

IV. Leben und Tod

Das Schweigen des Sinns

Das Schweigen gibt es nicht: Es gibt kein Schweigen, das ein Nichts an Klangfülle, an Lärm, an Geräuschen wäre. Wäre das Schweigen ein Nichts, es wäre ein Schweigen des Todes. In der vollendeten Wüste des Todes würde es bis hin zu den Geräuschen meines Körperinneren das Pulsieren meines Blutes, meines Atems verstummen lassen. Wenn das Schweigen existiert, ist es ein anderer, symbolischer Tod: Mitten unter den Tönen ist es das Schweigen oder der Tod des Sinns. Es unterbricht jenen Verlauf, dem der Sinn der Worte, der Bilder, der Musik, der Gesten und der Haltungen des tanzenden Körpers folgt; oder auch nur das Drängende des Sinns im kleinsten Geräusch, die Reibungen der Luft in der Luft, der Blutdruck in den Venen.

Das Schweigen ist ein Eckpfeiler, an dem der Sinn zugrunde geht; es kennzeichnet die Grenze, in deren Jenseits das ganze Wissen des angehäuften Sinns zusammenbricht. Ein Abgrund des Außer-Sinns öffnet sich, mit jedem Schritt öffnet sich dieser Abgrund. In jedem Augenblick entkommt etwas Reales dem Denken. Plötzlich läßt sich nichts mehr darüber sagen außer, daß ein Reales vorhanden ist, als Rätsel gegenwärtig: Auch wenn es nicht vorhanden sein dürfte, ist es da, eben hier gegenwärtig.

In jedem gegenwärtigen Augenblick ist das Rätsel gegenwärtig; es ist zeitgleich zum Wissen. Auch den Worten, die den Sinn sagen, ist das Schweigen des Schweigens (*le silence des silences*) innerlich. Wenn das Schweigen absolut sein oder werden kann, dann in den Worten selbst.

Das Unsinnliche der Gegenwart des Realen, das reale Schweigen des Sinns obliegen nun dem Denken. In sich selbst denkt das Denken das Schweigen des Sinns jedesmal, wenn es ihn wirksam werden läßt: in seinem eigenen Verlauf vervollständigt das Denken symbolisch den Tod des Sinns.

Der symbolische Tod des Sinns im Denken ist das Eigentliche des künstlerischen Denkens. Die Kunst vervollständigt diesen Mord, da sie in sich ihren eigenen Sinn durch unsinnliche Sprachkunstgriffe zerstört. In der Kunst bilden die Sprachkunstgriffe folgenden Skandal: Sie lenken die Aufmerksamkeit, die der Sinn auf die Dinge seines eigenen Außen lenken möchte, auf den eigenen Körper der Sprache zurück. Durch diese Umkehrung töten sie den Sinn.

Dieser Mord ist ein Opfer: Das künstlerische Denken vermittelt den Sinn und tötet ihn zugleich – wie ja auch die ersten Früchte von jenen geopfert wurden, die ernteten. Das Opfer kompensiert eine Entweihung. Wer aus den Dingen der Erde seinen Vorteil zieht, entweiht

die Erde. Das Denken entweicht das Reale, sobald der Sinn, den es ihm verleiht, darauf abzielt, seine Nutzbarmachung zu erlauben. In der Gewaltsamkeit der Sprachkunstgriffe erstattet die Opferung des Sinns dem Realen zurück, was seine Gegenwart für das Denken an Heiligem besaß. Die Kunst gibt das Reale als eine ebenso rätselhafte Gegenwart zu denken, wie es die der Götter ist. Ist die körperliche Wirklichkeit der Sprache nicht das Rätsel aller Rätsel, auf die sich das Denken des Rätsels begründet, das in der Gegenwart jedes Körpers liegt?

Diese Denkhaltung ist die jeder Kunst. Am letzten Tag der Geschichte wird sie gedacht sein, im Augenblick, in dem die Gesamtheit des Wissens, die von der Arbeit des Sinns angehäuft, wird, sich als *die* Wissenschaft zu denken gibt und in dem sich die Kunst als *die* Kunst zu denken gibt.

Zu Beginn der „modernen Zeiten“, um 1650, hat Velázquez *Las Meniñas* gemalt. Das Bild ist ein Denken der Beziehung zwischen Wissen und Kunst, zwischen Sinn und Außer-Sinn, zwischen Worten und Schweigen. Es zeigt den doppelten Einsatz des Denkens: „Sich zum Herrn und Besitzer der Natur machen“; auf jede Herrschaft verzichten, die Ohnmacht des Sinns ins Spiel bringen, um zwischen Denken und Realem eine Gegenwartsbeziehung zu knüpfen.

Diese beiden Einsätze stehen in Widerspruch, ohne sich auszuschließen. Auf den einen wie auf den anderen kann ein Denken nicht verzichten, das sich von einem dieser Pole zum anderen erstreckt. *Las Meniñas* vermitteln ineins den Sinn und den Außen-Sinn. Sie geben zu denken, daß das Denken über wahre Repräsentationen verläuft und daß das Reale gleichwohl in seiner gegenwärtigen Realität weder wahr noch falsch ist. Die Kunst setzt nicht ein Wahreres oder ein anderes Wahres oder ein sinnlicheres Wahres den Wahrheiten des Wissens entgegen. Das Wissen sagt wirklich die Wahrheit: Darin ist das Wahre eingeschlossen, das die Kunst sagt, soweit sie am Wissen teilhat. Doch alle Wahrheiten sind geschichtlich; niemals wird das Wissen die ganze Wahrheit sagen, *Las Meniñas* sagen, was es in diesem geschichtlichen Augenblick der Wahrheit, den die „modernen Zeiten“ markieren, an Wahrheit in der Malerei gibt. Doch gleichzeitig geben sie das auf keine Wahrheit reduzierbare Rätsel der Gegenwart dessen zu denken, was sich als gegenwärtig aus gibt.

Eine Gegenwart setzt nicht eine Wahrheit und einen Irrtum in Widerspruch. Sie setzt sich zu einer Abwesenheit in Widerspruch.

In *Las Meniñas* werden die Bedingungen der Darstellung in der Malerei inszeniert. Velázquez kennt und beherrscht auf kluge Weise das umfangreiche Wissen, das die Malkunst in diesem Augenblick ihrer Geschichte bereits erreicht hat: Geometrie im Raum, Perspektive der Farbbedeutungen, Anatomie der Körper, Ausdruck des psychologi-

schen und gesellschaftlichen Seins, Verbindungen dieses Ausdrucks mit den lokalen Umgebungen oder Ausschmückungen, die zahlreichen Vorgehensweisen der Komposition, die in der Lage sind, Wahrscheinlichkeitswirkungen hervorzurufen. Doch Velázquez stellt dieses Wissen für sich selbst zur Schau. Er weiß, daß er weiß. Wissen, daß man weiß, heißt etwas von den eigenen Grenzen seines Wissens zu wissen.

Velázquez markiert die Existenz dieser Grenzen, indem er die Vermögen der Repräsentation in ihren Wahrscheinlichkeitswirkungen symbolisch zerstört. Er zeigt zugleich die Macht und die Machtlosigkeit der Repräsentation. In dem Augenblick, in dem sich der wissenschaftliche Rationalismus konstituiert, überhöht er das eigene Wissen der Malerei und sät in Hinsicht auf dieses Wissen Zweifel. Ebenso wie das Denken des Sinns fasziniert ihn das Denken des Außer-Sinns angesichts des Sichtbaren. Genau im Verlauf der Einübung des Sinns kommt es durch die Gegenwart seines Gegenteils in ihm zu seiner Zerstörung. Der Effekt ist Gegenwartseffekt: die nackte Gegenwart des Realen ist das, was bleibt, wenn nichts von jener Herrschaft bleibt, die der Sinn über sich selbst ausübte.

Das Vorgehen des Denkens in der Kunst ist gewaltsam und herausfordernd. Die Malerei des Hofmalers des spanischen Königs ist wie alle Künste, sobald sich ihr Kunstschicksal voll erfüllt hat: Sie vollenden die Herrschaft, die ihr Wissen über das Reale ausübt, und sie sind dadurch mit der Ausübung aller Mächte, insbesondere der politischen Macht verbunden; gleichwohl zerstören sie selbst ihre Macht, und diese Zerstörung vollendet eine unmittelbare Beziehung zum Realen. Im Bild *Las Meniñas* nimmt der Maler den zentralen Platz ein, den Platz des Königs. Die königliche Figur bleibt in einem trüben Spiegel weiter zurückgestellt. Dem herrschaftlichen Blick des Königs substituiert sich das Auge des Malers: ein stets aufmerksames Auge, voller Verwunderung und Angst, daß eben hier jemand gegenwärtig sei.

Genau dieses Denken, das Denken der Kunst ist wirklich das Königtum des Gedankens.

Jede Kunst ist diese Anmaßung; sie ist diese Herausforderung an alle Mächte. Diese gewaltsame Arbeit vollendet sich in den Umständen der Geschichte, aber sie selbst ist nicht geschichtlich. Es ist zu allen Zeiten eine wesentliche Aufgabe jeden Denkens: Die Erfahrung eines unsinnlichen Auge in Auge mit dem Realen ist für das Denken nicht weniger notwendig wie die Herrschaft, die es durch die Arbeit des Sinns ausübt. Woher käme denn ohne diese doppelte und zwanghafte Notwendigkeit die Kraft zu denken?

In *Las Meniñas* werden die geschichtlichen Bedingungen der wahren Repräsentation repräsentiert. Die einen sind materieller und technischer Natur: die Leinwand und ihr Holzrahmen, der Pinsel, die Palette.

Die anderen beschreiben eine ebenfalls geschichtliche Konzeption der *Wahrheit* der Bilder. In den „modernen Zeiten“ bleibt das Bild dem Erfordernis der Wahrscheinlichkeit unterworfen. Es muß *repräsentieren*: Das heißt erneut eine bereits im Außen des Denkens der Kunst gegenwärtige Wahrheit vergegenwärtigen, die der Arbeit der Kunst vorausgeht. So unterwirft sich auch das Bild Gesetzen, die in gewisser Weise denen analog sind, denen sich das wissenschaftliche und technische Denken der Zeit jedesmal dann konkret verschreibt, wenn es sich zum „Herrn und Besitzer der Natur“ aufwirft.

Der Raum der technischen Herrschaft und der Repräsentation der dennoch vielfachen und inkohärenten Räume wird durch die Perspektivierung des Bildes vereinheitlicht. Um derart einem vereinheitlichten System angepaßt werden zu können, muß der Raum als geschlossen, endlich aufgefaßt werden, als durch einen Fluchtpunkt verriegelt, sobald der Blick ins Unendliche fliehen will: Für diese Schließung nimmt Velázquez in seinem Gemälde ein altes Modell wieder auf, den begrenzten Raum des Zimmers. Die Tiefe wird durch gestaffelte Ebenen erzeugt; das Licht durchquert ihn fast im rechten Winkel, wodurch die Gegenstände den Eindruck von Volumen vermitteln.

In *Las Meniñas* kommt das ganze formale Zubehör der Darstellung zur Anwendung. Mit ihm verbindet sich die symbolische Ausstattung: die im Gemälde dargestellten Bilder, dasjenige, das man von der Rückseite her sieht, und diejenigen, die an den Wänden angebracht sind und der Spiegel als kanonisches Modell des wahrscheinlichen Bildes.

Velázquez malt sich als im Malen begriffen. Die Repräsentation reflektiert sich als Repräsentation. In dieser Klarsicht des Geistes kommt dem Zweifel sein notwendiger Platz zu. Er stiftet in der Anschauung Verwirrung. Die Funktionen der Repräsentation verkehren sich in ihr Gegenteil. Hier sagt die Kunst zugleich Ja und Nein, daß man das Wahrscheinliche denken kann und nicht denken kann. Sie sagt den wahren Sinn des Realen und höhlt ihn aus. Denn ihr Vorhaben ist nicht die Wahrheit. In *Las Meniñas* denunziert der Maler die Vorstellung, daß das sein Vorhaben sein könnte. Er zeigt die Entscheidungen auf und das Willkürliche der Regeln, die die Wahrscheinlichkeitswirkung der Bilder begründen.

Wer ist das Subjekt und was ist das Objekt dieser Malerei? Der Subjekt-Maler macht sich als im Malen begriffener Maler zum Objekt. Der Maler ist im *Las Meniñas* genannten Bild das Modell. Doch auch jene sind Modell, die den Maler in der Darstellung umgeben. Doch wer ist das Modell des Bildes, dessen Rückseite man sieht? Der König und die Königin von Spanien, die man im Spiegel wahrnimmt und die herbeigekommen sind, *las meniñas* zu besuchen, da sie denken, daß Velázquez ihr Porträt anfertigt? Oder umgekehrt?

Der Maler und das Modell, das Modell und der Besucher wechseln ihre Rollen. Der Besucher wird auch zum Betrachter des Bildes, und der Betrachter-Besucher bin auch ich. Auch ich bin es, der ich das Bild im Prado-Museum von Madrid besuche, auch ich bin es, dessen Blick Velázquez über die Jahrhunderte hinweg herausfordern wollte. Die Bewegung, die seine Augen nach vorne schauen läßt, fordert mich heraus: Wer bin ich? Bin ich Besucher oder Modell, da das Modell im Gemälde vielleicht der Besucher ist? Und wenn ich zu Besuch gekommen bin, müßte ich im Spiegel reflektiert werden. Ich bin es nicht. Unwahrscheinlicherweise sind es aber auch nicht der Rücken des Malers oder das von ihm gemalte Bild.

Die Kunst sagt als Malerei nicht die Wahrheit. Sie enthüllt nicht das Geheimnis des Bildes: das Geheimnis ist ein Nichts-an-Sinn; sein Symbol ist die Rückseite des Bildes im Bild, also die Leinwand und ihr Holzrahmen.

Weder der trübe Spiegel bietet ein lesbares Bild noch die zahlreichen an den Wänden hängenden Bilder; auch nicht das, dessen Rückseite man sieht. Und das Sichtbare selbst des *Las Meninas* genannten Gemäldes ist zugleich deutlich und trübe. Velázquez zeigt und versteckt. In derselben Bewegung derselben Ausdrücke sagt er den Sinn und bringt ihn zum Verstummen. Er sagt die genaue Wahrheit der Repräsentation: Diese organisiert ihre sichtbare Materie wie sie auch ihre Funktionen ordnet, um den Wahrscheinlichkeitseffekt hervorzurufen. Die Spiele des Lesbaren, das ineins auch unleserlich ist, denunzieren dieses Streben nach Wahrem.

Niemand und nichts findet in *Las Meninas* seinen wahren Platz: weder das Subjekt noch das Objekt; weder das Modell noch der Betrachter; auch nicht die Repräsentation, die jedem verborgen bleibt, der nur die Rückseite des Bildes sieht; auch nicht die trüben unleserlichen Bilder auf den Gemälden an den Wänden und im Spiegel. Und auch ihr als Besucher des Museums nicht. Und wer sich im Verlauf seines Besuchs im Prado dem Bild zunächst nähert und sich dann von ihm entfernt, sieht, daß die Verwirrungen des Denkens der Wahrheit in der Wahrnehmung des Gemäldes wurzeln. Von nahem bilden die Motive der Bekleidung, der Spitzen, der Hundehaare aufgrund der überaus zahlreichen Pinselstriche ein optisches Chaos. Von weitem betrachtet liegt das, was die Relief- und Tiefenwirkung in diesem Gemälde an Seltenem aufweist, an der chaotischen Vibration der Pinselstriche. Die Ordnung und das Chaos sind auch zugleich gegeben. Jede große Kunst zielt auf etwas wie das Folgende: das Wissen und der Zweifel, die Velázquez gemeinsam denkt, deren vielfache Figuren er erfindet, sind bereits in den körperlichen Ursprüngen des Denkens am Werk. Die Kunst verfiht niemals nur eine einzige Wahrheit: Vom Gesichtspunkt der Kunst aus gibt es keine Wahrheit. Die Kunst, jede Kunst, die der Male-

rei, der Poesie, der Musik, der Choreographie, bewirkt, daß der Lauf des Sinns in einem bestimmten Augenblick seiner Zeit und an einem bestimmten Punkt seines Raums unterbrochen wird. Sie vermittelt zugleich den Sinn und den Widersinn: in der Art des Alpheios-Flusses, der zu seiner Quelle hinaufsteigt; und in der Art der *Meniñas*, einem Gemälde, in dem sich die Kehr- und die Vorderseite des Bildes zeigen, in dem die Funktionen der Repräsentation sich umkehren, in dem das optische Chaos und die Klarsicht gemeinsam sichtbar werden.

Wenn sich der wahre Sinn der Dinge erschöpft, was bleibt dann? Das Reale als unsinnliche Gegenwart. Die Kunst gibt das Realste des Realen: Sie gibt das Rätsel zu denken.

Jede Kunst, die den künstlerischen Gedanken in seiner Gänze aufrichtet, führt zu dieser Wirkung. Jede Kunst stört den Sinn und vermittelt überdies das Reale als anders als es in der Ordnung der Wahrheit ist: Sie vermittelt es als Gegenwart. In *Las Meniñas* von Velázquez ist der Effekt des Realen als rätselhafte Gegenwart verblüffend.

Die Wirkung findet zweimal statt; sie verblüfft, weil sie sich verdoppelt. Die rätselhafte verdoppelte Wirkung sagt, daß das Denken des Rätsels im eigentlichen Sinn der Kunsteffekt ist. Das Gemälde *Las Meniñas* beschreibt die Riten eines Fürstenhofes als etwas Merkwürdiges, da sie für die Handelnden selbst an Sinn eingebüßt haben, so daß diese untereinander auch die Rollen tauschen können. Das Bild, jedes Bild der Kunst wirft einen Blick des Befremdens, einen anderen Blick auf das Außen: Die Bilder der Kunst sind diese Vermittlungen, die angesichts des Realen seine absolute Andersheit gegenüber den Wahrheitsregeln zu denken geben. Dieser Effekt gestattet, daß das Reale als das rätselhafte Äußere des Denkens gedacht wird: So findet es sich in *Las Meniñas* verdoppelt, weil es sich nicht nur in Beziehung zu den dem Kunstwerk äußeren sozialen Riten befindet, sondern auch im gemalten Bild selbst, in seinem eigenen Inneren; weil also das Werk zum Objekt seines Denkens nicht nur einen gesellschaftlicher Ritus, der ihr äußerlich bleibt, sondern ebenfalls eine Denktätigkeit macht. Das Rätsel der Gegenwart wird im Bild für sich selbst inszeniert.

