglaubens – die Veranstaltung einer Apokalypse, die einer magischen Handlung gleichkommt, die *de facto* die Existenz der Seele zu beweisen beauftragt ist, gemäß einer Drehung, einer *screw*, die sich mit der Pascal'schen Wette vergleichen ließe: Ich weiß nicht, ob die Seele (Gott) existiert, doch wenn man sich in ihrem Namen aufs Spiel setzt, wird man es schlußendlich doch wissen. Die Pascal'sche Wette erreicht hier ihre Dimension eines mephistophelischen Paktes: Ich liefere euch einen zweifelhaften Begriff, doch wenn ihr mich vor dem Schiffbruch rettet, werden wir nichts mehr bezweifeln. Die Überlegenheit des SOS über die Wette Pascals liegt darin, daß letztere zwischen Menschen geschlossen wird und nicht zwischen ihnen und einem verborgenen Gott oder einem verführerischen Teufel.

Sicherlich veranstaltet man keinen Schiffbruch. Es sei denn, es ist Krieg. Im Krieg allerdings bildet die Seele kein wahrscheinliches Objekt einer Glaubensüberzeugung, sondern die fehlende Zielscheibe einer im voraus gelungenen Erpressung – Trennung des Priesters und des Kriegers. Dennoch liegt hier das zweite Moment des der Seele durch die Morsenachricht zugefügten Schocks: Indem sie den Transfer der Seele anlässlich eines Schiffbruchs organisiert und indem sie sie hier auf Erden durch ihren jenseitigen Namen zurückhält, wird der

Schiffbruch mehr als zufällig, dieser Unfall wird fatal, wir wohnem einem Aufstieg bei: Dem Erscheinen der Seele dank der Elektrizität und dank der Schiffbrüche. Man wußte und man hat es immer gewußt, daß es in der Seele etwas Fatales gibt, doch noch sie verstand man, wie man die Hand darauf legen kann und wie man das „stellt“. Die Seele wird zur Erscheinung des Unfalls, weil die Technik das „Stellen“ der Seele wird<sup>3</sup>. Indem sie die Bekanntmachung des Schiffbruchs über die ganze Erdoberfläche verbreitet, indem sie ihn im Raum vervielfacht, verengt die Technik ihn in der Zeit, sie *verlangsam* ihn dank des Erscheinens einer Erzählung. Doch sie *produziert* ihn auch, was eine viel wirksamere Operation als noch jene hypothetische darstellt, die darin besteht, sie zu deduzieren – wie in der Wette Pascals –, oder sie zu verführen – wie in der Magie oder in der analytischen Kur, die nichts anderes ist als ein Protokoll der wechselseitigen Verführung. Durch ihre eigenen Hilfsmittel löst die Technik ein für unlösbar gehaltenes Problem.

Nun kann der Leitsatz der Technik über die Seele ausgesprochen werden: *Damit es die Seele gibt, bedarf es und reicht es, daß ein fataler Unfall stattfindet und daß seine gleichzeitig erfolgte Erzählung möglichst rasch übermittelt wird.* Drittes Moment des Schocks: Die Technik ist das, was einen Unfall fatal macht. Der Schock ergibt sich hier daraus, daß die Technik sich gegen ihre eigene Tradition wendet, wenn sie die Achse Aristoteles-Heidegger durchbricht, da entsprechend dieser Achse die Technik ebenso wie die Theorie, wie die Substanz, wie das Sein *a priori* ist, außerhalb jeden Unfalls, ein für allemal. Genau hier wird der Sieg der Technik über ihre Nachbarn und Rivalen, über die Theologie und die Magie suspekt, denn kein Unfall ist schicksalhaft. Er besteht in der elektrischen Simultaneität der Erzählung und des Ereignisses, die diesem letzteren seine Fatalitätsbedeutung verleiht; er besteht in der Inzidenz der Erzählung, in ihrer Koinzidenz mit dem Unfall, die die Struktur der Apokalypse wieder in Gang bringt, d. h. den Gedanken an die Seele, an den Urteilsspruch über den Menschen durch die Neuverteilung der Seelen („Ich habe die Schlüssel zu Tod und Unterwelt“, sagt die Eingangsvision der Geheimen Offenbarung des Heiligen Johannes, I, 18). Aufgelöste Metapher, entschlossene Spekulation: Die Selbst-Organisation des Unfalls und der Erzählung, das ist das Aufsteigen der Seele, der Augenblick, in dem ihr Erscheinen und ihre Benennung rigoros identisch werden.