Alle in *Las Meniñas* dargestellten Darstellungen – Bilder an den Wänden, Spiegel, Rückseite einer Leinwand – sind unleserlich oder schlecht lesbar; und die *Meniñas* selbst dürften als Bild wirklich wohl nicht zu interpretieren sein. Wenn die dargestellten Darstellungen doppelsinnig sind, wäre das, was nicht als Darstellung gegeben ist, als die Wirklichkeit selbst in ihrer unsinnlichen Gegenwart gegeben. Der Maler, die *Meniñas*, das Gefolge, die Dienerschaft, der Hund und die Zwergin bilden hier Figuren der realen Realität. Diese Figuren sind solche des Realen, das von der Malerei in eine Falle gelockt wurde und das, unleserlich geworden, ihrem Wunsch nach wahrer Darstellung entgeht.

Auch dieser Wunsch ist zur Täuschung verurteilt. So daß die Kunst, soweit sie nicht die Enttäuschung wegen einer Abwesenheit oder des Mangels eines ursprünglich verlorenen Objekts hervorruft, sondern einen Gegenwartseffekt, einen Effekt des Auge in Auge, des unmittelbaren körperlichen Kontakts mit dem Realen, das sie nennt und zu erscheinen auffordert, so daß also die Kunst und die Dynamik des künstlerischen Denkens nicht von einer Logik des Wunsches abhängen.

Die Gegenwart des Realen ist in Begriffen des Sinns, der Wahrheit, durch das Denken unbegreifbar. Ob es Reales gibt, ob es hier gegenwärtig ist, bleibt ein Rätsel. Dieses Denken des Rätsels in der Kunst ist aktiv. Seine Bedingungen wandeln sich in der geschichtlichen Zeit: Die Kunst erneuert es. In jedem Augenblick der Zeit bietet das Denken der Kunst diesem Geheimnis die Stirn. Ständig enthüllt es erneut, daß es ein Geheimnis gibt. Die Kunst und ihre Opfermaßnahmen sind die nicht-religiöse Form des Denkens des Heiligen.

Doch wer würde der nackten Gegenwart gegenüberreten, dem Rätsel eines Realen, das kein Wunsch sich anzueignen sucht, ohne zugleich Erstaunen und Angst im Verlauf dieser äußersten Erfahrung der Andersheit zu empfinden? Ohne daß neben Gedanken und Träumereien auch Phantasmen erschienen? Das Wunderbare und das Schreckliche bilden angesichts des Realen zusammen das Phantasma des Monstrums: die Zwergin, der Hund der Meniñas und alle Monstren, die das Imaginäre der Kunst bevölkern.

Das Schweigen der Sirenen

1. **Namen nur.** – Wer heute mit der Eisenbahn oder mit dem Automobil von Norden hier ins südlichste Italien reist, fährt kurz vor der Spitze des Stiefels an einem Ort namens Scilla vorbei. Dort beginnt die Meerenge von Messina, und Sizilien kommt in Sicht. Der Blick fällt auf das Nordost-Kap der Insel, das im Altertum Peloris, Ungeheuer-Küste, genannt wurde, und das noch immer Capo Peloro heißt. Wir befinden uns plötzlich, wie so oft in Gegenden am Mittelmeer, in einer Landschaft, deren Namen uns die räumliche Gegenwärtigkeit des Mythos versprechen, Namen, die uns die sinnliche Erfahrung der Antike zum Greifen nahe zu bringen scheinen. Uns ist auf einmal so, als sprächen die überkommenen Schriften der Alten die Wahrheit, als habe Homer doch nicht gelogen. Hier also, so können wir denken, hat die hündische Skylla mit den zwölf Füßen und den sechs Köpfen ihren Sitz, hier sind Odysseus und seine Mannschaft, mit Ausnahme von sechs der Gefährten, ihr entronnen. Hier vielleicht segelte das Schiff zwischen der Klippe der Skylla und dem Sog aus dem schwarzen Schlund der Charybdis hindurch. Doch jene riesige Insel namens Sizilien, deren Anblick sich uns von der Küste bei Scilla aus eröffnet, sollte dies wirklich die Insel der Sirenen sein? Können wir dies den antiken Gelehrten glauben, müssen wir den Kirchenvätern trauen, um uns von ihr abzuwenden? Am Capo Peloro, am Ungeheuer-Kap, so versuchen sie uns einzureden, hausen die Sirenen, und wir spitzen unsere Ohren. Wie schmeichelhaft wäre es für uns, wenn wir berichten könnten: Ja, auch wir haben die Sirenen schweigen gehört.

2. **Fable convenue.** – Denn wer würde zu behaupten wagen, er habe sie singen gehört und sei lebend davongekommen, ohne die Unterstützung von tauben Gefährten, ohne die Instruktionen aus erster Hand durch eine selber sangeskundige Zauberin? Dürfen wir daran zweifeln, daß der Tod unausweichlich ist für jeden, der nicht über die klugen Ratsschläge einer Kirke verfügt, also sich weder mit Wachs noch mit Stricken gegen den weisen und wollüstigen Gesang der Sirenen gewappnet hat, der zum Hinhören und immer weiter hören Wollen verführt? Und wen wundert es, daß von solchen Fragen sich jene Menschenfänger herausgefordert fühlten, welche auftraten, um mit den Sirenen oder gar mit Kirke zu konkurrieren? Ein griechischer Kirchenvater des 3. Jahrhunderts, der den Vertrauen heischenden Namen Methodius führte, preist uns einen Gegenzauber an, welcher den des Odysseus an Wirk-

samkeit bei weitem übertreffen soll. Statt der Kirke muß eine andere Zauberin als Ratgeberin herhalten: die Kirche. Sie macht sich zum Sprachrohr einer anderen Stimme, welche die der Sirenen zu übertönen verspricht. Um diese Stimme freilich zu hören, ist es nötig, ein neuer Mensch zu werden, das heißt, es bedarf zunächst einmal eines neuen Ohres. Dem altbewährten Landsmann Odysseus aber, den Methodios mit seinem dritten Ohr zu übertrumpfen sucht, möchte er seine Sympathie nicht gänzlich versagen:

„Der Alte aus Ithaka wollte, wie der Mythos der Hellenen berichtet, die Stimme der Sirenen vernehmen, weil sie von ausgelassener Süße war. Aber er fuhr angebunden an Sizilien vorbei und verstopfte die Ohren seiner Gefährten: – nicht, weil er ihnen das Lauschen auf jene Stimmen mißgönnte, auch nicht weil er ein Vergnügen daran empfand, sich selber binden zu lassen, sondern darum, weil Ziel und Ende jenes Gesanges für alle, die ihn hörten, der Tod war. Ich aber bin kein Hörer solchen Gesanges, und es verlangt mich nicht, des Sirenenliedes zu lauschen, das da für die Menschen ein Grablied ist. Nein, ich bete darum, ein Ohr zu erhalten für eine göttliche Stimme, und je öfter ich diese höre, um so mächtiger steigt die Sehnsucht, ihrer von neuem zu lauschen. Nicht will ich besiegt werden von der zügellosen Lust an jenem Gesang, sondern belehrt werden von göttlichen Mysterien. Und das Endziel möchte ich erreichen: nicht den Tod, sondern ewiges Heil.“ (De autexusio I, 1-3)

Listig hat Methodios im Nu das göttliche Schweigen in eine Stimme, den betörenden Gesang in ein Schweigen verkehrt. Er will uns weismachen: Wer Ohren haben will zu hören, dem ist so, als schwiegen die Sirenen und als redete ein Wesen, das niemand sieht.

3. Geisteswandel. – Es ist kein Geheimnis, daß die Lockrufe der christlichen Menschenfänger nicht ungehört verhallten. Hundert Jahre nach dem Tod des Methodios reist Rutilius Claudius Namatianus, ein hoher römischer Staatsbeamter gallischer Herkunft, aus Rom in seine Heimat, wahrscheinlich nach Toulouse, zurück. Anno domini 410 war die Hauptstadt des Imperiums von den Barbaren erobert worden, und schweren Herzens trennt sich Rutilus von der heiß geliebten Roma, der von ihm als „Mutter der Menschen und Mutter der Götter“ (genitrix hominum genitrixque deorum, De reditu suo, I 49) gepriesenen Göttin und ihrer Stadt, um seine von den Goten geschädigten Güter zu inspizieren. Auf seinem zielstrebigem Kurs nach Norden erfaßt ihn die Erinnerung an einen Verirrten, der sich endgültig angekommen wähnt. Als Rutilius' Schiff an einer kleinen Insel bei Pisa vorbeifährt, gedenkt er eines verlorenen Freundes, der sich dort lebendig begraben hat (perditus hic vivo funere civis erat, I 518), nachdem er sich zum Christentum bekehrte. Für den römischen Patrizier handelt es sich dabei um eine Sekte, noch gefährlicher als alle räuberischen Barbaren, noch heimtückischer als eine zauberhafte Göttin der Mythologie:

„Ist diese Sekte nicht übler alle alle Gifte der Kirche?
Leiber nur wandelt' man einst, Seelen verzaubert man jetzt.“

(num rogo, deterior Circaeis secta venenis?
tunc mutabantur corpora, nunc animi. I, 525 f.)

Seine Wut darüber vermag der philosophisch geschulte Weltmann sentiös zu mäßigen. Ja er scheint um den unaufhaltsamen Sieg der neuen Reden über den alten sprachlosen Zauber zu wissen: Seine elegische Anklage ist der Abgesang auf eine im Verschwinden begriffene Welt.

4. Umbenennungen. – Dem Verschwinden freilich und seinem Begreifen mußte kräftig nachgeholfen werden. Eine andere Welt aber als die altbekannte gab es noch nicht, und diese Welt war durchtost vom Stimmengewirr unzähliger Schriften und Reden, deren verführerische Qualität gänzlich außer Frage stand, auch und gerade für die Anhänger dieser neuen Sekte, die mit Alleinvertretungsanspruch auftrat und ihren Nachschub vorzugsweise aus dem Heer der Ungebildeten, der Wissensdurstigen rekrutierte. Was lag näher, als die bis zum Bersten mit Weisheit angefüllte alte Welt zur entleerten zu erklären, um ihren dröhnenden Wissenslärm mundtot zu machen? Das probateste Mittel dazu war freilich nicht Methodios' törichte Vogel-Strauß-Politik des erst gar nicht Hinhörens auf die heidnischen Weisheitslehrer, sondern ihre Umdefinition zu christlich ausdeutbaren Propheten. Namenspatron der christlich wiedergeborenen Deutungskunst, der Hermeneutik, war zwar ein griechischer Gott, Hermes der Seelenführer, übrigens auch die göttliche Schutzmacht der Diebe und Betrüger, doch gleichviel oder aber um so besser, denn an mythischen Namen sollte ab sofort nichts liegen. Zwar wurden sie nicht als Schall und Rauch erachtet, wohl aber als ein ausgeleerter Schlauch, dem ein umgetaufter Wein eingegossen werden konnte. Zum wichtigsten Bündnispartner christlicher Vorsehung wurde der blinde Sänger Homer ernannt. Die von ihm angeführten Namen und Geschichten, so hieß es jetzt, seien nur für denjenigen leeres Gerede, der auf ihren Wortlaut hört. In Wahrheit erzähle Homer Allegorien, spräche also, wie dieses Wort verrät, von etwas anderem als von dem, was er mit bedeutungslosen Namen benennt. Keine Geschichte Homers aber erwies sich allegorisch fruchtbarer als die von Odysseus und den Sirenen. Was nämlich verschweigt und verkündigt sich zugleich? Der Name des Odysseus tut nichts zur Sache. Ein anonymer Mann ist er, den die Irrfahrt auf dem gefährlichen Meer des Lebens schließlich in die Heimat führt, nachdem er allen Versuchungen siegreich widerstanden hat. Jeder Christ darf und muß ihm darin nacheifern. Unter dem Pseudonym des Odysseus versteckt sich ein namenloser Heiliger, den ein Christ nur bei seinem einzig gültigen Namen rufen muß. Denn Christus' Schicksal selbst spiegelt sich in seiner Geschichte wie in einem

dunklen Wort. Der Mastbaum, an den er sich fesseln läßt, ist buchstäblich wie symbolisch das Kreuz. Der standhaft anzuhörende Gesang der Sirenen ist die Prüfung, der er sich unterziehen muß, um mit der Ankunft im Hafen des Heils belohnt zu werden. Die Sirenen symbolisieren entweder die tödliche Lust, mit der die Frau Welt, ja die Frauen überhaupt, bekanntlich den christlichen wie den heidnischen Mann verlocken; oder aber das tödliche Wissen, mit dem die weisen Männer der Heiden den Christenmenschen, ob Frau, ob Mann, vom rechten Wege abzuwenden wissen. Homer, kein Märtyrer zwar, wohl aber Zeuge (griechisch: mártýros), trägt die Beweislast: Die Sirenen männlichen und weiblichen Geschlechts entbinden eine Freiheit, welche unbestritten ans Verderben fesselt. Der ans Kreuz gebundene Christ hingegen sei losgebunden vom Untergang. Was aber wäre, wenn die Sirenen schweigen würden? Die Glorie des Triumphes über sie müßte ein christlicher Odysseus entbehren. Gibt es keine akustischen Sirenengifte, wozu bedarf es dann des Heils, welches sie unschädlich macht?

5. Die Tauben und die Starken. – Erstaunlicherweise blieb das Risiko solcher Umbenennungen ziemlich lange unbemerkt. Ja es kam sogar zu christlichen Vereinnahmungen nicht allein des Odysseus, sondern gar der Sirenen. Den kollegialen Ehrentitel „Du männliche Sirene“ benutzten byzantinische Theologen des 14. Jahrhunderts und schon bischöfliche Zeitgenossen des Rutilius Namatianus ebenso unbekümmert als Kompliment der Höflichkeit, wie ihre verfernten heidnischen Vorläufer es taten. Zu Rutilius' Lebzeiten zogen immer mehr selbsternannte Sirenen aus, um auf Inseln oder anderen Landstrichen Seelen zu verzaubern, und dies um so unbefangener, als die neue Kirke namens Ecclesia im römischen Staat zu Amt und Würden aufgestiegen war. Längst aber waren neue akustische Krankheitskeime gewachsen, welche den Körper der Kirche von innen her bedrohten: abweichende Lehrmeinungen, die sich auf allgemein anerkannte dogmatische Auslegungen der Heiligen Schrift nicht beschränken ließen. So sah sich der in Rom wirkende griechische Kirchengelehrte Hippolyt bereits zu Beginn des 3. Jahrhunderts genötigt, eine weitschweifige Widerlegung aller Häresien zu verfassen. In diesem Werk ist die Rolle der Sirenen nicht den Heiden oder den Frauen zgedacht, sondern wird der innerchristlichen Gefahr, den Ketzern, reserviert:

„Wenn die Hörer die Ansichten der Häretiker kennenlernen, die da einem von gewaltigen Stürme aufgepeitschten Meer gleichen, dann sollten sie vorbeisegeln, um den ruhigen Hafen aufzusuchen. Denn dieses Meer ist voll von wilden Tieren und unbefahrbar – so wie etwa das sizilianische Meer, von dem der Mythos geht, daß sich dort der Berg der Sirenen befinde. Odysseus hat es durchsegelt, wie die hellenischen Dichter sagen, indem er die grausamen, bösen Bestien gar klug behandelte. Es waren nämlich diese Sirenen von ausnehmender Wildheit gegen alle, die vorbeifuhren. Sie pfl egten gar lieblich

und süß zu singen, täuschten dadurch die Schiffer und lockten sie durch den reizenden Gesang, in die Nähe zu kommen. Da Odysseus dies wußte, verstopfte er seinen Gefährten die Ohren mit Wachs. Er selbst aber ließ sich an den Mastbaum anbinden, fuhr so ungefährdet an den Sirenen vorbei und horchte auf ihren Gesang. Mein Rat geht also dahin für die, welche sich mit derlei (nämlich den Häresien) befassen: entweder wegen ihrer Schwachheit mit zugeklebten Ohren die Meinungen der Häresien zu durchsegeln und nicht auf das zu hören, was, wie der liebe Gesang der Sirenen, gar leicht zu Wollust reizen kann; oder aber sich an das Holz Christi mit gläubigem Vertrauen anbinden zu lassen, um dann durch das Hören dennoch nicht verwirrt zu werden, sondern aufrecht stehenzubleiben, indem er auf die Kraft dessen sich verläßt, an das er angefesselt ist.“ (Kata pason hairseon elegchos VII, 13, 1-3)

Tödlich also brauchen die süßen Lehren der Häretiker, wie man hört, keineswegs zu sein. Die von ihnen gewährte Lust genügt bereits, um sie, gleich ihren berüchtigten Vorbildern, den Frauen alias Sirenen, verdächtig zu machen. Angesichts der diesmal christlich maskierten Bestien aber macht Hippolyt bemerkenswerterweise mit der Unterscheidung ernst, die der antike Heros vorexerziert hatte. Die Schwachen sind gut beraten, wenn sie der wilden Wollust allenfalls ihre tauben Ohren hinstrecken. Nur der Starke kann zwei Sinne riskieren, zum Sehen zusätzlich das Hören. Starr aufgerichtet darf er den Sirenen zum gehemmt pantomimischen Schauspiel dienen, denn die Hände hat er nicht frei, was als Vorsichtsmaßregel offenbar ausreicht. Ist demnach nur der stumme Starke, der gegen die Lust sich versteifende Mann, zur Nachfolge des Christus namens Odysseus berufen? Soll das heißen, daß Hellhörigkeit nur im ungebundenen Zustand verwirrt? Was würden wohl die Sirenen dazu sagen?

6. Herr und Knecht. – So viel zu den humanistisch inspirierten ersten Lehrern der Christenheit. Im 20. Jahrhundert, mitten im 2. Weltkrieg, knapp entronnen einem Sturm, der nicht vom Paradies her wehte, kamen zwei ins Exil Vertriebene, Gründungsväter in gewisser Weise vielleicht auch sie, auf die alte Geschichte von Odysseus, der bei den Sirenen den Helden spielte, zurück. Inzwischen hat das Abendland wenn nicht grundsätzlich neue Erfahrungen, so doch neue Schriften und Stimmen mit unverwechselbarem Zungenschlag hervorgebracht. Die beiden aufgeklärten Aufklärungskritiker, Adorno und Horkheimer, die jetzt das Wort haben sollen, sind von christlicher Milde und Schlichtheit so weit wie nur möglich entfernt. Eine ihrer Musen heißt Freud, und diese Quelle verbietet es, Odysseus als den Heiland zu betrachten, feuert vielmehr an zu donnerndem Prophetentouren:

„Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt. Die Anstrengung, das Ich zusammenzuhalten, haftet dem Ich auf allen Stufen an, und stets war die Lockung, es zu verlieren, mit der blinden Entschlossenheit zu seiner Erhaltung gepaart ... Die Angst, das Selbst zu verlie-

ren, und mit dem Selbst die Grenze zwischen sich und anderem Leben aufzuheben, die Scheu vor Tod und Destruktion, ist einem Glücksversprechen verschwistert, von dem in jedem Augenblick die Zivilisation bedroht war. Ihr Weg war der von Gehorsam und Arbeit, über dem Erfüllung immerwährend bloß als Schein, als entmachtete Schönheit leuchtet. Der Gedanke des Odysseus, gleich feind dem eigenen Tod und dem eigenen Glück, weiß warum. Er kennt nur zwei Möglichkeiten des Entrinnens. Die eine schreibt er den Gefährten vor. Er verstopft ihnen die Ohren mit Wachs, und sie müssen nach Leibeskräften rudern. Wer bestehen will, darf nicht auf die Lockung des Unwiederbringlichen hören, und er vermag es nur, indem er sie nicht zu hören vermag. Dafür hat die Gesellschaft stets gesorgt. Frisch und konzentriert müssen die Arbeitenden nach vorwärts blicken, und liegenlassen was zur Seite liegt. Den Trieb, der zur Ablenkung drängt, müssen sie verbissen in zusätzliche Anstrengung sublimieren. So werden sie praktisch. – Die andere Möglichkeit wählt Odysseus selber, der Grundherr, der die anderen für sich arbeiten läßt. Er hört, aber ohnmächtig an den Mast gebunden, und je größer die Lockung wird, um so stärker läßt er sich fesseln, so wie nachmals die Bürger auch sich selber das Glück um so hartnäckiger verweigerten, je näher es ihnen mit dem Anwachsen der eigenen Macht rückte. Das Gehörte bleibt für ihn folgenlos, nur mit dem Haupt vermag er zu winken, ihn loszubinden, aber es ist zu spät, die Gefährten, die selbst nicht hören, wissen nur von der Gefahr des Lieds, nicht von seiner Schönheit, und lassen ihn am Mast, um ihn und sich zu retten. Sie reproduzieren das Leben des Unterdrückers in eins mit dem eigenen, und jener vermag nicht mehr aus seiner gesellschaftlichen Rolle herauszutreten. Die Bande, mit denen er sich unwiderruflich an die Praxis gefesselt hat, halten zugleich die Sirenen aus der Praxis fern: ihre Lockung wird zum bloßen Gegenstand der Kontemplation neutralisiert, zur Kunst. Der Gefesselte wohnt einem Konzert bei, reglos lauschend wie später die Konzertbesucher, und sein begeisterter Ruf nach Befreiung verhallt schon als Applaus. So treten Kunstgenuß und Handarbeit im Abschied von der Vorwelt auseinander. Das Epos enthält bereits die richtige Theorie. Das Kulturgut steht zur kommandierten Arbeit in genauer Korrelation, und beide gründen im unentrinnbaren Zwang zur gesellschaftlichen Herrschaft über die Natur.“ (Dialektik der Aufklärung, 1947, 47 f.)

Es wäre ein müßiges Unterfangen, sämtliche, wohl vorwiegend modernen, Musen (oder Sirenen?) aufzuzählen, die hier Pate gestanden haben. Besonders vernehmlich noch vielleicht klingt die Stimme eines großen Propheten des 19. Jahrhunderts, also die des Karl Marx, aus diesen Sätzen heraus, welche auch den Nachhall christlicher Allegorese keineswegs verleugnen. Die Pointe ist jedoch, daß nun niemand mehr, weder Odysseus noch die Gefährten, gerade wegen ihrer Vorbildhaftigkeit, sich guten Gewissens zum Vorbild eignen soll. Wie steht es aber mit den Sirenen? Sie bräuchten doch bloß nicht mehr zu singen, und angesichts ihrer Verweigerung bedürfte es plötzlich keines Herrn mehr und keiner Knechte, und die Männer könnten zum Beispiel versuchen, sich selber etwas vorzuspielen. Und das haben sie ja auch, seit Homer, auf rührige Weise getan.

7. Kunststück. – Ähnlich scheint ein respektloser Schutzheiliger der zur Feder greifenden Genossen, nämlich Bertolt Brecht, räsioniert zu haben, als er den alten Mythos wie folgt berichtigt:

„Bekanntlich ließ der listige Odysseus, als er die Insel jener menschenfressenden Sängerrinnen, der Sirenen, sichtete, sich an den Mast seines Fahrzeuges binden, aber den Ru-

derern verstopfte er mit Wachs die Ohren, so daß sein Kunstgenuß durch ihr Wachs und seine Stricke ohne schlimme Folgen bleiben konnte. In Hörweite an der Insel vorbeirudernd, sahen die tauben Knechte, wie unser Held sich am Mastbaum wand, als strebte er davon loszukommen, und wie die verführerischen Weiber ihre Hälse blähten. Es verlief also scheinbar alles nach Verabredung und Voraussage. Das ganze Altertum glaubte dem Schauling das Gelingen seiner List. Sollte ich der erste sein, dem Bedenken aufsteigen? Ich sage mir nämlich so: alles gut, aber wer – außer Odysseus – sagt, daß die Sirenen wirklich sangen, angesichts des angebundenen Mannes? Sollten diese machtvollen und gewandten Weiber ihre Kunst wirklich an Leute verschwendet haben, die keine Bewegungsfreiheit besaßen, die von den Ruderern wahrgenommen geblähten Hälse schimpften aus voller Kraft auf den verdammten, vorsichtigen Provinzler, und unser Held vollführte seine (ebenfalls bezeugten) Windungen, weil er sich doch noch zu guter Letzt genierte!“ (Gesammelte Werke Bd. 11, 207 f.)

Atemraubend rasch hat Brecht den ganzen Allegorien-Plunder hinweggezaubert. Odysseus eignet sich weder zum Heiland noch zum Herrn, wie wir dem Dichter gerne glauben sollen, und die Kunst ist noch einmal davongekommen: Sie fand gar nicht erst statt. Am meisten aber dürfen wir wohl dem Stückeschreiber dankbar sein für seine Ehrenrettung der Sirenen. Leider wird uns schon im ersten Satz das spätere Vergnügen am Schimpfen dieser gewandten Weiber vergällt. Es handelt sich schließlich um Menschenfresserinnen, und unsere Schadenfreude gegenüber Odysseus bleibt uns im Halse stecken.

8. Wer weiß? – Diese saloppe Sirenen-Version hat der Dichter, der von sich sagte, er sei in Fragen des geistigen Eigentums etwas lax, mit einer Fußnote versehen. Sie lautet: „Für diese Geschichte findet man auch bei Franz Kafka eine Berichtigung, sie scheint wirklich nicht mehr recht glaubhaft in neuerer Zeit!“ Läßt Kafka demnach ebenfalls, wie der listige Brecht nahelegen scheint, die menschenfresserischen Sirenen dem feigen Odysseus in die Ohren schimpfen? Aber hören wir ihn doch selbst:

„Beweis dessen, daß auch unzulängliche, ja kindische Mittel zur Rettung dienen können: / Um sich vor den Sirenen zu bewahren, stopfte sich Odysseus Wachs in die Ohren und ließ sich am Mast festschmieden. Ähnliches hätten natürlich seit jeher alle Reisenden tun können, außer denen, welche die Sirenen schon aus der Ferne verlockten, aber es war in der ganzen Welt bekannt, daß dies unmöglich helfen konnte. Der Sang der Sirenen durchdrang alles, und die Leidenschaft der Verführten hätte mehr als Ketten und Mast gesprengt. Daran aber dachte Odysseus nicht, obwohl er davon vielleicht gehört hatte. Er vertraute vollständig der Handvoll Wachs und dem Gebinde Ketten und in unschuldiger Freude über seine Mittelchen fuhr er den Sirenen entgegen. / Nun haben aber die Sirenen eine noch schrecklichere Waffe als den Gesang, nämlich ihr Schweigen. Es ist zwar nicht geschehen, aber vielleicht denkbar, daß sich jemand vor ihrem Gesang gerettet hätte, vor ihrem Schweigen gewiß nicht. Dem Gefühl, aus eigener Kraft sie besiegt zu haben, der daraus folgenden alles fortreißen Überhebung kann nichts Irdisches widerstehen. / Und tatsächlich sangen, als Odysseus kam, die gewaltigen Sängerinnen nicht, sei es, daß sie glaubten, diesem Gegner könne nur noch das Schweigen beikommen, sei es, daß der Anblick der Glückseligkeit im Gesicht des Odysseus, der an nichts anderes als an Wachs und Ketten dachte, sie allen Gesang vergessen ließ. / Odys-

seus aber, um es so auszudrücken, hörte ihr Schweigen nicht, er glaubte, sie sängen, und nur er sei behütet, es zu hören. Flüchtig sah er zuerst die Wendungen ihrer Hälse, das tiefe Atmen, die tränenvollen Augen, den halb geöffneten Mund, glaubte aber, dies gehöre zu den Arien, die ungehört um ihn verklängen. Bald aber glitt alles an seinen in die Ferne gerichteten Blicken ab, die Sirenen verschwanden förmlich vor seiner Entschlossenheit, und gerade als er ihnen am nächsten war, wußte er nichts mehr von ihnen. / Sie aber – schöner als jemals – streckten und drehten sich, ließen das schaurige Haar offen im Winde wehen und spannten die Krallen frei auf den Felsen. Sie wollten nicht mehr verführen, nur noch den Abglanz vom großen Augenpaar des Odysseus wollten sie so lange als möglich erhaschen. / Hätten die Sirenen Bewußtsein, sie wären damals vernichtet worden. So aber bleiben sie, nur Odysseus ist ihnen entgangen.“ (Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande, 1953, S. 78-80)

Sollte Kafka tatsächlich der erste gewesen sein, der Odysseus die Ohren verstopfte und dadurch die Sirenen zum Schweigen brachte? Wäre denn für einen hören könnenden Odysseus alles nach dem Kirke-Plan abgelaufen, und wäre mit einem unbetäubten, unangeketteten Odysseus die kannibalische Verführerinnen-Rechnung aufgegangen? Freilich vernennen wir hier nichts von Todesgefahr und Menschenfresserei, werden von keinem Element wie dem Wasser abgelenkt, müssen zuweilen verwirrt uns fragen: Wer bewegt sich hier eigentlich, ist es wirklich Odysseus oder sind es nicht vielmehr die Sirenen? Die Ausstattung der Geschichte hat Kafka auf ein Mindestmaß reduziert. Schon vor ihm neigten zwar viele dazu, Kirke aus dem Spiel zu lassen, die Ratgeberin, dank derer zweifellos Odysseus und vorläufig auch seine Mannschaft überlebten. Kafka aber streicht auch die Gefährten. Irgendjemand hat Odysseus „angeschmiedet“ an seinen Mast, wie Prometheus an den Felsen. Keine Stricke sind es, die ihn fesseln, sondern er trägt seine Sträflingsketten wie zum Schmuck. Mit dem Wachs in seinen Ohren werden Mitarbeiter überflüssig, wird Odysseus zum Stellvertreter seiner möglichen Gefährten. Damit aber, so wird uns schlagartig deutlich, ist er der Menschenschwäche nicht etwa angenähert, sondern ihr erst recht enthoben. Kaum riskiert er einen Blick auf die schönen, traurigen, schaurigen, gänzlich ungöttlichen Frauen, und es ist fraglich, ob er ihre Vogelkrallen sah, mit denen noch nicht Homer, wohl aber spätere antike Dichter und Maler die Sirenen als tierisch-weibliche Mischwesen gekennzeichnet hatten. Für die Glückseligkeit seiner Siegeszuversicht zahlt er mit dem Verlust des Wissens von dem, was ihm am nächsten ist, das er sehen dürfte, wenn er wollte, doch vor dem er seine Ohren nicht schützen könnte, würde es nicht selbst sich seinem Gehör entziehen. Fast unmerklich hat sich eine Verwandlung mit ihm vollzogen. Kaum ist er noch lebendig, kaum noch ein Mensch, und es schwinden ihm die Sinne. Es ist so, als ob der schweigende, sich überhebende, wachgefüllte Odysseus vergeht, während er den Sirenen entgangen ist. Sie aber sind zugleich bei diesem Verfahren anscheinend wirklicher geworden als er. Wird ihnen vor der Gottähnlichkeit ihres Gegners bange? Sie können ihm nicht widerstehen, wie irdische Wesen weiden sie

sich am übernatürlichen Abglanz seiner Augen, und wären sie wirklich Menschen, wären sie Frauen, so hätte dies ihren Tod bedeutet. Ihre schrecklichste Waffe, der Gesangsentzug, das Schweigen, wurde dieses eine Mal vor der Sinn-Resistenz des selbstgenügsamen Denkers stumpf. Unbelehrt von ihrem Gesang wie von ihrem Schweigen gleitet er davon, und ohne Verführungswillen bleiben sie zurück. Wer weiß?

9. Was ist das Meer? – Hundert Jahre ist es her, seit es in einer Hafensstadt am Mittelmeer einem einsamen Denker gelang, ohne Herbeizitierung des Odysseus, ja nicht einmal der Sirenen, das Schweigen der mythischen Sängerninnen zu beschwören. Er bedurfte ihres Namens nicht, denn ihr Element selbst war es, aus dem er die Lehre zog, daß der Mensch zum Überleben der Stimme, der Rede, des Denkens, der Töne bedarf. War es schon in Messina, oder war es noch in Genua, da Nietzsche notierte:

„Hier ist das Meer, hier können wir der Stadt vergessen. Zwar lärmn eben jetzt noch ihre Glocken das Ave Maria – es ist jener düstere und törichte, aber süße Lärm am Kreuzwege von Tag und Nacht –, aber nur noch einen Augenblick! Jetzt schweigt alles! Das Meer liegt bleich und glänzend da, es kann nicht reden. Der Himmel spielt sein ewiges stummes Abendspiel mit roten, gelben, grünen Farben, er kann nicht reden. Die kleinen Klippen und Felsenbänder, welche ins Meer hineinlaufen, wie um den Ort zu finden, wo es am einsamsten ist, sie können alle nicht reden. Diese ungeheure Stummheit, die uns plötzlich überfällt, ist schön und grausenhaft, das Herz schwillt dabei. – O der Gleißnerei dieser stummen Schönheit! Wie gut könnte sie reden, und wie böse auch, wenn sie wollte! Ihre gebundene Zunge und ihr leidendes Glück im Antlitz ist eine Tücke, um über dein Mitgefühl zu spotten! – Sei es drum! Ich schäme mich dessen nicht, der Spott solcher Mächte zu sein. Aber ich bemitleide dich, Natur, weil du schweigen mußt, auch wenn es nur deine Bosheit ist, die dir die Zunge bindet: ja, ich bemitleide dich um deiner Bosheit willen! – Ach, es wird noch stiller, und noch einmal schwillt mir das Herz: es erschrickt vor einer neuen Wahrheit, es kann auch nicht reden, es spottet selber mit, wenn der Mund etwas in diese Schönheit hinausruft, es genießt selber seine süße Bosheit des Schweigens. Das Sprechen, ja das Denken wird mir verhaßt: höre ich denn nicht hinter jedem Worte den Irrtum, die Einbildung, den Wahngest lachen? Muß ich nicht meines Mitleidens spotten? Meines Spottes spotten? – O Meer! O Abend! Ihr seid schlimme Lehrmeister! Ihr lehrt den Menschen *aufhören*, Mensch zu sein! Soll er sich euch hingeben? Soll er werden, wie ihr es jetzt seid, bleich, stumm, ungeheuer, über sich selber ruhend? Über sich selber erhaben?“ (Morgenröte, 5. Buch, S. 423)

Nietzsche, anders als Kafkas Odysseus, hat genau hingehorcht und hingeschaut, und so mag es sein, er habe, als einziger vielleicht je, das Schweigen der Sirenen gehört. War es diese von ihm hier kolportierte Lehre, welcher der taube Odysseus knapp entwichen ist? War es denn Mitleid, was das Schweigen der Sirenen so schrecklich machte, und wäre es ihnen doch gelungen, ihr Spiegelbild in ihm zu entdecken, war das, was in seinen Augen glänzte, eine den ihren ähnlichen Träne? Sind aber die schlimmen Lehrmeister, das Meer, der Abendhimmel, die Si-

renen ihren Schülern, den Menschen, nur dann gewogen, wenn sie mit ihnen verschmelzen können, als seien Geist und Leib aus Wachs?