Der Leitsatz der Technik über die Seele läßt sich wahlweise innerhalb des profanen Registers oder innerhalb des sublimes formulieren: „Die Seele trifft dann ein, wenn ein Unfall und seine Erzählung gleichzeitig erfolgen“, soll das sublime besagen – „Im Augenblick des Sterbens laßt uns mit der Geschwindigkeit unseres Todes sprechen

und die Seele wird Gestalt annehmen“, soll das profane besagen, „vielleicht die unsere“. Diese These verleiht der Technik, was in denselben Jahren übrigens das Übertragungsprotokoll der Psychoanalyse verliert: Der einen die Seele, der anderen das Unbewußte: transportieren/übertragen, sprechen/zuhören, Lebens- und Todesgeschwindigkeiten synchronisieren. Jedenfalls ist es das Geschwindigkeitselement, das der Technik die Produktion der Seele ermöglicht – ist es nicht übrigens auch ganz einfach eine der Bestimmungen der Psychoanalyse, zu verführen, was die Technik herzustellen versucht, und zwar wie durch eine Art objektiv zufälliger Wiedereinsetzung in die „Arbeits“-teilung? Es ist das Geschwindigkeitselement, das die Technik veranlaßt, mit Erfolg nach dem geschichtlichen Rang der Magie zu trachten (sie hat sogar kein Bedürfnis mehr, den *ganzen* Namen der Sache zu nennen, um sie eintreten zu lassen) und ebenso nach dem geschichtlichen Rang des Mythos, indem sie den faustischen Pakt einer Seelsorge vorschlägt: SOS ist Angebot für eine Seelentlastung. Die Geschwindigkeit ist in der Tat die der Elektrizität: Des Lichtes, da die Technik derart dem Sprechen die absolute Geschwindigkeit verleiht, die dem göttlichen *Fiat* eigen ist, einem Zeugungssprechakt. Abgesehen von diesem Element ist die Technik nichts und nichts anderes als die Magie und als der Mythos. Doch dank dieses Elements – das Göttliche der Lichtgeschwindigkeit – stellt sie *sua sponte* her, was die melancholische Technikkritik dieser stets zum Vorwurf machte; und zwar Seele nicht zu produzieren und selbst zu zerstören. Genau um das Gegenteil geht es: Die Technik produziert Seele, weil sie die Macht des Seins als Schöpfer und Selbstschöpfer erlangt. Besonders im Rahmen der *Kulturkritik*\* sind die Melancholiker im Namen ihres Prosaismus, ihrer angeblichen Gleichgültigkeit dem „Spirituellen“ gegenüber auf die Technik losgegangen. Man kennt diese Tradition in Europa sehr genau, die mit dem Protest gegen die rohe Industrialisierung einhergeht. Doch ebenso kennt man auch ihre Aporie: Die eigenartige Mischung aus revolutionären und reaktionären Tönen. Vielleicht aber war die Angelegenheit doch einfacher: Sache des Ressentiments. Um hier nur einen einzigen Hinweis auf die Eigenartigkeit dieser Mischung zu geben: Die starken Verwandtschaften, die man bezüglich des Denkens über die Technik bei Gehlen, Adorno, Axelos findet, um nur einige Extremfälle dieses unbeabsichtigten Einvernehmens zwischen den Spitzen des europäischen Bewußtseins aufzuführen.