10. Was ist der Mensch? – Ob sie schweigen, ob sie singen – was die Sirenen an die Menschen weitergeben, ist offenbar ein Wissen über das was war, was ist und was sein wird. Gäbe es nichts als die ewige Wiedergeburt des Gleichen, so dürften sie immer schweigen. Homers Sirenen tun das freilich nicht, und ihr ausdrückliches Wissens-Versprechen über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie dessen Differenz gleicht sie bis zur Ununterscheidbarkeit den Musen an. Auf den Skandal dieser unüberhörbaren Identität antworten philosophisch gebildete antike Mythographen mit der Erzählung vom Sangeswettbewerb zwischen Musen und Sirenen. Wie zu wünschen war, gingen die Musen, so heißt es, aus dem Kampf als Siegerinnen hervor. Den unterlegenen Sirenen rupften die Musen die Federn aus und machten sich daraus Kränze. Doch wird uns nicht verraten, ob die nunmehr federlosen Sirenen auch zum Schweigen verurteilt waren. Freilich ist dies die Lösung, die uns Kafka nahelegt: Seine schweigenden Sirenen tragen keine Federn, nur noch Krallen. Die Frage, ob es nicht möglich sei, nicht nur die Sirenen, sondern auch den Menschen unter Absehung von der Rede zu definieren, hat wahrscheinlich nicht erst Nietzsche beschäftigt, sondern schon seine frühesten Lehrmeister, die griechischen Philosophen. Jedenfalls überliefert uns ein von Nietzsche favorisierter antiker Schriftsteller, Diogenes Laertios, von seinem philosophischen Namensvetter, Diogenes dem Hund, das heißt dem ersten Kyniker, folgende Anekdote:

„Als Platon die Definition aufstellte, der Mensch ist ein federloses zweifüßiges Wesen, und damit Beifall fand, rupfte er einem Hahn die Federn aus und brachte ihn in dessen Schule mit den Worten: ‚Das ist Platons Mensch‘.“ (Synagoge VI, 40)

Ebenso hätte Diogenes der Kyniker in der platonischen Akademie statt des gerupften Hahns auch eine gerupfte Sirene aufs Pult stellen können. Denn die von ihm materialisierte Definition beschreibt den Menschen zugleich als eine von den Musen in der Sangeskunst besiegte Sirene, die zum Andenken an ihre Niederlage Federn lassen mußte. Damit wird der Mensch zum Abbild verstümmelter weiblicher Göttlichkeit. Sollte ihm zuzutrauen sein, einen Laut von sich zu geben, der etwas anderes wäre als ein Krähen? Vergeßt nicht, dem Asklepios einen Hahn zu opfern! Also sprach der sterbende Sokrates.

11. Sänger unter sich. – Nur die götterlosen Tiere, Pflanzen, Steine, Himmel und Menschen können nicht sinnvoll reden oder bedeutungsvoll schweigen, so lehrte Homer und jeder, der seinen Spuren folgte.

Woher wissen wir, daß die Sirenen sangen? Von denen, die ihre Lehrmeister nicht verschwiegen. Odysseus singt selber das Sirenenlied. Er zitiert es in einem Gesang, mit dem er sich selbst bei seinen Gastgebern vorstellt. Odysseus' Lied aber und das Sirenenlied in seinem Liede singt der Sänger Homer, dem es die Muse vorgesungen hat. Die Muse, oder die Sirene? Mit welchen Stimmen sprechen und schweigen wir, wenn wir von den Sirenen reden?

Loïc Loisel

Das Schweigen des Realen

*„Ich befinde mich im Innern des Auges:
es ist der Brunnen, in den ein Kind von
Beginn an fällt, der Brunnen, an dem ich
die Zeit zähle, die ich von Beginn an mit
diesem Fallen verbringe.“*

Octavio Paz

Wir wollen versuchen, das Schweigen des psychotischen Kindes zu verstehen und es von Grund auf zu begreifen, das heißt jenseits seiner selbst, jenseits auch seiner eigenen Eltern.

Ein klinisches Geschichtsfragment wird uns ins Herz dieses Schweigens führen, in das von BORIS-HANS BORNAT.

Boris-Hans ist heute elf Jahre alt und besucht täglich die von mir geleitete Tagesklinik. Er verfügt nur über einige Worte und verwendet sie auch nur ausnahmsweise für eine ganz dringende Mitteilung. In seinem Situationsverständnis deutet dennoch alles darauf hin, daß er intelligent ist; er hält diese Situationen jedoch für äußerliche. Auch wenn sie sich nur mit ihm allein befassen, widmet er den Erwachsenen lediglich ein Zischen, kurzzeitige Verbindungen und eingeschränkte Unterhaltungen. Derart abgeschieden besteht seine Ordnung aus Schweigen. Nur der Besuch seines Vaters und seiner Mutter bei den Ärzten scheint ihn zu elektrisieren.

Seine verwickelte Geschichte gipfelt in zwei symmetrischen Punkten, der Stellung seiner beiden Großväter, die ich näher beschreiben werde.

Während der Kriegsjahre 1939-1945 ist der Vater des Vaters von Boris-Hans ein Deutscher, HANS. Er wird Frankreich schon bald nach der Geburt seines Sohnes verlassen, der nicht seinen, sondern den Namen seiner Mutter tragen wird. Erst im Alter von vier Jahren wird dem Kind ein Stiefvater, Monsieur Bornat, vorgestellt werden, der ihm auch seinen Namen gibt. Doch in seinem Dorf ist der kleine Bornat nach wie vor der Sohn des „dreckigen Deutschen“, er selbst also ein dreckiger Deutscher, zumal seine Mutter auf die nachdrücklichen Fragen ihres Sohnes nach seinem „wirklichen Vater“ immer nur mit Tränen geantwortet hat – eine bewegende Art und Weise des Schweigens.

Der Vater der Mutter von BORIS-HANS ist hinsichtlich des Zeugungsproblems noch rätselhafter, weil er so etwas wie ein Verschwundener zu sein scheint, namenlos und wahrscheinlich polnischer Nationalität. Im Alter von vier Jahren taucht ebenfalls ein Stiefvater auf, Pole und somit auch ein neuer Name für die kleine Tochter, für die Mutter

von Boris-Hans. Verschwunden, das ist die Stellung dieses Vaters, da die junge Tochter sich nur an das Verschwinden eines Photos dieses Mannes, der ihr Vater sein soll, am Vorabend der Heirat ihrer Mutter – als sie also vier Jahre jung war – erinnert.

Das ist also diese in Schweigen gehüllte Vergangenheit, also die zugunsten einer „legalen“ Vaterschaft zweier Namen zum Schweigen gebrachte „legitime“. Der Name BORNAT wird mithin durch die Heirat auf die Tochter des Polen durch den unehelichen Sohn Hans übergehen. Ihr zweites Kind, ein Junge, wird Boris und Hans genannt. Während des vierten Lebensjahres beginnt die infantile Psychose des Kindes sich auszubilden.

Wir wollen versuchen, die psychische Arbeit vermittelt der Herkunft des Kindes auf drei Ebenen aufzuzeigen – auf der der Großeltern, der der Eltern und der des Kindes.

Die beiden Großmütter haben jede für sich eine Liebesgeschichte durchlaufen, die gesellschaftlich folgenlos blieb, jedoch zur Schwangerschaft, zu einem unehelichen Kind führte, das dann durch den Namen eines Mannes anerkannt wurde, der als: „Das ist dein Vater“ bezeichnet wurde. Eine Genugtuung, die die gewiß gesellschaftliche, vor allem aber unbewußte, verborgene, geheime, verschwiegene Schuld nicht auslöscht.

Als kleiner Junge und als kleines Mädchen organisieren die beiden Kinder Monsieur und Madame BORNAT ihr Gefühlsleben um die Idealisierung ihres unbekanntes Vaters herum, suchen nach Spuren, sind aktiv, jedoch zur Sackgasse verurteilt, erlöst aber durch eine Liebeswahl junger Leute, die sich durch eine gleichsam zwillingshafte Nähe auszeichnet.

Boris-Hans realisiert durch seine Namensgebung die Wiederkehr des verschwundenen Vaters. Daß man ihn beim Namen seines Vaters ruft, läßt wiederkehren, was es von ihm noch gibt: sein Verschwinden, seine Abwesenheit, sein Schweigen; läßt es in der Gestalt des wiederkehrenden Hans erscheinen, einer reinen Figur des Realen, insofern er an seinen Platz wiederkehrt, dort eben, von wo man ihn vertrieben oder exiliert hatte: der Familie. Offensichtlich um die Gefahr seiner selbst hält Boris-Hans das Gedächtnis an Hans in Ehren und heilt das Vergessen. Genau dies bezeichnet Jacques Lacan mit seinem Begriff der *Verwerfung* des Namens des Vaters. Für ihn ist die Vaterfunktion ein Loch in der symbolischen Ordnung, das die Sprache beschwört, zum Schweigen und zur Ordnung des reinen Realen verurteilt; ein Reales, das sich unmöglich sagen läßt, das jedoch nicht aufhört, sich zu sagen.

Indem er die Nachforschungen seiner beiden Eltern erfüllt hat, *realisiert* Boris-Hans ihre Sackgasse. Die Sprache greift nicht, sie paßt nicht. Er ist die leere Behausung, die ursprüngliche Null aller Kombinatorik. Sein Schweigen macht daraus den repräsentativen Repräsentan-

ten des reinen Hans, außerhalb BORNATS und jedes anderen Namens: gegenwärtig in Schweigen gehüllte Vergangenheit.

Die Ordnung der Dinge, der Orte, der Objekte, der Zeiten, auch seines Körpers selbst handhabt er direkt, ohne Vermittlung des unterscheidenden Gegensatzes, ohne die Ganzheitlichkeit seines körperlichen Spiegelbildes. Jedesmal stehen jedes Objekt, jede Situation, jede Person bis an die äußersten Enden seines Körpers und seiner Sinne unter dem Zeichen des Ungesagten, des Einigen, des Fremden, des Unvergleichlichen, des Zerstückelten, des Unausgesprochenen. Und ein Großteil der Aktivität des Kindes wird darin bestehen, zu wiederholen und zu verifizieren, daß die Wiederkehr des Selben nur dasselbe, stereotyp ist.

Die stereotypen Verhaltensweisen des psychotischen Kindes nehmen zuweilen den Aspekt von Wiederholung, jener Verifikation an, daß es überhaupt nichts gibt, zum Beispiel mit der Hand stets oben auf einem Schrank zu suchen. Falsche Enthüllung der Nichtigkeit eines Verborgenen, eines Geheimnisses, das das der Leere wäre. Diese Leere saugt in gewisser Weise alle motorischen, rituellen, repetitiven Aktivitäten auf, doch diese Leere verursacht und begründet nichts – wie die Sprache –, sie bedient sich des unablässigen stereotypen, des gleichsam *mimetischen* Ritus.

Man könnte versuchen, die Kategorie des Realen hier nicht nur als Merkmal des Kindes zu entwickeln, insofern es aus der Sprache und entsprechend aus der Signifikation und aus der Bezeichnung ausgeschlossen ist, sondern auch als Status der Sache selbst, die das Kind in einer gewissen Äußerlichkeit zu sich selbst wahrnimmt. Das Objekt, das man meistens von den psychotischen Kindern in stereotyper Weise behandelt sieht, ist ein Stückchen von irgendetwas; ein Bindfaden, ein Schlauch, eine Schnur, ein Zweig, ein Kieselsteinchen. Doch für jedes Kind ist es immer dasselbe, meinetwegen ein Bindfaden. Wir nennen es Bindfaden, doch diese Sache ist für das Kind „real“, nicht benannt, irgendein Ding, ein Dingsda, irgendetwas.

Gemeinhin lehrt uns die Klinik nun, daß es, sobald dieser Bindfaden, dieses Dingsda aus irgendeinem Grunde verschwindet (Verlust, Diebstahl usw.), zur Panik kommt, die mit großer Angst einhergeht.

Diese Funktion des Bindfadens ist also in Funktion zweier Zustände bemerkenswert: sein Vorhandensein und sein Abwesensein; sobald er da ist, bewahrt das Kind ihn sorgfältig, behandelt ihn sogar als Kostbarkeit und geht mit ihm in einer solchen Weise um, daß das Objekt in wellenartige Bewegung gerät, die die stereotype Aktivität seines Armes verlängert und sie in gewisser Weise *realisiert*. Wir sagen, daß es „Dingsda macht“, um wenigstens eine minimale Bezeichnung für die Tätigkeit zu haben.

Kann man dieses Reale der Sache, seine Realität untersuchen? In logischen Begriffen ist das Reale eine Sache und nichts anderes; über

den Umweg einer Äquivalenz ist es nicht identifizierbar. Als solches ist das Reale Widerstand gegen die Signifikation, da letztere sich der Vergleichbarkeit bedient. Es widersteht der Sprache, da es sinnleer ist, nicht artikuliert wird. Es kann sich nicht verdoppeln, wenn es nicht etwas anderes werden will. Anders ausgedrückt ist das reale Objekt unerforschlich, eine Herausforderung der Repräsentation: Es ist nicht-signifikant oder folgenlos signifikant. In seinem Buch *Le Réel et son Double* sagt Clément Rosset, daß das Reale sei, „was stets und überall widersteht und besteht, um niemals und nirgendwo Bestand zu haben“; es widersteht der Existenz in dickköpfiger Sturheit: das Reale ist das Unmögliche (unmöglich zu symbolisieren), es ist das Unnennbare.

Sobald sie stillsteht, könnte die Geste der Hand signifizieren. Wenn sich in der Stereotypie die endlose Wellenbewegung des Bindfadens wiederholt, stellt sich die mögliche distinktive Bedeutung einer einzigen Geste ein. Es handelt sich um ein reines Schlagen, das aber keineswegs die Zeit rhythmisiert.

Dennoch scheint dieser Bindfaden, dieses Dingsda ein Versuch, das Reale nachdrücklich aufzusprengen, eine Aneignung, die sich in seinem Fehlen beweist, das selber kein Tauschobjekt, sondern reiner Existenzeffekt ist, ein *es selbst* des Realen, das sich zum Begleiter des „Realen in Person“ des Psychotikers macht.

Im Vorübergehen kann man festhalten, daß die Verbindung zwischen dem *Realen selbst* und dem „Realen in Person“ nur im Aposteriori der Klinik festgestellt werden kann, da der Personifizierungseffekt ein uns aus der Psychiatrie bekannter Versuch ist, das reine Reale durch imaginäre Vermittlungsbemühungen aufzugeben: das Mimetische im Spiegel anstatt des weiter oben beschriebenen Memetischen (Anm. d. Übers.: Der Begriff „la mêmétique“ steht in Opposition zu „la mimétique“ und ist ein Neologismus des Autors unter Verwendung von „la même“ (dasselbe/das Selbe), und vor diesem Spiegel das Äußern gesprochener Worte – oft der Worte von Erwachsenen seiner Umgebung, was uns eher wie eine Art Mimen des Symbolischen anmutet.

Wir behaupten also, daß diese Verbindung mit der Sache einen Versuch darstellt, das strikte Eine zu verlassen, ohne das Zwei zu erreichen. Unter dem Risiko des Verlustes handelt es sich um einen schwachen Versuch zur Differenz, um eine mögliche Beziehung zur Abwesenheit, um das Auftauchen einer Möglichkeitsbedingung der Erwartung, wenn nicht des Appells.

Kann dieses Schweigen dieser Beziehung zur namenlosen Sache qualifiziert werden? Das ist zweifellos gewagt. Wir neigen dennoch sehr dazu, auf den Spuren Heideggers eine elliptische und labile Problematisierung des Suspens, des aufschiebenden Stillstands zu versuchen, dessen unaufhörliche, aber aktive Enthüllung und Verdeckung die wiederholte Produktion in der Stereotypie ritualisieren würde.

Wie man gesehen hat, befindet das Bindfaden-Objekt sich noch diesseits des Übergangsobjekts nach Winnicott, doch auf der Grundlage riskierter Abwesenheit. Wenn man die Macht zu erscheinen (als das Sein der Sache) von der Sache selbst (als seiend) unterscheidet, stellt man fest, daß bei einem psychotischen Kind die Sache nicht durch ihre Benennung erschöpft wird, da sie sich außerhalb der Sprache befindet; die Macht zu erscheinen kann von Bestand sein, ohne sich im Wort zu verlieren. Die Präzedenz begegnet niemals der Präsenz und das Erscheinen niemals der Repräsentation. Dieser Suspens dürfte nur dann von Dauer sein, wenn er in der stets neu begonnenen Wellenbewegung unendlich wiederholt wird. Kann man sagen, daß das Festhalten an der Macht, erscheinen zu lassen, eine notwendige Garantie der Existenz des Kindes ist? Daß es immer ein „es gibt“ gebe, während das „das ist“ fehlt? Wäre die Angst sonst vollständig? Genau dort stehen wir an der Grenze des Sagens.

Dennoch stellt ein solcher enthüllter und verdeckter Suspens die Vorform der Erwartung und vielleicht eines Appells dar. Appell als Schwelle zum Anspruch, der sich wiederum über sprachliche Signifikanten artikuliert.

Am Ende dieses heiklen Vorgehens möchte ich mich gern auf ein Bild berufen, das Eric Rohmer unter dem Thema der Blauen Stunde in seinem Film über die vier Abenteuer von Rainette und Mirabelle gezeichnet hat: auf diese Sekunden am Ende der Nacht, diesen reinen Suspens des Schweigens, vergleichbar der Morgenröte in ihrer Flüchtigkeit selbst. Beim autistischen Kind ist das Schweigen ineins die Erwartung der Sache und die Sache selbst.

Doch wann wird dieser Augenblick enden? Wann werden die Worte aus voller Kehle wie Vögel in der Morgendämmerung kreischen?

Vielleicht wird es über die Umwege der Kur (über die ich an deren Stelle gehandelt habe), die vollständig als Möglichkeit zur Spiegelung, als Ergreifen des Möglichen, als Herausforderung von Artikulationen und Einschreibungen bearbeitet wird, möglich, diesen Bindfaden des Realen mit den beiden anderen, denen des Imaginären und des Symbolischen, gemäß der borromäischen Topologie Lacans zu verknüpfen.

Zum Schluß möchte ich einen Vers Mallarmés zitieren, indem ich meinen Kranken wünsche, „daß eine durchschnittliche Fläche aus Wörtern, unter dem erfassenden Blick, sich zu endgültigen Merkmalen anordnet, womit das Schweigen“.

Die Gesetze des Geheimen

Ein keineswegs unbedeutendes Charakteristikum der modernen Masse ist ohne Zweifel das Gesetz des Geheimen. Ich habe bereits früher aufzuzeigen versucht, daß die Mafia als Metapher der Sozialität betrachtet werden könnte. Dabei handelt es sich keineswegs um einen schlichten *private joker* einiger weniger. Es geht vielmehr zum einen um den Schutzmechanismus gegenüber dem Äußeren, das heißt gegenüber übergreifenden Machtformen, andererseits um die Hervorhebung der Tatsache, daß das Geheimnis, das von der Mafia eingeführt wurde, eine bestimmte Art und Weise der Zusammenfügung der Gruppe darstellte. Wenn wir dieses Bild auf ein wohl kaum weniger moralisches Gebiet übertragen, können wir sagen, daß die kleinen Stämme, die wir kennen, Elemente bilden, die auch die heutigen Massen strukturieren und ganz ähnliche Charakteristika aufweisen. Meines Erachtens begünstigt die Thematik des Geheimen sicherlich das Verständnis des sozialen Spiels, das vor unseren Augen abläuft. Das könnte paradox anmuten, sobald man die Bedeutung des Scheins oder der Theatralität inmitten der Alltagsszenen kennt. Die bunte Vielfalt unserer Straßen darf uns nicht vergessen lassen, daß es hier eine subtile Dialektik zwischen dem Zeigen und dem Verbergen geben kann und daß, wie etwa im „entwendeten Brief“ Poes, ein offensichtliches Vorzeigen das sicherste Mittel werden kann, gar nicht entdeckt zu werden. So läßt sich also sagen, daß die Vielfalt und Aggressivität der städtischen *looks* (nach dem Vorbild der Mafiosi mit ihrem Borsalino) das deutlichste und sicherste Anzeichen des geheimen Lebens heutiger Mikrogruppen darstellen. In seinem Essay über die „Geheimgesellschaft“ besteht Georg Simmel andererseits auf der Rolle der Maske, von der man weiß, daß sie unter anderem die Funktion hat, die *persona* in eine Gesamtarchitektur zu integrieren. Die Maske kann in einer extravaganten oder farbenreichen Haartracht bestehen, in einer ausgefallenen Tätowierung, in einer Wiederverwertung alter Kleider oder auch im Konformismus des Stils *bon chic bon genre*. In allen Fällen unterstellt er die Person dieser geheimen Gesellschaft, die nichts anderes ist als die Verwandtschaftsgruppe, die man sich erwählt hat. In ihr gibt es *Ent-individualisierung*, Teilhabe (im mystischen Sinn dieses Begriffs) an einem weit umfassenden Ensemble¹. Später werden wir sehen, daß die Maske aus dem Selbst ein konspiratives Element gegen die etablierten Mächte macht; im Augenblick jedoch können wir sagen, daß diese Konspiration zur Vereinigung mit anderen führt, und zwar nicht in zufälliger, sondern in strukturell angelegter Weise.

Man hat bisher die vereinigende Funktion des Schweigens nicht hinreichend unterstrichen, die man ja gerade an den großen Mystikern als Kommunikationsform par excellence hätte begreifen können. Wie sehr sich auch über ihre etymologische Vergleichung streiten läßt, so kann man doch daran erinnern, daß es eine Verbindung zwischen dem Mysterium, dem Mystiker und dem Stummen gibt; diese Verbindung liegt in der Initiation, die erlaubt, gemeinsam ein Geheimnis zu teilen. Es ist dabei überhaupt nicht entscheidend, ob dieses letztere nun harmlos oder objektiv sogar inexistent ist; es reicht, daß die Initiierten phantasmatisch etwas teilen können. Das verleiht ihnen Kraft und dynamisiert ihre Handlungen. E. Renan hat sehr gut die Rolle des Geheimen in der Konstitution der entstehenden christlichen Verbindungen nachgewiesen². Sobald man eine Ordnung der Dinge, eine Gemeinschaft errichten, wiederherstellen oder korrigieren will, kommt man auf das Geheime zurück, das die grundlegende Solidarität bestärkt und annehmbar macht. Das ist vielleicht der einzige Punkt, in dem jene, die von „Beschränkung“ auf das Alltagsleben sprechen, recht behalten. Denn ihre Interpretation ist irreführend: Die Rezentrierung auf das Naheliegende und die initiatorische Teilhabe sind keineswegs ein Zeichen der Schwäche: Sie sind hingegen das sicherste Zeichen eines Gründungsaktes. Das Schweigen in politischen Angelegenheiten appelliert an das plötzliche Wiedererscheinen der Sozialität.

In den alten Tischgemeinschaften umfaßten die gemeinsam eingenommenen Mahlzeiten auch, daß man das Geheimnis dem Äußeren gegenüber zu bewahren verstand. Von den *Familienangelegenheiten*, seien es nun die der Familie stricto sensu, die der erweiterten Familie oder die der Mafia, von Familienangelegenheiten spricht man nicht. Mit diesem Geheimnis sind die Polizei, die Erzieher oder die Journalisten in ihrer Arbeit stark konfrontiert. Und es steht fest, daß die kindlichen Missetaten, die ländlichen Verbrechen und viele andere Taten niemals aufgeklärt werden können oder zugänglich sind. Der soziologischen Untersuchung ergeht es nicht anders. Andeutungsweise muß man darauf hinweisen, daß es stets eine verschwiegene Zurückhaltung gibt, sich fremden Blicken auszuliefern; es handelt sich dabei um einen äußerst wichtigen Parameter, den wir in unsere Analysen einzubeziehen haben. So muß ich also jenen, die die Beschränkung auf das Alltägliche (und sei es nur semantisch) für unzulässig erklären, erwidern, daß man einer „collective privacy“, einem ungeschriebenen Gesetz, einem Ehrenkodex gegenübersteht, einer Moral des Klans, die sich gegen das schützt, was über sie hinausgeht³.

Das Besondere dieser Einstellung liegt darin, die Selbsterhaltung zu begünstigen; ein Gruppenkonsens, der erlaubt, sich in quasi-autonomer Weise inmitten einer weit umfassenderen Entität zu entwickeln. Diese Autonomie qualifiziert sich gegenüber der polemischen Logik eines „pro“ oder „contra“; sie situiert sich absichtlich daneben. Das

drückt sich im Widerwillen gegen die Auseinandersetzung aus, in der Abneigung gegen den Aktivismus, durch eine Distanz gegenüber dem Militantismus: Tatbestände, die man in der allgemeinen Einstellung junger Generationen gegenüber der Politik feststellen kann, und die man auch inmitten dieser zuletzt im Zusammenhang mit der Befreiungsthematik entstandenen Gruppen, also den feministischen, homo-sexuellen oder ökologischen Bewegungen wiederfindet. Wie immer ist das normative Urteil von geringem Interesse; denn es erlaubt nicht, jene Vitalität zu begreifen, die in diesen Lebensstilen der *Vermeidung* wirksam ist. Tatsächlich können diese Vermeidung und dieser Relativismus Taktiken sein, die das Einzige sichern, für das die Masse sich verantwortlich fühlt: Beständigkeit der Gruppen, die sie konstituieren.

Das Geheime ist wirklich die paroxystische Form der volkstümlichen *Selbstbezogenheit*, deren sozio-anthropologische Kontinuität ich bereits aufgezeigt habe⁴. Als soziale Form (ich spreche nicht von ihren besonderen Verwirklichungen, die durchaus das genaue Gegenteil sein können) erlaubt die Geheimgesellschaft, den Widerstand. Während die Macht zur Zentralisierung, zur Spezialisierung und zur Konstitution einer Gesellschaft und eine universellen Wissens tendiert, situiert sich die Geheimgesellschaft stets am Rande, ist entschlossen laienhaft, dezentralisiert und verfügt über keinen Korpus dogmatischer und unberührbarer Doktrinen. Auf dieser Grundlage kann der aus der volkstümlichen Selbstbezogenheit resultierende Widerstand im Lauf der Jahrhunderte unverändert erhalten bleiben. Zahlreiche historische Beispiele wie etwa der Taoismus zeigen klar die Verbindung dieser drei Begriffe: Geheimnis, volkstümlich, Widerstand. Darüber hinaus ist die organisatorische Form dieser Verbindungen Netz, Ursache und Wirkung einer Ökonomie, einer Gesellschaft, das heißt eben einer parallelen Verwaltung. Es gibt hier also durchaus eine eigene schöpferische Kraft, die Aufmerksamkeit verdient, selbst wenn sie sich nicht mittels jener Kategorien ausdrückt, an die wir uns infolge der modernen Politologie gewöhnt haben.

Es handelt sich um ein Forschungsfeld, das voller Hinweise ist, selbst wenn (und weil) es selten untersucht wurde. Ich schlage vor, dies die *Hypothese der heimlichen Zentralität* zu nennen: Zuweilen kann das Geheime Mittel zur Kontaktherstellung mit der Andersheit im Rahmen einer begrenzten Gruppe sein; gleichzeitig bedingt es die Einstellung dieser letzteren gegenüber jedem Äusserem.

Diese Hypothese ist die der Sozialität; ihre Ausdrücke können gewiß sehr differenziert sein, ihre Logik aber ist konstant: die Tatsache, eine Gewohnheit, eine Ideologie, ein Ideal zu teilen, bestimmt das Zusammensein und erlaubt, daß dieses einen wirksamen Schutz gegen die zwingenden Auflagen von irgend einer anderen Seite her bildet. Gegen eine aufgezwungene und äußerliche Moral ist die Ethik des Geheimen

zugleich föderativ und egalitär. Als der rauhe Kanzler Bismarck von einer Homosexuellengemeinde in Berlin sprach, vergaß er nicht diese *gleichmacherische* Wirkung des gemeinschaftlichen Betreibens des Verbotenen⁵ zu betonen. Doch weder Homosexualität noch Gleichheit waren zu dieser Zeit sehr geschätzt; und wenn man den Sinn der sozialen Distanzierungen der preußischen Junker begreift, kann man hinsichtlich dessen, was ich aufzeigen möchte, besser die Natur und Funktion des Geheimen in dieser Homosexuellengemeinschaft verstehen.

Das sich zwischen den Gruppenmitgliedern einstellende Vertrauen drückt sich durch Rituale und besondere Erkennungszeichen aus, die kein anderes Ziel haben als die kleine Gruppe gegen die größere zu bestärken. Stets diese weiter oben bereits formulierte Bewegung; von den geschickten Kryptolalien bis hin zum „verlan“⁶ unserer Vorstadtjünglichen ist der Mechanismus derselbe: Die geheime Teilung des Affekts erlaubt den Widerstand gegenüber Uniformisierungsbestrebungen. Der Bezug aufs Ritual unterstreicht, daß die entscheidene Qualität dieses Gruppen- und Massenwiderstands eher im Gebrauch der List als der Offensive besteht. Darüber hinaus kann sie sich im Verlauf von Praktiken ausdrücken, die für entfremdet oder entfremdend gehalten werden. Ständige Ambiguität dieser Schwäche, die doch die Maske einer unleugbaren Stärke sein kann. So etwa die unterworfenen Frau, die nichts mit den äußeren Zeichen der Macht zu schaffen hat, von der aber gewiß ist, daß sie ein wahrer Haustyrann sein kann. Oder auch die Analyse E. Canettis in bezug auf Kafka: wie in der Umkehr eine offensichtliche Demütigung demjenigen eine wirkliche Kraft verleiht, der dieser Demütigung unterworfen ist. In seinem Kampf gegen die Ehevorstellungen Felices praktiziert Kafka einen unangemessenen Gehorsam. Sein Schweigen, seine Vorliebe für das Geheimnis „sind als unerläßliche Übungen seiner Sturheit anzusehen“⁷. Es handelt sich dabei um eine Vorgehensweise, die man auch in der Gruppenpraxis wiederfindet. Die Verschlagenheit, das Schweigen, die Enthaltung sind furchtbare Waffen, vor denen auf der Hut zu sein es Gründe genug gibt. Es ist das Gleiche mit der Ironie und mit dem Lachen, die über kurz oder lang die solidesten Unterdrückungen destabilisiert haben.

Zwar nimmt der Widerstand gegenüber den Anforderungen eines frontalen Kampfes ein niedrigeres Profil an, doch hat er den Vorteil, die Verbundenheit jener zu bestärken, die Widerstand leisten; und das ist das Wesentliche. Der Kampf weist stets ein Jenseits auf, ein Jenseits jener, die ihn führen; er verweist immer auf ein zu erreichendes Objektives. Andererseits sind die *Schweigepraktiken* vor allem organische, das heißt, daß dem Feind weniger Bedeutung zukommt als der verheimlichten sozialen Verbindung. In der ersten Figur ist man mit einer Geschichte konfrontiert, die man allein oder gemeinsam in kontraktueller Form gestaltet; in der zweiten hat man es mit einem Schicksal zu tun, dem man kollektiv ausgesetzt bleibt; und sei es nur durch die Kraft der

Dinge. Im letzten Fall ist die Solidarität nur eine Abstraktion oder das Ergebnis einer rationalen Überlegung, das heißt einer imperialen Notwendigkeit, die zum leidenschaftlichen Handeln zwingt. Tätigkeit mit langem Atem, die zu jenem Eigensinn und zu jener List führen, von denen die Rede ist; denn ohne besonderes Vorhaben oder Ziel hat das Volk gleichwohl eines, ein wesentliches, das, auf lange Sicht das Überleben der Gattung sicherzustellen. Gewiß ist dieser Erhaltungstrieb nichts Bewußtes, er impliziert also keine rationale Handlung oder Bestimmung. Um aber wirksam werden zu können, muß dieser Trieb sich auf das Nächstliegende richten. Genau das rechtfertigt die von mir postulierte Beziehung zwischen kleinen Gruppen und der Masse. Und eben das führt auch dazu, daß das, was man Lebensstile nennt, die ja der Ordnung des Nächstliegenden zugehören, die bekannte Aktualität aufweisen.

Man wird darauf noch genauer zurückkommen müssen, doch man kann bereits jetzt unterstreichen, daß die Verbindung *Gruppenerhalt - Solidarität - Nähe* ihren besonderen Ausdruck im Begriff der Familie findet; ein Ausdruck, den man natürlich im weitesten Sinn fassen muß. In dieser Hinsicht ist die Beobachtung besonders interessant, daß diese anthropologische Konstante durchaus wirksam ist, auch wenn die Historiker oder Sozialanalytiker das kenntlich zu machen zumeist vergessen. Auch in den Städten der Antike bis hin zu den modernen Zentren hat die so aufgefaßte *Familie* Schutzfunktion, die Funktion, Beeinträchtigungen übergreifender Mächte zu begrenzen, als Schutzwall gegen das Äußere zu dienen. Die ganze Thematik der *padroni*, des Klientelismus und der unterschiedlichen Formen der Mafia findet hier ihren Ursprung. Wenn wir auf den für unsere Untersuchung so bedeutsamen Zeitraum der Spätantike zurückkommen, läßt sich unterstreichen, daß der Heilige Augustinus seine Bischofsrolle in eben diesem Sinn begreift: Die christliche Gemeinde ist die *familia dei*. Bezüglich der Ausdehnung der Kirche wird zu Beginn großer Wert auf die Qualität ihrer Führer und ihrer Verbindungsnetze gelegt, die gegen staatliche Erpressungen schützen helfen⁸.

Aber wenn diese soziale Strukturierung sich namentlich im Mittelmeerraum verbreitet hat und wenn sie gerade hier paroxystische Formen annimmt, so ist sie doch keineswegs auf dieses Gebiet begrenzt. Es ist nachdrücklich hervorzuheben, daß die sozialen Strukturierungen, von denen die Geschichten, auch die zeitgenössischen oder die vernünftigsten, uns berichten, stets, auch wenn sie von der Sorge um Objektivität gedämpft werden, von ganz ähnlichen Mechanismen durchzogen sind, wie wir sie soeben geschildert haben. Der Familialismus und der Nepotismus im strikten oder metaphorischen Sinn gehören dazu; unaufhörlich schaffen sie inmitten der *Körper*, der Schulen, der sexuellen oder ideologischen Vorlieben schützende Nischen und inmitten der

großen politischen, administrativen, ökonomischen oder gewerkschaftlichen Ensembles besondere Territorien. Ununterbrochene Geschichten der Gemeinschaft oder des *Freundeskreises*, die nicht wagen sich zu bekunden. Um das zu tun, geht man mit den unehrbarsten Mitteln nämlich keineswegs knauserig um. Unterschiedliche Untersuchungen haben die informelle Bevorzugung der *Familie* bewiesen. Von den gehobeneren Kreisen der Pariser *Grandes Écoles* bis hin zu den Hafentarbeitern in Manchester und ihren gewerkschaftlichen Verbindungen ist die gegenseitige Hilfestellung durchaus die gleiche und drückt, was uns eben besonders interessiert, einen Mechanismus der List aus, der zur Errichtung einer spezifischen Gemeinschaftlichkeit führt⁹. Es wäre sehr interessant, diesen *Illegalismus* deutlich zu kennzeichnen, der inmitten jener sozialen Schichten vorzufinden ist, die sich als die besten Garanten einer reinen Moral vorstellen: hohe Staatsangestellte, gehobene Intelligenzia, Meinungsjournalisten und andere erlesenere Formen des Gewissens. Es reicht hier der Hinweis, daß es in den Augen des Universellen keine *Gerechten* gibt. Ich darf hinzufügen, daß das gewiß gut ist, sofern diese unterschiedlichen Illegalismen sich entsprechend dem Bild des Kriegs der Götter, das M. Weber so schätzte, sich irgendwie gegenseitig in der Balance halten, sich wechselseitig relativieren und neutralisieren. Mit einem Ausdruck H. de Montherlants kann man sagen, daß stets „eine gewisse Moral inmitten der Immoralität zu finden ist ... eine bestimmte Moral, die der Klan für sich selbst ausgebildet hat“ und der exakt die Gleichgültigkeit gegenüber der Moral im allgemeinen entspricht¹⁰.