Der Leitsatz der Technik ist mehr als magisch und mehr als mythisch. Doch er enthält zwei große Parameter: Einerseits diesen Fehllauf der Geschwindigkeit in Richtung eines Unfalls (die Tatsache, daß man die ganze Bedeutung verändert, sobald man einen Unfall zugleich

verschiedenen Geschwindigkeitsfeldern zuordnet: Anstatt daß er ein Ende darstellt, wird er zu einem Anfang, und der Tod wird ein schöpferisches Ereignis; hier auf Erden läßt man ihn die Seele für das Irdische, nicht mehr für das Jenseits herstellen; traumatisierende Verkehrung, verkehrende Zeugung des Techniktraumatismus in der Kultur); zum anderen dieses Vorgehen des sprachlichen Kurzschließens (die Tatsache, daß ein Performatives sich plötzlich mit mehr Sinn auflädt als die konstatierende Sprache oder das Optative, während gewöhnlich die performative Sprache so begriffen wird, daß jede innere oder äußere Interpretation im Feld der Ausführung ausgeschlossen bleibt). Das verleiht dem SOS seine außergewöhnliche Bedeutung: Es vereinigt und beschränkt eine Tradition (die der Seele), ein technisches Ereignis (die Beherrschung der absoluten Geschwindigkeit) und eine Sprachstruktur, indem es erneut die wechselseitigen Elemente dieser drei offensichtlich gegeneinander trägen Ordnungen vereint – in einer Einheitlichkeit, die sie mit allem prunkvoll-falschen Schein der Vorherbestimmung, eines gelungenen Schicksals, eines überfüllten Orakels vollkommen homogenisiert. Dank der Tradition des Schiffbruchs (die Überschwemmung, die versunkene Stadt) bekommt das Imaginäre der Apokalypse buchstäbliche Bedeutung – dank der Bedeutung des Lichts nimmt der Unfall rituelle, zur Taufe gehörige, kurz: fatale Bedeutung an – dank des Lyrismus der Schiffsausrüster nimmt eine Ordnung mit militärisch zwanghaftem Charakter (S./S) symbolischen Wert an. Zusammengenommen und durch die Technik eingebunden führen diese drei Schichten zu einem *Aufsteigen*: Wenn dasselbe Wort oder ein und dieselbe Repräsentation gleichzeitig in allen Feldern, die sie durchqueren, welches auch immer die von ihnen durchzogenen Felder nun seien, ins Schwarze treffen, wenn sie gegen alle parasitären Informationen resistent bleiben, die man ihnen zumutet (allen Deformationen, die man ihnen zufügt), dann verwehen dieses Wort oder diese Repräsentation eine ganze Epoche (oder auch mehrere). Gerade unter solchen Bedingungen werden sie zu einer Überzeugung oder zu einem Konzept: Es reicht, daß die Metapher unter gleichgültig welchen Bedingungen wahr bleibt. Die Wahrscheinlichkeit der Metapher ist Bedingung einer Wahrheit. Wenn gleichzeitig Elektriker, Reisende, Piloten, Juristen zu einer Übereinstimmung mit einer doch so zweifelhaften Sache wie der Seele fliehen – und zwar jede Körperschaft aus ihren eigenen Gründen –, dann bedeutet das, daß die Seele weit mächtiger ist, als ihre akribischsten Exegeten oder ihre verbittertsten Verleumder es sich jemals vorstellen konnten. In diesem Widerstand der Seele gegenüber all ihren Wandlungen, all ihren Häresien, in ihrem unerwarteten plötzlichen Wiedererscheinen außerhalb des Prosaischen und des Sublimen, außerhalb der Bücher und der Tempel muß man ein Ereignis ausmachen,

das alle anderen datiert, so etwas wie ein Zeitalter oder einen Ursprung, etwas, das aus nichts anderem sich ableiten läßt, aus keiner Vorlage, und auf das hin die noch nachfolgenden Ereignisse oftmals unwissentlich auch weiterhin konvergieren sollen. Dieses Aufsteigen ist hier die Konvergenz der Technik und der Seele. Was 1906 dazu führt, die Seele anlässlich der Schicksalhaftigkeit der Unfälle wiederzuerwecken, ist ohne Präzedenzfall – aus dem einfachen Grund, weil die Seele metaphorischen Wert nur *gegen* die Unfälle und *gegen* die Fatalität erhalten hatte. Was sich 1906 mit dem SOS verändert, ist die Wandlung der Seele zum Unbewußten und zur Lösung des Unfalls in jenem Augenblick, in dem seinerseits der Unfall weniger zufällig, also simultaner wird: Unbewußtes und Lösung, da die möglicherweise ärmste aller Sprachen, die performative, hier die verworrenste und belastete Repräsentation, die Seele erneuert.

In der Technik taucht aber diese Repräsentation durch ihre negativste Seite wieder auf: Während in der Überlieferung die Seele nur als ein strenges Regulationsprinzip herausgebildet worden war, um den Zufällen der Welt einen Streich zu spielen (um ein Subjekt zu erschaffen und ihm Beständigkeit zu geben, wie tragisch sie auch sei), erhält sie jetzt nur einen Sinn als authentische und verborgene Seite des Unfalls – sein Unbewußtes, seine Lösung. Umgekehrt wird der Unfall zur verborgenen und authentischen Seite der Seele – ihr Unbewußtes und ihr Ausgang – und könnte sie vielleicht so aufs Neue benennen. Doch im einen wie im anderen Fall, sei die Seele nun Entwickler des Unfalls oder der Unfall Entwickler der Seele, erweist sich die Repräsentation als gewaltsam pervertiert, da sie von nun an zusammengeklammert ist, fest gepaart mit dem, was sie zu zerstören oder zu beschwören berufen war: dem Unfall. Die Seele des SOS ist nicht eine Seele der *Litaneien des gütigen Todes*: Es handelt sich um eine ausdrückliche Weisung von Lebenden an Lebende und es ist diese Überschreitung in der Ordnung des Lebens und des Todes, die die perverse Verbindung zwischen der Seele und dem Unfall stiftet; pervers, weil durch den Unfall hindurch die Seele ein (elektrisch unterstütztes) Medium zwischen den Lebenden wird – also doch etas relativ Obszönes, ein offiziell unsichtbares Objekt, das der Transaktion im Sichtbaren dient, wie etwa zur Zeit der Reformation, als die Päpste das Seelenheil zu Geld machten, sobald sie Ablass zum Selbstkostenpreis verkauften und aus der Erbsünde so einen kleineren und reparablen Unfall machten. So hieß seine Seele zu verkaufen, sich von der unerträglichen Idee der Sünde zu befreien, die zu jenen Zeiten über das gleiche Gewaltmerkmal verfügte wie in unseren Tagen der Unfall. Man hat die Hölle organisiert wie man heute einen Unfall organisiert: Die symbolische Gleichstellung und die wirkliche Transaktion, sie da-

von entlasten, sind ganz genau identisch. In den kollektiven Vorstellungen übrigens nimmt der Unfall den gleichen beschwörenden Grenzwert an wie die Hölle am Ende des Mittelalters. Der Unfall selbst ist das infernalisches Ziel der Technik, die Bedingung ihrer Wahrheit.