Die Reflexion über das Geheime und seine Wirkungen führt zu zwei Folgerungen, die paradox erscheinen könnten: Zum einen wohnen wir der Erschöpfung des Individuierungsprinzips mit all ihren ökonomisch-politischen Konsequenzen bei; andererseits sieht man eine Entwicklung der Kommunikation sich herausbilden. Dieser Prozeß gestattet die Behauptung, daß die Vervielfachung der Mikrogruppen nur in einem organischen Kontext zu verstehen ist. Tribalismus und Vermasung sind als gleich anzusehen.

In der Sphäre der stammesförmigen Nähe wie in der organischen Masse kommt man zusehends auf den Begriff der Maske (im weiter oben aufgezeigten Sinn) zurück. Zuweilen tritt man maskiert hervor, und manchmal richtet man sich in der gemeinschaftlichen Verbindung ein. Um sich wiederzuerkennen, bedarf es tatsächlich innerhalb eines zirkulären Prozesses verschiedener Symbole, das heißt der Duplizität, die zur Wiedererkenntnis führt¹¹. Auf diese Weise kann man m. E. die Entwicklung des *Symbolismus* in seinen verschiedenen Ausgestaltungen erklären, den man heutzutage beobachten kann. Das Soziale beruht auf der rationalen Assoziation von Individuen, die eine genaue Identität

und eine autonome Existenz haben; die Sozialität beruht auf der fundamentalen Doppeldeutigkeit der symbolischen Strukturierung.

Sobald man dieser Richtung folgt, läßt sich feststellen, daß die Autonomie nun keine individuelle mehr ist, sondern sich in Richtung auf den *Stamm*, die kleine gemeinschaftliche Gruppe verlagert. Zahlreiche politische Analytiker konnten diese fortschreitende Autonomisierung ausmachen (haben sich aber auch oft genug darüber beunruhigt gezeigt). In diesem Sinn kann das Geheime als methodisches Werkzeug zum Verständnis der zeitgenössischen Lebensstile aufgefaßt werden, um eine lapidare Formel Simmels wiederaufzunehmen: „Das Wesentliche der geheimen Gesellschaft ist Autonomie“, eine Autonomie, die er mit der Anarchie vergleicht¹². Es reicht, sich daran zu erinnern, daß die Anarchie vor allem nach einer *staatenlosen Ordnung* strebt. Das ist in gewisser Weise auch das, was sich in jener Architektonik abzeichnet, die man im Innern von Mikrogruppen (Tribalismus) und zwischen den unterschiedlichen Gruppen wirksam sieht, die den städtischen Raum unserer Megapolen (Masse) einnehmen.

Zusammenfassend läßt sich also zeigen, daß das *Dereglement* oder besser gesagt die von Tribalismus und der Vermassung mit ihren Wirkungen des Geheimen und des Klientelismus eingeführte Dereglementierung nicht etwa als etwas vollkommen Neues, noch auf rein negative Weise begriffen werden darf. Einerseits handelt es sich um ein Phänomen, dem man in der menschlichen Geschichte häufig begegnet, insbesondere in den Perioden kulturellen Wandels (die Spätantike ist hierfür ein sehr aufschlußreiches Beispiel); andererseits wird die Masse, sobald sie ihr unilaterales Verhältnis zur Zentralmacht oder zu ihren lokalen Delegierten abbricht, in all ihren Gruppierungen mit der Konkurrenz und der Umkehrbarkeit spielen: Konkurrenz der Gruppen untereinander und im Inneren dieser Gruppen Konkurrenz der verschiedenen patrons¹³. Genau dieser Polytheismus erlaubt andererseits die Behauptung, daß die Masse weniger involutiv als eher schon dynamisch ist. Tatsächlich impliziert die Tatsache des *Sich-Absonderns*, wie man es in den sozialen Vernetzungen beobachten kann, nicht das Ende des Zusammenseins, sondern eben nur, daß dieses jetzt in anderer Weise verläuft als in den bekannten Formen institutioneller Legalität. Das einzig ernstliche Probleme besteht in der Schwelle, von der ausgehend die Enthaltung, die Tatsache des *Sich-Absonderns* die Implosion einer bestehenden Gesellschaft hervorruft. Es handelt sich um ein Phänomen, das wir bereits beobachten konnten¹⁴ und das folglich den Soziologen keinesfalls erstaunen wird, der unabhängig von seinen Vorlieben, seinen Überzeugungen und sogar seinen Nostalgien vor allem auf das seine Aufmerksamkeit zu richten hat, was im Begriff ist zu entstehen.

Anmerkungen

- 1 Ich verweise auf die sich mit der Theatralität befassenden Kapitel meines Buches *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris 1979.
- 2 Vgl. hierzu die Arbeiten E. Renans über den Zeitraum der Spätantike.
- 3 Vgl. E. Morin: *La métamorphose de Plozevet*, Paris 1967, S. 37 ff. Bzgl. der Tischgemeinschaft verweise ich auf E. Poulat: *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris 1969. Über das Phantasma des Soziologen vgl. G. Renaud: *A l'ombre du rationalisme*, S. 235: „Die Gesellschaft wird zum Laboratorium, und sie muß sich der durch den Soziologen definierten Wirklichkeit angleichen.“
- 4 Bzgl. des „Gruppenegoismus“ vgl. G. Simmel, a. a. O. (*Geheimgesellschaft*), S. 270 ff.
- 5 Die Erinnerungen Bismarcks werden hier zit. n. G. Simmel, a. a. O., S. 303. Eine gute Einführung in das Problem der Homosexualität hat vorgelegt G. Ménard: *L'homosexualité démythifiée*, Ottawa 1980.
- 6 Es handelt sich um einen Argotausdruck, der zustandekommt durch die Umstellung der Syllaben eines Wortes; hier: l'envers – die Kehrseite, das Gegenteil.
- 7 E. Canetti: *Das Gewissen der Worte*, München/Wien 1975.
- 8 Vgl. die bemerkenswerte Biographie von P. Brown: *La vie de St. Augustin*, Paris 1971, S. 226.
- 9 Ich verweise hier auf die Untersuchung von A. Wickham/M. Patterson: *Les carriéristes*, Paris 1983. Hinsichtlich der Hafendarbeiter vgl. die bei M. Young/P. Willmott: *Le village dans la ville*, Paris 1983, S. 124 ff. zitierten Untersuchungen. Über die Perversion als List vgl. G. Renaud, a. a. O., S. 186.
- 10 Vgl. H. de Monterlant/R. Peyrefitte: *Correspondance*, Paris 1983, S. 53.
- 11 Über die Doppeltheit des Symbols und seine Äquivalenz im Chinesischen vgl. K. Schipper: a. a. O., S. 287, Anm. 7.
- 12 G. Simmel, a. a. O., S. 293.
- 13 Über Ähnlichkeiten mit der Antike vgl. P. Brown: *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris 1985, S. 110.
- 14 Vgl. hierzu E. Renan: *Marc Aurèle ou La fin du monde Antique*, Paris 1984, S. 77.

Parzivals Schweigen

1. „Da gent unkunde wege“

Parzival – ich beziehe mich auf Wolfram von Eschenbachs Epos¹ – nachdem er das Land und die Liebe der Königin Kundwiramurs gewonnen hatte, bricht eines Tages auf, da er seine „muoter“ kurz besuchen wolle und „ein wenig auch Abenteuer halber“ (115). Unterwegs aber überwältigt ihn eine tiefe Sehnsucht nach seiner Liebsten. „Frei trug das Roß den Zaum über die gestürzten Stämme der Wildnis und durch das Moor; denn niemand lenkte es auf seinem Wege.“ (116) – Wer keinen Weg verfolgt, mag verloren sein; aber verirren kann er sich nicht. Fast sinnverloren durchstreift er, Parzival, eine Wildnis, die mehr als nur Landschaft ist. Könnte es sein, daß er sich noch anderer *Kunde* ausgeliefert sieht als nur der *Kundwiramurs*? Eine ihm „unkunde Kunde“? Etwa die Kunnewares, „die mit ihres Herzens Verstand lachend einen Ritter, (ihn, Parzival. A. v. m.), erwählte“ (144) und die, da sie mit diesem Lachen ein Gelübde gebrochen zu haben schien, von Keye, dem Hofmeister des Königs Artus, gezüchtigt worden war? Oder die Kunde von *Kundrie-la-Surzière*, der unschönen, weisen, rätselhaften, die ihn wegen seines Schweigens als „ungetreuen Gast“ (164) verfluchen und ihm „den Sinn schwer machen“ (165) wird, ehe sie ihm das Glück melden, welches die Schrift des Gralsteines verkündet haben wird? – *Kundrie*, die zudem als schöne Doppelgängerin auf der von Klingsor verzauberten Burg erscheint. Da wird auch die Verkündigung Sigumes, seiner Mutter Schwester, sich melden, die ihm zuruft: „Ihr lebt und seid an Glück tot!“ (132), ehe sie ihm jede Antwort verweigert. Selbst im Namen „Jeschute“, der ersten Frau, welcher er nach seiner „muoter“ Herzeloide begegnete und deren Elend er „unkundig“ veranlaßte, oder im Namen „Orgeluse“, deren Minne er zurückweisen wird, klingt dicht und an den Grenzen des Einsichtigen mit, was im Namen „Condwiramurs“ offenkundig ausgesprochen ist: „amours“ mit einem pluralen S-Suffix, wo sich schon ohnehin „Kunde“ und „Kunne“ der „Minne“ anschmeichelten. *Kundwiramurs* steht nicht nur narrativ zwischen der verlassenen und der gesuchten „muoter“; hieß es doch von den Liebenden, daß in ihrer unschuldigen Liebe sie miteinander froh zwei Tage und die dritte Nacht waren: „Endlich gedachte er sie zu umfassen, wie seine Mutter ihm geraten hatte“ (104), und auch sein Ziehvater Gurnemanz. Und der alte und der neue Brauch wohnte da in ihrer Mitte. (IV, 203)

Abends auf seiner Fahrt an einen See gelangend, fragt Parzival einen Fischer, wo er eine Herberge finden könne, und dieser weist ihn in

Richtung auf das einzige Haus in der Wildnis und ruft ihm nach: „ge-
langt ihr richtig dorthin, so werde ich heut Nacht Euer Wirt sein. Dann
aber danket so, wie man Euch aufnimmt! Hütet Euch! Da gehn Wege,
von denen man nicht weiß, wohin sie führen!“ (177) – „Da gent unkun-
de wege“ (V. 266. H. v. m.) – Parzival, wie auch der Zuhörer Wolfram
von Eschenbachs, wird spät erst erfahren, daß der „traurige Fischer“
der König der Gralsburg gewesen ist, nämlich Anfortas, den Parzival
von seinen Leiden und seinen Schmerzen am Geschlecht erlösen und
ihn als König ersetzen wird.

Man muß zum Verständnis daran erinnern, daß Vater und Mutter
Parzivals schon in der Weise ersetzt, daß der Ersatz selber wiederholt
ersetzt worden war. So wenig wie sein heidnischer, schwarz-weißer, äl-
terer Halbbruder Feirefiß, der als einziger Parzival im Kampf besiegen
wird, hatte dieser den Vater Gachmuret gekannt; er war vor seiner Ge-
burt gestorben; so wie seine Mutter starb, als er von ihr ging und sie be-
reits tot war, als er Kundwiramurs verließ, um sie zu suchen. Während
der Tod des Vaters diejenige leere Stelle des Ursprungs ist, welche Par-
zival am Ende einnehmen wird, ist der ungewußte Tod der Mutter jene
Stelle des Unersetzbaren, deren Ersatz nur im Anderen, in Kundwira-
murs, zum Ursprung werden kann. So bleibt sie für Parzival das Begeh-
ren des Anderen.

Diese Bewegung des Ersatzes, der ersetzt wird, läßt sich noch am
Modus echohafter phonetischer Verschiebungen verdeutlichen. Im
ersten Ersatz „Gachumurets“ durch „Artus“ bleiben Position und
Rangfolge noch erhalten: dem „a“ des Vaters und seines ersten Er-
satzes wird das „u“ der Mutter noch nachgesetzt. Diese Position ver-
kehrt sich erst im Namen seines Ziehvaters, der nun auch die abwesen-
de Mutter ersetzt: „Gurnemanz“. Im letzten Schritt der Bewegung wird
der ersetzte Ersatz in einer phonetischen Wiederholung ausgedrückt,
nämlich im Namen „Anfortas“, worin das mütterliche „u“ bereits aus-
geschlossen ist; rein väterlich geht der Vokal auf „Parzival“ über. Die
Bewegung von „Kunneware“ über „Kundrie-la-Surzière“ zu „Kundwi-
ramurs“ konstituiert dagegen eine dichter werdende Klammer des müt-
terlichen „u“ um das väterliche „a“, zudem als Prozeß vom minniglichen
Lachen über den Zauber zur Liebe. Am Ende, wenn Vater und
Mutter im Sohn und in dessen Geliebter selber ersetzt sind, zeigen sich
„a“ und „u“ als gesonderte Klammer, die durch die Minne der Mitte,
den Vokal „i“, verbunden werden: „Parzival-Kundwiramurs“. Im unge-
tilgten „a“ „Kundwiramurs“ bleibt das Primat der Mutter gewahrt; sie
ist der Ort, wo der Ersatz des Vaters sein Ende nicht finden wird, auch
wenn mit „Lohengrin“ eine andere Geschichte beginnt.

Nicht der Ursprung also, sondern der wiederholte Ersatz ist das
Unersetzliche. Wenn Anfortas, durch dessen Ersatz Parzival selber Va-
ter wird, ihn davor warnt, „unkunde wege“ zu gehen, so zeigt sich darin
ein Gebot zur Treue gegenüber einer Ordnung der Substitution, welche

Parzival immer schon vernommen hat und vernehmen wird, ohne doch ihrer bewußt zu werden. Begehrend weiß er nichts von den Regeln des Spiels, die sein Begehren ordnen. Gedanken nach der Königin „Krenken im den sin“ (V. 224). Was in der Sehnsucht über diese hinausgeht, wird im gesuchten Gral zur Chiffre. Parzival wird dem „unkunden weg“ folgen, ohne untreu zu werden.

2. „Ern hete sich niht vil gesent“

In der ersten Nacht auf der Gralsburg hatte Parzival einen Traum, der wie ein Mantel war, „dessen Saum mit Schwertschlägen gesteppt wurde“; lieber wäre er dreißigmal im Wachen gestorben, so schrecklich sandte künftiges Leid seine Boten in den Schlaf (126-127). Als er erwachte, da waren seine Gastgeber verschwunden; „si waren gar verborgen“ (V. 245). Nur ein Gastgeschenk hatten sie hinterlassen: das Schwert. Es war „die Zeit der schweren Verluste“ (128) angebrochen: „Um den Wurf der Sorgen war gewürfelt worden, als er den Gral fand, aber mit seinen Augen, die das Wunderbare erblickten, und ohne daß er seine Hand rührte und ohne einen Würfel. Fortan wird ihn der Kummer wecken. Daran war er vordem nicht gewöhnt. Er hatte sich bisher noch nicht viel geseht.“ (128)

Daß „mit sinen ougen“ gewürfelt war um den „wurf der sorgen“, um die Sehnsucht selbst (V. 248) – reichte dieses großartige Bild nicht hin, um die Frage nach Parzivals Schweigen anderswo zu stellen als nur im Umkreis von schuldloser Schuld, von Leiden und Erlösung? Und vielleicht geht es sogar um mehr als um jenes beredte Schweigen der phonetischen Verschiebungen, welche „unkundige Kunde“ von den Ordnungen der Substitution gaben.

Wolframs schönes Bild scheint mir auf ein Schweigen zu verweisen, das vor der Frage liegt, um deren mögliches Auftauchen allererst gewürfelt wird. In diesem Wurf wird es um die Möglichkeit des Erzählens gehen; nicht nur ausgesprochen oder unausgesprochen, sondern selbst unartikuliert geht die Frage der Rede voraus. Das erfahrene Leiden mag die *gestellte* Frage nach dem Sinn sein, das sich in der Antwort erlösen oder auch nur endlos aufschieben wird. Aber wenn wir nach der Frage fragen, nach dem Ort also, wo um ihre Ordnung gewürfelt und zuvor die Regeln des Spiels bestimmt werden; dann bewegen wir uns nicht in einem *hermeneutischen Zirkel*, dem zufolge vorverständlich schon *gegeben* sein müsse, wonach gefragt werde, so als ginge immer schon die Antwort der Frage vorher und diese brächte jene nur ins rechte Licht möglicher Artikulation. Gewiß, wo die Würfel gefallen sind, gibt es eine Antwort auf die befragte Frage und die Ordnung ihres Begehrens wird offenkundig, auch wenn diese, wie in Richard Wagners *Parzival*, eine entscheidende Verschiebung erfährt: Der zugleich exi-

stente wie inexistente Spalt zwischen dem „Ich und Ich“ des Parzival ist zum einen das Fehlen schlechthin, eine Vergessenheit, die nicht nur der Erinnerung, sondern dem Erleben selbst vorhergeht; zum anderen ist dieser Spalt immer schon vom erinnerten-erinnernden Bild der Mutter besetzt. Augustinus nannte daher das *Gedächtnis* eine Höhle unendlicher Schätze². Es ist das Fehlen der Mutter in ihrem auftauchenden Bilde, worin das Ich Parzivals vor seiner Selbsterfassung abbricht und in die haltlose Frage nach der Herkunft seines Ich stürzt. Erst wenn dieser Bruch durch jene Frau, durch welche die geliebte Mutter als unersetzliche ersetzt werden soll, wiederholt wird, vermag Parzivals Ich *sich* um diesen Spalt als Selbstbezug schließen. Wagner zeigt diese Bewegung sehr genau auf: Auf keine der Fragen, auch nicht auf die nach seinem Namen, weiß Parzival zu antworten; er weiß „ursprünglich“ nur von seiner Mutter als dem Ort, wo er selbst fehlte und doch schon „gedacht“ war. Aber erst, als er durch Kundrie von ihrem Tod erfährt, erwacht er leidend zu sich: „Wehe! was tat ich, wo war ich?“ (2. Aufzug). Um den Riß im Selbstleiden zu füllen, sucht Parzival sich an die Stelle des „anderen Vaters“ zu setzen und so dessen Leiden zu leiden. Es ist verwunderlich, daß Nietzsche in seiner Polemik gegen Wagners *Parzival* übersah, wie wenig es hier um das Schopenhauersche Motiv einer Willensverneinung durch erlösendes Mitleid geht. Die Unerlöstheit des Erlösers wird nicht erst am Ende ausgesprochen, so zeigt sich bereits in der Formel „Durch Mitleid *wissend*.“ Und Kundrie gibt Parzival zu wissen, daß der Mitleidende zugleich der Grausame ist. Durch ihren Kuß wird er mitleidend mit Anfortas, „welthellsichtig“ und zugleich mitleidlos. Parzival verweigert ihr mit seiner Liebe jede andere Erlösung als diejenige durch ihren Tod. Er wird er selbst und nimmt die Stelle des Vaters ein, indem er erbarmungslos den Tod der Mutter mit dem Tod der zurückgestoßenen Geliebten zusammenschließt: „Grausamer! Fühlst du im Herzen nur anderer Schmerzen, so fühle jetzt auch die meinen! ... Kennst Du den Fluch, der mich durch Schlaf und Wachen, durch Tod und Leben, Pein und Lachen, zu neuem Leiden neu gestählt, endlos durch das Dasein quält!“ (2. Aufzug). Durch ihr Leiden stellt die Kundrie Wagners Ordnung und Sinn der „sinnlosen“ Substitutionen des Daseins in Frage. Und so bricht auch hier das Vorgängige der Frage vor der stellbaren Frage auf. Die Entscheidung über die Ordnungen des Begehrens und ihrer Substitutionen hüllt im Augenblick des Würfelwurfes sich in Schweigen; vor diesem Spiel hat Parzival sich nicht gesehen.