Zwischen den Lebenden und den Toten blieb die Seele eine Hypothese, aber sie blieb unschuldig (selbst wenn sie wie bei V. Hugo oder R. Desnos noch das Tischerücken zustandebringt, so versucht man doch bereits, sie zu verkindlichen). Zwischen den Lebenden und den Lebenden wird sie zu einer Gewißheit (die ebenso einfältig ist wie das seiner selbst sichere Leben), also zu einer perversen, da einer Gewißheit instrumenteller Natur: Eine „gestellte“. Gleichwohl geht diese Perversion der Vorstellung der Seele, mit der man telegraphischen Handel treibt, nicht aus einer Grundperversität hervor: Die perverse Struktur resultiert hier unmittelbar und auf unschuldige Weise aus der Verlangsamung des Schiffbruchs, der Simultaneität der Apokalypse und ihrer Erzählung, ihres derart lokalen Charakters, wie er in der universellen Bedeutung der Nachricht eingefangen ist. SOS ist die perverse Wirkung der Sprache, der Einfall der Sprache in den Unfall, aus dem sie so eine Szene macht, die sie organisiert wie man die Szene eines Dramas, einer Oper organisiert, die Dreharbeit oder die Filmvorführung, mit allen vom semiurgischen Tohu-wa-Bohu ausgelösten Umkehrungen. In jedem Vorfall die Seele zu benennen heißt, eine winzige Katastrophe in eine höhere Grausamkeit zu verwandeln – das eben ist der Preis, der für das gesteuerte Eindringen des Unfalls in die Welt der Lebenden, vermittelt durch diese Anrufung der Seele, zu zahlen ist; für die Inszenierung des Todes in einer Welt, die alles zu sehen beschlossen hat, selbst noch ihren Tod: *Schiffbruch mit Zuschauer\**. Eine Welt, die auf solche Weise ihrem eigenen Tod auszuweichen oder zu entgehen sucht, die dazu indes die imaginäre Katastrophe des Todes mittels der tatsächlichen Perversität seiner Prävention überbieten muß.

Dennoch: Je perverser die der Seele auferlegte Behandlung zu sein scheint, desto weniger kommt Moral in Frage. Die moralische Bedeutung der Perversion und der Perversität des SOS stellt sich nur nachträglich ein, sobald erst einmal die telegraphische Struktur des Schiffbruchs durchgesetzt ist – Titanic-Effekt. „Apocalypse-now“. Die Seele wird zu einer perversen Instanz, weil dank des Telegramms, das den Schiffbruch über die ganze Erdoberfläche verbreitet und ihn damit endlos macht (der Schiffbruch geht vorüber, die Medien bleiben), der Unfall eine spröde Qualität bekommt, die des Beiläufigen, des Anekdotischen (minimale Bedeutung), in welcher dann die Erwähnung der Seele (maximale Bedeutung) etwas Obszönes annimmt – ebenso wie

sie, wenn sie extremen Umständen vorbehalten bleibt, etwas Feierliches und Majestätisches angenommen hat (maximale Bedeutung der „Form“ und des „Inhalts“, Träger der Langeweile). Die Elektrizität entzaubert den Schiffbruch, der Morsestreifen beseitigt den katastrophalen Wert der Katastrophe, die Einführung von Zeugen (die Empfänger der Nachricht) gibt das Geheimnis der Apokalypse frei, sobald in ihre Szene Subjekte eingeführt werden, die weder auf der Seite des strafenden Gottes stehen noch auf der des bußfertigen Sünders – Subjekte, die aufgrund der schlichten Tatsache, daß die elektrische Rede der Schiffbrüchigen sie auf den Zustand totaler Leser reduziert oder emporhebt, pervers zu werden gezwungen sind. Poker-Apokalypse: Die Karten offenlegen (den Signifikanten), „um zu sehen“ – um zu sehen, wer denn nun der beste Mogler ist. In Wirklichkeit ist dies eine Apokalypse: Eine Entscheidung, die niemals das Duell zwischen dem Guten und dem Bösen betrifft, sondern eine Unschuldprobe zwischen Betrügnern des Heiligen, eine Herausforderung durch die Vermittlung des Heiligen. „Ich kenne deine Werke, deine Mühsal und deine Ausdauer. Ich weiß, daß du die Bösen nicht ertragen kannst und daß du jene, die sich fälschlich für Apostel ausgeben, auf die Probe gestellt und sie als Lügner befunden hast. Auch hast du Ausdauer, hast um meines Namens willen gelitten und bist darin nicht müde geworden.“<sup>45</sup> Die Verwandlung der winzigen Katastrophe ist gemeinsame Grausamkeit, die Verkehrung der Apokalypse zum Unfall, die Proklamation der Seele, wenn es bereits zu spät ist: Das alles ist eins und das ist unausweichlich; es ist genau das, was dem Subjekt der Technik anheimfällt, sobald die Technik es ihm ermöglicht, den Unfall wie eine normale Form der Materie zu bewohnen. Die Seele wird zu einer unerträglichen Instanz, der Mensch beginnt, eher im Unfall als in der Substanz zu leben (wiewohl er doch wahrscheinlich nie woanders als im Unfall gewohnt hat und obwohl alle *Erzählformen* heftig diese rein zufällige Qualität des menschlichen Daseins inmitten des Nicht-Menschlichen zu beschwören beabsichtigen).

Der Technik obliegt es zumindest, den Notzustand zu offenbaren, zu verkünden und fest einzurichten. Und die Perversität wird in diesem andauernden Ausnahmezustand für die Seele zum Normalfall. *Erlöschende Seele\**, *ertrunkene Seele\**: Dies sind *in extremis* sozusagen verschluckte Diagnosen, Kompromisse zwischen zwei Positionen, die viel zu radikal sind, um vereinbar zu sein: Die Seele beibehalten – dann muß man sie als fürs ganze Leben behindert deklarieren, als erloschen oder ertrunken – *oder aber* die Seele aufgeben, was dann jedoch um den Preis der Wahrheit geschähe. Nun wird das Wissen als *abendländisches* Wissen künftig in diesem Paradox als seiner grundlegendsten Möglichkeitsbedingung erfaßt, und der Leitsatz der Technik

über die Seele ist sein wirkliches Motiv geworden; die Seele ist (die) lästige Überzeugung geworden, ohne die das Wissen nicht mehr das Wissen wäre, sondern die pure Verzweiflung. Ganz allmählich wird die Technik als Denk- und Lebensweise selbst zu dem, was das Wissen um die Verzweiflung fördert, selbst dann noch, wenn das Wissen gegen die Technik protestiert (eine jedoch groteske Funktion der Technik, da sie ja zugleich auch das Wissen von der fröhlichen Wissenschaft abtrennt). Dieser vergebliche Sieg der Technik entscheidet auch über alles, was uns von der Tradition jener Aufklärung\* trennt, für die man dem Wort Kleist's gemäß ein zweites Mal vom Baum der Erkenntnis essen könnte, um das Wissen und die Geschichte erneut zu beginnen. Gewiß ist es die Technik, die das Leben als menschliches Leben beibehält, zurückhält und festhält, doch sie ist überdies auch jenes Wissen, das den Neubeginn unmöglich macht, indem sie uns vollständig daran hindert, den Anfang zu vergessen. Da sie dieses Wissen beibehält und es gerade vor der Verzweiflung und vor der fröhlichen Wissenschaft zurückhält, unterscheidet sie sich bewußt von der Erotik; denn die Erotik ist das einzige zum Neubeginn fähige Wissen. Die Technik, dieser Pyrrhus, bedarf also des apokalyptischen Gedankens als eines Steins, durch den sie zerschlagen wird und mit dem sie sich dennoch das Gesicht schützt. Eine Theorie der Seele kann es nur noch als perverse geben: Die Perversität ist das, was ihre Kohärenz mit dem Wissen und mit der Klassifikation der Kenntnisse garantiert, d. h. überdies ein wesentlich technisches Denken, das eines Tages das Wissen und die Klassifikation der Kenntnisse, das Wissen und die Summe, das Wissen und die Enzyklopädie verwechselt hat.