Das Paradox der Frage nach der Frage, die nicht nur eine a priori verborgen gegebene Antwort erschließt, sondern vor aller möglichen Gesellschaft *ist*; dieses Paradox meint, daß die gestellte Frage bezüglich der Fraglichkeit immer sowohl zu spät wie zu früh kommt. Im Unterschied zum beredten Schweigen schweigt sich die entscheidende Gleichzeitigkeit der befragten Frage aus, nämlich im Augenblick der

fallenden Würfel, der fallenden, das Wunderbare erblickenden Augen Parzivals. Vielleicht geht es im genaueren Fragen darum, die Spur der Frage, nicht nur die möglichen Antworten zu verlieren.

3. Das Schweigen, das sich in Schweigen hüllt.

Man setzt *redend* das Schweigen und das Reden entgegen. So liest man Wittgensteins bekannten Schlußsatz des *Tractatus logico-philosophicus*³: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“ Auch ohne diese geforderte Notwendigkeit verleiht die Mitteilung dem Schweigen bereits eine bestimmte Bedeutung. Und Wittgenstein hat schon zuvor sagen müssen, daß die Rede auf Bedeutungen verweisen könne, die sie selbst nicht aussprechen kann: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“ (ibid.). Aber was ist dieses Unaussprechliche in der Aussprache? Was verhüllt sich im Sich-zeigen, das benannt wurde? Husserl verwies schon zuvor auf eine Differenz zwischen Kundgabe und Ausdruck.⁴ Und mehr: Im Versuch, einer Bedeutung – oder sagen wir besser: einer Andeutung oder dem Undeutlichen – zum Ausdruck zu verhelfen, können wir auf die „Unmöglichkeit eines erfüllenden Sinns“ stoßen. Aber das sei nicht mit „Bedeutungslosigkeit“ zu verwechseln. Doch halten wir das Paradox wach: Wenn wir der Bedeutung des Schweigens ein Schweigen der Bedeutung entgegensetzen, dann können wir nur dem Ausdruckslosen und der Bedeutungslosigkeit entgegengehen, bis zu den subtilsten Rändern des Undeutlichen und Andeutlichen. Aber solange das Schweigen nur der kundgebenden Rede entgegengesetzt wird, bleibt es selbst ein beredtes Schweigen.

Hier der Versuch, dessen Strukturen kenntlich zu machen: Innerhalb der Rede als Gespräch kann über etwas geschwiegen werden, entweder so, daß der Hörende nichts vom Verschwiegenen erfährt, oder so, daß er Motive und Gründe des Verschweigens und somit das zu wissen bekommen kann, daß der Sprecher schweigt. Der erste Typ ist das Schweigen des Opportunisten oder Diplomaten, des Verräters oder des Spions; der andere Typ ist die Schweigepflicht des Arztes oder Anwalts, des Priesters oder Militärs.

Das Schweigen kann sich aber mehr auf den Gesprächspartner als auf das Geheimehaltene beziehen. Wer über das Obszöne oder über Fehler des Anderen schweigt, wahrt kein Geheimnis. Der Redende kann aber auch schweigen, weil er sich selbst unkenntlich halten will, etwa aus Angst vor den möglichen Folgen, würden seine Unkenntnisse oder Unfähigkeiten offenbar. Er kann sich dabei wider Willen verraten oder auch Anzeichen seines Schweigegrundes mitteilen. Der Redende kann sich im Gespräch als derjenige bekunden, der geschwiegen hat und schweigen wird. Um Vertrauen zu erwecken, kann er „wie ein

Grab“ schweigen, und sein Schweigen kann ihm zu „Gold“ werden. Der Redende kann jedoch die Rede abbrechen, um eine bestimmte Haltung gegenüber dem Anderen aus dieser Situation heraus für sich „sprechen“ zu lassen. Von dieser Art sind das wohlwollend oder autoritär erwartende Schweigen, das eisige oder rücksichtsvoll höfliche, das Streit beendende, Frieden stiftende Schweigen, das auch zu dem der Waffen werden kann, oder das Schweigen derer, die sich nichts mehr zu sagen haben, oder das einverständliche Schweigen der Liebenden. Und das Reden kann darauf zielen, dem Anderen die Sprache zu nehmen, ihn als Gegner zu widerlegen oder ihn überhaupt zum Schweigen zu bringen und ihn endgültig dem Tod auszuliefern. Das alles sind keine Weisen des Verschweigens mehr, sondern solche bestimmter Mitteilungen die nicht ausgesprochen werden. Mag sich auch herausstellen, daß solche Bedeutungen des Schweigens mißverstanden werden, so unterscheidet das ihre Art der Mitteilung doch nicht wesentlich von der durch Worte.

Es gibt ein Schweigen, das weder Verschweigen noch wortlose Mitteilung ist. Das Beenden eines Gesprächs oder Beisammenseins, sei es wegen einer erfüllten Mitteilung oder wegen äußeren Trennungsgründen, wird gewöhnlich durch das Ritual des Abschiedsgrußes davor bewahrt, als Teilnahmslosigkeit oder gar als bloßes Verstummen ausgelegt zu werden. Das Redeende will nur als Aufschub und Vertagung möglicher weiterer Gespräche verstanden sein. Dagegen nennen wir es „Verstummen“, wenn uns die Sprache ausgeht oder wenn wir der Sprache beraubt werden, ohne schweigen zu wollen. Wo wir aus leiblicher Entspannung oder Ermattung, oder überwältigt durch Schmerz, Lust oder Begierde, durch Schrecken oder durch ein Glück verstummen und doch reden wollen, da beginnt ein Schweigen, in welchem wir der Unmöglichkeit nicht nur der Mitteilung, sondern der Bedeutbarkeit selber näher gerückt scheinen. In diese Nähe mögen Hölderlin und Rimbaud geraten zu sein, und Paul Celan scheint mir sie selbst zum Moment des Gedichtes werden zu lassen.

Aber solche Weisen betreffen das Schweigen des Unsagbaren als Antwort. Begehend leidet die Frage an der Antwortlosigkeit der Steine und Tiere, des *Angerufenen*, ob es ein Gott ist, ein Mensch oder der Sinn von Leben und Sein überhaupt. Der Stummheit, der Sprachlosigkeit, im Unterschied zur bloßen Unsprachlichkeit des Seienden oder zur Aphasie des Kranken, korrespondiert hier ein Schweigen der Antwort. Aber noch in der *Unverantwortlichkeit* des Seins steht solches in Frage. Was nicht schweigt, ist die Frage, die auf das Schweigen geht.

Diese Fraglichkeit aber kann selber noch verstummen. So kann in der Leere des Geschwätzes oder im Spiel endloser Wiederholungen die Intention der Bedeutungen verschwinden, aber doch auf eine Weise, in welcher die sprachlichen Zeichen auf sich als Bedeutungen aufmerk-

sam machen. In diesem Verstummen des durch sie Gemeinten taucht das Unerhörte ihrer Strukturen auf:

Phoneme und Morpheme, ihre Kombinationen und Transformationen. In ihren Regeln wird erst diejenige Frage bildbar, die sich aussprechbar stellen läßt. Wenn aber im Fragen schon derart zuvor geantwortet ist, daß sie nur als gestellte sich zum Ausdruck bringe, so steht solche Antwort in der Fraglichkeit der gestellten Fragen selber, nämlich im Horizont ungestellter Fragen, wo erst um die Stellung gewürfelt wird. Ich meine damit nicht den fragenden Blick Parzivals noch sein fragendes Herz im Unterschied zur ausgesprochenen Frage; denn auch Blick und Herz sind schon durch die Frage gestellt. Ich meine das Schweigen der Frage, bevor sie anspricht oder anblickt. Es ist dieses Schweigen der Frage, die auf sich selbst nicht antwortet und doch schon dies andeutet, daß alles fraglich werden kann: so wie wir uns selbst als Fragende, so auch die Regel der Zeichen des Herzens, der Blicke, der Worte, die sich unter dem *Blick* ihres Schweigens immer schon aufzulösen oder zu formen begonnen haben. Die Frage stellen, warum sich das Schweigen der Frage in Schweigen hüllt, das steht schon in ihrer eigenen Fraglichkeit: Im Horizont des Ungestellten wird um ihre Stellung gewürfelt.

4. Der Knick der Erzählungen

Von solchem Schweigen aus das Erzählen zu verstehen, dem gilt der folgende Versuch.

Während der kultischen Zeremonien auf der Gralsburg erblickt Parzival durch einen Türspalt einen schönen alten Mann auf einem Bett, und Wolfram bemerkt zum Hörer, man möge ihn später fragen, wer das gewesen sei (V. 241). Ohne den Umschweif eines Bogens werde er es sagen, wenn es an der Zeit sei. Und Wolfram vergleicht die Erzählung nicht mit dem Pfeil, dessen Weg zum einen Ohr hinein, zum anderen hinausgehen könne, sondern mit der Sehne, die zum Winkel gespannt werden müsse. Die Geradlinigkeit, die treffen will, setzt einen Knick voraus, der gleichwohl kein Umherschweif bedeutet.

Es geht in diesem Gleichnis um mehr als um das Bild herzustellen der Spannung. Der Knick ermöglicht, daß das Erzählen zugleich von sich selber erzählt und von dem, was anderswo erzählt wird oder werden könnte, ohne sich nur in den Verschlingungen der Texte zu verlieren, und in ihm spricht die Erzählung auch vom Erzähler: Zu Beginn stellt Wolfram sich als denjenigen vor, der von den Frauen mißhandelt sei (60); später bemerkt er, da er nie von der Minne bedrängt worden sei, müßte er nun wohl schweigen (301), und Wolfram beendet seine Erzählung mit dem Spiel der Andeutung, wenn er sie einer Frau wegen erzählt haben sollte, so möge sie ihm dafür süße Worte sagen (420).

Von solchem Reden „von meinen eigenen Sachen“ (112) kehrt er zurück um zu bemerken, er könne den Gang der Geschichte nicht von sich aus ändern. Aber an der bestimmten Stelle kann er sich zumuten, sollte er seine Kunst nicht verlieren, nun des Parzival Glück zu befehlen (372). Doch diese Souveränität des Erdichteten knickt ebenso dort wieder ab, wo Wolfram sich nur als denjenigen vorstellt, der nur die Erzählungen der Anderen wiedererzähle und weiterreiche. Es geht dabei nicht nur um solche ironische Distanz: „Wenn ich Euch Falsches berichte, so lügt Ihr nun also ebenso wie ich.“ (123) Oder nicht nur um die Teilnahme des Erzählers am Schicksal seiner Gestalten: „Auch tut mir sein lieber Wirt leid, den Ungnade nicht verschont.“ (124) Teilnahme und Distanz sind solche Knickstellen, wo andere Erzählungen ohne Umschweif in die Erzählung einbrechen. Und Wolframs Subversionen betreffen die Einzigartigkeit des Helden wie die seines Dichters, ohne sie nur zu zersprengen:

Parzivals Geschichte liegt nicht nur zwischen derjenigen seines Vaters und der seines Sohnes; sie liegt ebenso neben der anderer Helden: „Wir lassen nicht nur *einen* Helden auf Erden gelten, sondern erzählen unvoreingenommen auch von Männern, die neben oder gar über unserem Herrn Parzival stehen.“ (176) Vom Aspekt der Vielfältigkeit aus sieht sich der Erzähler an der Stelle dessen, der zusammenfügt, gerade auch dann, wenn er vom Schema der Erzählvorlagen abweicht: „Unsere Geschichte aber ist an dieser Stelle aus verschiedenem Stoff zusammengenäht.“ (146) Aber es gibt auch die Vielfältigkeit der Erzählungen, in der sich kein Zentrum eines Zusammennähens bildet und welcher gegenüber jeder Erzähler nur endlos peripher ist. Selbst davon erzählt Wolfram, wenn er seine Gestalten mit denen anderer Autoren vergleicht, wenn er Hartmann von der Aue, Gottfried von Straßburg oder Heinrich von Veldeke nicht nur anspricht oder in seiner Erzählung sprechen läßt, sondern zudem sich wünscht, sie hätten jetzt hier, an dieser Stelle seiner Erzählung reden sollen (97, 131, 151, 208, 419), so wie Wolfram ihnen umgekehrt seine Erzählung zuschickt: „Mein Herr Hartmann von der Aue, jetzt gebt acht! Der Frau Ginover, Eurer Herrin, und Eurem Herrn, dem König Artus, kommt nun ein von mir gesandter Gast ins Haus!“ (75) Zwischen den Gefahren von Langeweile und Ungeduld, auf welche Wolfram seinen Hörer öfters anspricht (120, 372), taucht im gespannten Knick der Erzählungen die Situation eines gleichsam „einladend Eingeladenen“ auf, mit bestimmten Ritualen des Aufschubs und der Schwellenüberschreitung. Das betrifft nicht nur den Hörer, der Gast des Sängers, der Sänger Wolfram, der zum Gast des Hörers wird. Auch in dem Verlauf der Erzählung selber kann sich niemand wohnhaft einrichten, aber man durchläuft oder durchfährt sie auch nicht nur. Es geht um die Gunst der gelegenen Zeit. Man solle ihn nicht zu früh nach dem Gral fragen, meint Wolfram: „Denn Kyot bat mich, es im Verborgenen zu lassen, da die Aventüre ihm geboten hatte,

daß niemand seine Gedanken darauf richten solle, ehe nicht sie selbst, die Aventure, die Märe ausdrücklich dazu eingeladen hätte.“ (233) Geht es um die Einladung, dann wird Wolframs Wunsch verständlich, man möge seine Erzählung doch bitte nicht als ein Buch nehmen: das „Buch“ *nimmt* nur, sowohl „Buchstaben“ wie „gelehrte Stoffe“ aus anderen Büchern; es wird „vertrieben“ und selber genommen. Es wird zum Zeichen der Mißachten der „ausdrücklichen Einladung“: „Der Lauf dieser Aventure wird nicht von irgendwelchen ‚Büchern‘ gelenkt. Und ehe man sie selbst für ein ‚Buch‘ hielte, wollte ich lieber nackend ohne Tuche im Bade sitzen.“ (61). Es ist also solche „Schamlosigkeit“ gering gegenüber derjenigen eines uneingeladenen Nehmens und uneinladenden Gebens. Während im Denken jeder allein mit sich sei – „Der Gedanke ist lichtlose Finsternis.“ (240) –, so kann doch die Rede nur dann zum „Dach des Geistes“ (191) werden, wenn die Gunst der „rechten Zeit“ (249) einlädt.

5. Die Gastlichkeit der Erzählung

An den Knickstellen der Erzählung zeigt sich so die Spannung des Einladenden. Aber auf welche Weise erzählen sie davon? – Das Gastliche erscheint zunächst als Situation des Erzählens, wird dann von diesem zum Thema erhoben, ehe die Erzählung, über die Metapher, die Gastlichkeit als ihre eigene Struktur kenntlich machen wird.