SOS, das tönt freilich wie eine Wette, die Perversität der Weisung entspricht der Perversität der Nachricht. Nichtsdestoweniger ist diese wie jedes technische Element grundsätzlich *neutral*. Es geht 1906 beim abgekühlten Wiedererscheinen der Seele im Grunde um dieses Bündnis zwischen der Perversität und der Neutralität. Bei Strafe, der Perversität und der Neutralität zu erliegen, nach der sie sich sehnt, um glänzen zu können (gleichwohl bedeutet SOS zu rufen, das Ende der Seele in eben jenem Augenblick zu versäumen, in dem der bloße Verzicht bereits möglich gewesen wäre), muß man die Technik jener Behandlung unterziehen, der man auch die Seele unterzog: Nämlich die Neutralität der Technik zu analysieren wie wir zuvor schon die Perversität der Seele analysiert haben.

Zweideutige Neutralität, weil die Technik, das Denken der Technik (d. h. ihr Unbewußtes, ihr ES) die Frage nach der Moral überbietet (was nicht heißt, daß man die Technik moralisieren könnte, was eine schwachsinnige oder arglistige Vorstellung wäre), weil sie selbst die sündhafte Seele in perverse Seele transformiert – da die neutrale Ei-

genschaft der Technik zweifellos das ist, was sie Seele aus Ressentiment an der Technik wahrnimmt, da es nun einmal weniger bequem ist, pervers zu sein als Sünder zu sein, und leichter, Tartuffe als Don Juan zu sein. „Aber alle Leute, die von der Seele etwas verstehen müssen, weil sie als Geistliche, Historiker oder Künstler gute Einkünfte daraus beziehen, bezeugen es, daß sie von der Mathematik ruiniert worden sei und daß die Mathematik die Quelle eines Bösen Standes bilde, die den Menschen zum Herrn der Erde, aber zum Sklaven der Maschine mache. Damit war später für sie bewiesen, daß die Mathematik, Mutter der exakten Naturwissenschaft, Großmutter der Technik, auch Erzmutter jenes Geistes ist, aus dem schließlich Giftgase und Kampfflieger aufgestiegen sind.“<sup>6</sup>

Indem sie die Frage nach der Seele wieder ankurbelt, versieht die Technik einen Dienst, der nicht der ihre ist und ihr dennoch jüngst erst zufiel. Sie kann wohl neutral sein, sie ist offenkundig nicht hinreichend fähig, die Hypothese der Seele aufzugeben, obgleich die Essenz der Technik – die Künstlichkeit – unablässig beweist, wie unnützlich diese Hypothese oder auch dem unterlegen ist, was sie sagen will, und dem, was sie verspricht. Man muß sich mithin fragen, ob die unbegrenzte Ausdehnung der Kunstgriffe – weit davon, durch die Hypothese der Seele behindert zu werden oder sie zu richten – nicht im Gegenteil dazu neigt, ihr gleichsam labyrinthisch auf einem Schleichweg Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Die Bewegung der Technik: Die grenzenlose Verkünstlichung des Lebenden, die immer intensivere Animation des Leblosen beantwortet auf ihre Weise die Frage nach der Seele mittels der Antwort der Bewegung, mehr noch: Mittels der der automatischen Bewegung. Orakulöses Verfahren, Orakel en acte, das *herstellt*, anstatt zu *sprechen*, das Seele *herstellt*, anstatt sie zu *sprechen*, und das aufgrund der Tatsache selbst, daß es sie herstellt anstatt sie zu sprechen, auf solche Weise eben jeden Diskurs überflüssig, sogar obszön macht.

Die Technik ist also nicht neutral, sie ist still, und die Diskurse über die Seele oder die der Seelen erahnen, daß die schweigende Technik schon für sie geantwortet hat; durch ihren Akt, durch ihre Aktion verständlicher als sie, wie eine Macht, die wenigstens dieselben Wirkungen wie das Sprechen zeigt, diese indes schweigend provoziert und dadurch auch jene noch leiden läßt, die sprechen, indem sie diesen zeigt, daß jedes Sprechen nur das ist, was von einer bereits vollendeten Tatsache übrigbleibt. Die Technik hätte also auf Dauer dieses sonderbare Ergebnis: Selbst wenn sie schwätzt oder zum Schwätzen bringt, stößt sie uns in das Schweigen der Welt. Was immer es sagt, das sprechende Wesen kann seither nurmehr vom Neutralen träumen: Vom Schweigen, von dem es differiert und das es seinerseits differiert.

Schweigen und Perversität: Dies alles gehört nicht der Ordnung der Aporie an, sondern der eines Fatums, wo ab und zu die Maschinen der Technik und solche der Analyse zusammentreffen, wo also eine Maschinerie funktioniert.

Der perverse Zugang zur Seele weist auf noch weit Perverseres hin, denn die Verkünstlichung des Lebenden und die Animation des Leblosen stehen erst an ihrem Anfang. Je mehr die Technik das Leben nachahmt, desto mehr Perversität wird die Frage nach der Seele beinhalten und die Grausamkeit zu etwas ganz Gewöhnlichem machen, ohne die das Menschliche, das Wortfähige, die Bewegung der totalen Technik, die Parodie, des „ursprünglichen Unfalls“<sup>7</sup> nicht ertragen könnte. Historisch gesehen kennt die Frage nach der Technik nur eine einzige Dialektik: Die des Guten und des Bösen oder die des Lebenden und des Sterbenden, während die Bewegung der Technik nur die des Animierten und des Leblosen, des Dynamischen und des Statischen, des Schnellen und des Langsamen kennt. Wenn sie sich kreuzen, können diese beiden Dialektiken nicht ineinander aufgehen, sie verfügen über keine Sinnverwandschaft: Die Technik ist indifferent gegenüber dem Unterschied und völlig eingenommen vom Vershobenen. Die wütige Verschärfung ihrer Beziehung wird gesellschaftlich schon in dieser diffusen Form sichtbar, in diesem allgemeinen Äquivalent der Perversität, zu welchem das Obszöne als allgemeiner kultureller Topos geworden ist. Die Grenze dieser Verschärfung wird durch die technische Bewegung selbst gezogen: Eine verallgemeinerte Nachahmung des Lebenden und eine vollständige Beseelung des Leblosen beenden stufenweise den eigenen mimetischen Charakter der Mimesis, in der Vergeudung durch Übersättigung; die Technik wird nicht mehr dessen bedürfen, was ihr vorausging, weder um es zu benutzen noch um es zu konservieren noch um es zu benennen. Alles wird beseelt sein, das Licht wird sich wieder entfachen, wir werden in Stille auf den Wassern treiben können.

#### Anmerkungen

- <sup>1</sup> M. Blanchot: Der Gesang der Sirenen – Essays zur modernen Literatur. München 1962, S. 345 f.
- <sup>2</sup> F. Kafka: Tagebuch (1921).
- <sup>3</sup> Doch man wird sagen, daß unsere Ausführungen bei Heidegger in umgekehrter Richtung verlaufen: Seine Arbeit bestand darin, mittels der Technik erneut die durch sich selbst unverständliche Seele zu stellen; und daß die „Rückkehr“ zum Sein der Ursprünge die hyperromantische Form einer Entpolarisierung der Seele bildet, einer Überpolarisierung der Technik, deren kaum zweideutige Sublimation die Texte Heideggers lediglich sind.

- <sup>4</sup> Vgl. H. Blumenberg: Schiffbruch mit Zuschauer. Frankfurt 1979.
- <sup>5</sup> Geheime Offenbarung des Johannes, 2, 2/3.
- <sup>6</sup> R. Musil: Der Mann ohne Eigenschaften. Reinbek 1978, S. 40.
- <sup>7</sup> Vgl. P. Virilio: Confrontation VII, 1982, und Tumult 1, 1979.