Im fahrenden Ritter, zu dessen Kreis der Sänger Wolfram selber gehörte, zeigt sich die Struktur der *Odyssee* gleichsam verkehrt: Sofern er nicht ohnehin schon als Page am fremden Hofe aufwuchs, bricht er von zu Hause auf, um durch seine Taten das *Erzählenswerte* – den Ruhm – herzustellen, welches, da es als Gerücht vorausseilt, selbst zum Element der Taten wird. Unterwegs wird der fahrende Ritter „Odysseus“ und „Abraham“ zugleich. Er kann zum Gast eines *ansässigen* Gastgebers werden und die Höhle, die Burg, die befestigte Stadt mag ebenso zum wehrhaften Schutz der Gastfreundschaft werden, wie auch zur Falle des Verrats an ihr, an welchem sich ihre höchste Tugend zugleich beweisen kann: Wo der Gastgeber nicht mehr die Sicherheit seines geladenen Gastes garantieren kann, wie Kingrimusel diejenige Gawan's, kann jener bereit sein, sein Leben zu dessen Schutz im Kampf gegen die eigenen Leute einzusetzen, selbst wenn sein Gast ihm der größte Feind wäre (vgl. S. 211). – Der Ritter kann unter Umständen gezwungen sein, den Bürger für eine Beherbergung bezahlen zu müssen; gewöhnlich wird er jedoch als Gast der Bürgerschaft in einer Herberge untergebracht, die nicht von ihm, sondern von dieser bezahlt und unterhalten wird (35). – Der ansässigen Befestigung steht die *Verletzlichkeit des Zeltes* gegenüber. Entweder ist solcher Aufenthalt allein durch die Wehrhaftigkeit des Kriegers geschützt, oder durch das Gastrecht des

Territorialherrn. Während der erste Fall zu quasi-nomadischen Formen eines Austauschs zwischen nicht-ansässigen Gastgebern und Gastnehmern führen kann, wird der Gast des Gastes im zweiten Fall zum Besucher: Da König Artus und sein Gefolge die Zelte auf dem Gebiet des Königs Gramoflanz aufschlagen, wird er als dessen *Gast* betrachtet (394); als *Gast* wird aber auch Gramoflanz bezeichnet, wenn er Artus besucht (392). – Im Unterschied zum einfachen Verhältnis vom einladenden Fremden zum einheimischen Gastgeber, läßt der Austausch von Gastgeber und Gastnehmer eine gewisse Dislozierung der Situation auftauchen, in welcher „der Gast“ überhaupt zu einer Gestalt werden kann, die gleichsam unterhalb seiner möglichen Identifizierung fortwirkt. Die Identifizierung des Gastes, als immer enger werdende Zuschreibung wesentlicher und unverwechselbarer Eigenschaften, wird in der gastlichen Situation aufgeschoben, zum einen weil das Motiv solcher Erkundigungen als hostile Verdächtigung begriffen und solches Wissen zur Überwachung des Fremden führen würde, zum anderen, weil die Ethik der Bewirtung und Beschenkung dem Kalkül wechselseitig vorteilhaften Austausches entzogen sein soll. Der einzige, zudem selten ausgesprochene Austausch vollzieht sich in der konditionalen Wendung: „An meiner Stelle würde sich mein Gast ebenso verhalten“ –, in welcher Stellvertretung *der Gast* zugleich *jenseits* all der sozialen Rollen und Bedingungen auftaucht, in denen er jeweils steht. – Wie in der *Odyssee* wird auch im *Parzival* die letztlich oft unumgängliche identifizierende Erkundung des Gastes weit hinausgeschoben: Erst nachdem Gurnemanz Parzival bewirtet, ihn schlafen und am nächsten Tage baden und kleiden gelassen, dann ihm die Ritterschaft vorgestellt hat, meint er zu seinem Gast, er solle ihm die Frage, woher er komme, nicht verübeln (89). Wolfram steigert nun, (wie auch schon dargestellt in der Begegnung Abrahams mit dem Engel oder Gott als Gast), den Aufschub der Identifizierung bis hin zu ihrer gänzlichen Suspension, die im Ausdruck des „Erwählten“ gleichsam verborgen benannt wird: Parzival wird auch am Ende seines Gastaufenthaltes auf der Gralsburg von niemandem nach Herkunft, Abstammung und Name befragt worden sein, weil er der Gast überhaupt ist.

Betrachten wir einige Formen der Gastlichkeit, welche Parzival durchläuft, so erkennen wir abgeschwächte Muster der *Odyssee* wieder. Es ist allerdings nur noch der „Einfältige“, der den Fremden für einen Gott hält (65). Parzival zeigt sich zunächst als aufdringlicher Gast bei Frau Jeschute, wobei er ihr Ring und Spange fast raubend als Gastgeschenk abnimmt (69). Danach wird er selber Opfer einer anderen Ungastlichkeit: Um Gasthilfe von einem Fischer zu erhalten, muß er diese mit dem quasi-geraubten Geschenk bezahlen (75). Auch dem Gurnemanz drängt er sich zunächst eher schmarotzend als Gast auf (85), wird aber von dessen ethischen Lehren so verändert, daß er sich der bedrängten Kundwiramurs nunmehr als dienender Gast anbieten wird.

Wolfram bezeichnet als Gast jedoch nicht nur denjenigen, der in einem Verhältnis der Bewirtung oder des Dienstes steht; er bezieht den Ausdruck selbst auf die Begegnung im Kampfe, sofern die einander Unbekannten im Kampf sich kennenlernen und darin auf eine seltsame *Vertrautheit in der Fremdheit* stoßen, wie im Falle Parzivals und seines Halbbruders Feirefiß, die Wolfram einander „heimliche Gäste“ (374) nennt. Wo die Gastlichkeit dagegen selbst auf den Begriff der Minne übertragen wird, tritt sie als Metapher hervor. Von Herzeloide, in welche Gachmuret sich verliebt, heißt es: „Diese Herberge deuchte ihm gut.“ (37) Gerade bezüglich der Minne kann schließlich die Suspension der Identifizierung zu deren völligem Verbot bei Strafe der Zerstörung der Liebe verschärft werden. Zur Geliebten wird Lohengrin sagen: „Fraget nie, wer ich sei. Dann kann ich bei Euch bleiben. Zieht ihr es aber vor, mich zu fragen, so habt Ihr Eure Minne an mir verloren.“ (418). – Im Gegensatz zu Odysseus, der einzig die Einladung der Sirenen, des tödlichen Wunsches nach dem vollständigen Wissen, zurückweist, wird Parzival nur jene gewöhnliche Gastfreundschaft nicht annehmen, die ihn behindert, dem Rätsel der höheren Einladung des Grals, des Wunsches selber, zu folgen.

Wie wird nun die Metapher zur gastlichen Struktur der Erzählung? Sie wird es noch durch die Metapher selber:

Die Botschaften des Erzählens haben für Wolfram den Charakter von Gastgeschenken. In ihrer Gabe vollzieht sich keine Eigentumsübertragung, weil das Geschenk auch in der Fortgabe als Andenken beim Gebenden verbleibt. Wo das Geschenk jedoch nicht mehr auf ein gebendes Subjekt zurückverweist, da taucht die Botschaft selber als „Gast“ auf, nämlich in der Weise des *Vorübergehenden*, das nicht bewahrt, noch hervorgeholt werden kann und über das durch keine Macht verfügt werden wird. Selbst einladend taucht sie doch nur bei den Einladenden auf, und die Gunst dieser rechten Zeit kann verfehlt werden. Diese Botschaft, welche noch das Geheimnis ihres Erzählens verschweigt, wird im Bild der Schrift des Gralsteines vorgestellt: „Diese Schrift braucht niemand abzuschaben, denn sobald man sie gelesen hat, zergeht sie vor den Augen.“ (243) Und hier taucht der entscheidendste Knick der Erzählung auf: Sie, die sich wie das Gedächtnis flüchtiger Geschehnisse der Gastlichkeit und Ungastlichkeit vorzustellen schießen, entziehen sich am Ende selber als Vorübergehende der Bewahrung und hinterlassen doch eine Zeitlang eine Spur: „Die Spur, der er (Parzival, A. v. m.) folgte, wurde immer undeutlicher“ (128), und da er sie „durch Weglosigkeit und Unglück“ schwinden sieht, geht ihm abermals der Gral verloren: „Da ritt er so fort ins Ungefähr, er wußte selbst nicht wohin“ (228, 229).

6. Die Ungastlichkeit der Ankläger

Nicht fraglos war er angesichts des Grals geblieben: „Wohl bemerkte Parzival die Fülle und das große Wunder, aber um der höfischen Zucht willen war es ihm peinlich, danach zu fragen.“ (123) Was all das bedeute, so denkt er, werde er am Ende auch ohne ausgesprochene Frage vernehmen. Doch diese seine Zurückhaltung werden der Knappe der Gralsburg, werden Sigune, Kundrie und Trevrizent ihm als fürchterliches Vergehen, als Sünde und höchste Schuld zur Last legen. Durch sein Schweigen hätte er Anfortas erbarmungslos unerlöst gelassen und sein eigenes Glück versäumt. – Wie aber, wenn vielmehr die Ankläger Parzivals nichts vom Wesen der Frage verstanden hätten?

Zunächst: Nichts wäre verfehlter, als Parzival ein gedankenlos formelles Befolgen der Lehren Gurnemanz' zu unterstellen. Dieser hatte ihm geraten, er solle „unziemliches Daherrede[n]“ meiden, „nicht viel fragen“ und seine Antworten so bedenken, daß sie auf die Frage dessen treffen, „der seine Meinung und Art mit Worten erkunden wolle“ (90). Solcher Rat impliziert deutlich genug, daß es auch ein Gerede des Fragens ebenso wie ein hostiles Ausfragen gibt. Von Parzivals Art, die Lehren zu eigener makelloser Lebensart zu machen, berichtet Wolfram ausführlich: Nur „in höflicher Bescheidenheit“ wird er in Zukunft fragen, und Kundwiramurs begreift dies in der ersten Begegnung mit Parzival, da sie über seine anfängliche Zurückhaltung denkt: „Er schweigt mit Absicht, weil er der Gast und ich die Wirtin bin. An mir ist es, ihn anzusprechen.“ (98) – Daß Parzival seine Frage zum Gral nicht ausspricht, ist nicht, wie seine Ankläger meinen, fehlender Mut, mangelndes Verlangen nach Glück (128), Erbarmungslosigkeit gegenüber dem Leiden des Anderen. (Man vergesse nicht, daß Parzival zuvor die widerrechtlichen Angreifer, die gefangen wurden, medizinisch und mit Nahrung verpflegen ließ, anstatt sie nach dem Gesetz der Vergeltung zu töten!) Auf die Vorwürfe Sigunes, daß er nicht nach Anfortas' Not gefragt habe, entgegnet er: „Ich büße, wenn ich etwas getan habe“ (132). Und er begreift, daß es weder um seine Sünden noch um seine Schuld geht, wenn er später zu ihr sagt, er habe getan wie einer, der Schaden haben solle (227). Sünde und Schuld wird er bezüglich ganz anderer Handlungen anerkennen, als er nämlich erfährt, daß er in Ither einen Verwandten erschlagen, daß er den Tod seiner Mutter, das Elend Jeschutes veranlaßt habe. Solches könne er nicht mehr vergessen und wäre er jetzt auch Herr über den Gral (246).

Wie belanglos das Aussprechen der entscheidenden Frage ist, wird leicht verdeutlicht: Die Schrift des Grals hatte einst verkündigt, es werde ein Ritter kommen, der durch seine Frage das Leid beenden und das Gralsreich erringen werde. Aber niemand dürfe ihn zu dieser Frage veranlassen, sonst verginge ihre Macht (249). Und doch wird später gerade Kundrie ihn zu solcher Frage, wie es scheint, veranlassen: „Deines

Mundes Frage wird den König Anfortas erretten.“ (395) Und zum Gral zurückgekehrt, wird er Anfortas fragen: „waz wirret dier?“ (XVI, 795). Daraus läßt sich nur folgern, daß es nie um solches Fragen gegangen war, da offensichtlich Kundries Aufforderung zu fragen eben die Macht der Frage nicht zerrinnen ließ. Die Schrift hatte verkündigt: „Fragt er nicht gleich am ersten Abend, so zergeht die Macht seiner Frage. Wird aber seine Frage zur rechten Zeit getan, so soll er das Gralsreich haben, und der Kummer wird ein Ende nehmen durch des Höchsten Hand“ (249). Wenn wir also annehmen wollen, Parzival habe am selben Abend und zur rechten Zeit wirklich gefragt, so wäre zu klären, was der Aufschub der vorhergesagten Erfüllung bedeute.

Zwei Anzeichen gibt es, daß vielmehr die Ankläger darin unwissentlich schuldig wurden, daß sie selber das Wesen der Frage verkannt, weil sie diese nur in der Form der Kundgabe, nicht als wirkliche Bewegung des Wunsches zu sehen vermocht hatten. Der kranke Anfortas hatte angedeutet, er könne vielleicht die Gesetze der Gastfreundschaft verletzt haben und versöhnend überreicht er das Schwert als Gastgeschenk: „Nun mög' es Euch Freude bringen und entschädigen, wenn man Euch hier nicht gut genug aufgenommen hat“ (124). Hatte er geahnt, daß er seinen Gast bereits mit dem stillen Verdacht verletzte, dieser habe nicht gefragt? – Und dasselbe mochte Kundrie als ihre Schuld verstanden haben, als sie, nachdem sie die Botschaft überbracht hatte, Parzival werde Herr des Gral sein, vor ihm zu Füßen fiel: „Sie bat weinend um seinen Gruß, daß er aufhören möge ihr zu zürnen und ihr – wenn auch ohne Kuß – verzeihe“ (394).

Dennoch konnte erst solche Ungastlichkeit und verletzende Abweisung dem Parzival die Struktur des Grals verdeutlichen: Nämlich das Paradox, daß er nur erkämpft und doch durch kein Wissen und durch keinen Kampf erreicht werden kann. Niemand könne den Gral erjagen (241), keiner ihn durch Kampf erwerben (397, 405), und doch: „Wer nach dem Gral strebt, der kann sich diesem hohen Siegespreis nur mit dem Schwerte nähern“ (260). Und gleichwohl verspielt der den Gral, der ihn mit Absicht suche: „Es muß ohne Wissen geschehen, wer immer die Burg sehen soll“ (130). So hatte Sigune ihm erklärt, was ihm bereits widerfahren war. – Aber in welche Frage, in welche Suche war Parzival geworfen worden?

7. Der Wunsch: Wunder und Wunde

So ließe sich sagen, da das Wunder des Grals Parzival der Sprache – der Aussage und Aussprache – beraubte, es wäre Sache der Gralsritter gewesen, solches Schweigen zu brechen; aber diese begriffen die Schrift des Wunsches so wenig, daß sie vielmehr die Verletzung der Gastfreundschaft noch vertieften, indem sie abschiedslos den Gast verlie-

Ben. Und dennoch wird solche Ungastlichkeit nötig gewesen sein, damit Parzival das Wesen des Wunsches begreife: In der Frage, im *Wunsch nach dem Wunsch des Anderen*, gibt es seine Weise zu erkennen und verhüllt sie zugleich in der Fraglichkeit.

Der Gral, der die Gastlichkeit selbst ist, ist doch einer Ungastlichkeit nicht nur äußerlich entgegengesetzt: Die Gastlichkeit ist nicht nur die Versöhnung des Fremden mit dem Fremden; als einladendes Wunder vielmehr verletzt die Gastlichkeit selbst, indem sie den Gast sich als Bedürftigen und Begehrenden erkennen läßt. — Bekanntlich sind die wunderbaren Eigenschaften des Gralsteins, die ihn hütenden und ihm dienenden Ritter mit den besten Speisen und Getränken zu bewirten; sein Anblick schiebt überhaupt den Tod auf und seine Schrift verschenkt die Botschaften des Lebens. — Nicht nur ist Parzival der Gast der Gralsritter; von diesen selber heißt es vielmehr: „Die edle Genossenschaft war beim Gral zu Gast“ (123). Völlig ungenügend wäre es, hier von einem Mysterium des Leben schenkenden Gottes zu sprechen; denn das hieße, den Gral anstatt aus der Struktur der Gastlichkeit und des Wunsches zu verstehen, ihn mystifizierend in ein personales Verhältnis zu setzen, worin er die Funktion eines Gott stellvertretenden Gastgeber übernehme. Daß jedoch die Struktur des Grals darin besteht, das Subjekt selber als Gast seiner Wünsche darzustellen, wird Wolfram uns auf großartige Weise beschreiben.

Durch die Wunde, die das Wunder schlägt, wird der Wunsch sein Schweigen brechen und Parzival in Frage stellen. Was dieser zunächst wahrnimmt, ist die Trauer seiner Gastgeber und das Symbol der Wunde, die Lanze, an deren Scheide Blut entquoll: „An der sniden huop sich bluot und lief den schaft unz uf die hant“ (V. 231). Man vergesse nicht, wenn in diesem christlichen zugleich auch ein Deflorationssymbol gelesen wird, daß die Symbolik selber nur *Bedeutungsbild* einer Wunschstruktur darstellt, in welcher Leiden und Lust gegensatzlos verschlungen sind, und zwar in der Weise, wie die beglückende Erlösung vom Leiden schon die *Wunscherfüllung im Versprechen* der aufgeschobenen Erfüllung ist. Um dieses zu verdeutlichen, muß zunächst das Symbol des Leidens, die Lanze, wieder weggetragen werden. „Stählerne Türen“ werden aufgeschlossen und herein treten blumengeschmückte Jungfrauen, die goldene Leuchter tragen. Dann erst kann der Gralstein, getragen von der Königin, erscheinen: „uf einem grünen achmardi tuoc si den wunsch von paradis, bède wurzeln und ris. Daz was ein dinc, hies der Grâl, erden wunsches überwal.“ (V. 235) Der Übersetzer dachte bei „wunsch“ wohl nur an das Phantasiebild eines unerfüllbaren Begehrens, da er das Wort so völlig mied: „Auf grüner Achmardiseide trug sie des Paradieses Vollkommenheit, Wurzel war es zugleich und Reis. Das war ein Ding, das hieß der Gral, alles Erdensegens Überschwang“ (122). — Doch ist der Gral als Wunsch nicht ein resigniertes Leiden am Unerfüllbaren, welches doch zugleich an die Erfüllung eines

Versprechens glaubt; denn er *ist* ja schon zugleich das Erfüllte, das gastliche Präsent des Speisens, Tränkens, der Verlängerung des Lebens, der Erzählung als vorhersagenden Sagens. Und dennoch wäre insofern der Wunsch nur das Medium koexistenter Gegensätze: Paradies und Erde, Anfang und Ende, „Wurzel“ und „Reis“, Mangel und Fülle. Nichts würde der Gral damit verdeutlichen, was Parzival nicht schon zuvor als Formen des Begehrens erlebt hätte. Aber des „Wunsches überwal“ zeigt sich in der Weise, wie er nicht nur den Mangel sondern auch die Erfüllung übergeht. Insofern ist der Wunsch zugleich die Wunde dieses Gegensatzes wie das Wunder seiner Überwindung.

Parzival aber wird nicht nur durch das Symbol der Wunde, sondern durch das Einladende des Wunsches, durch das Wunder des bewirtenden Grals selber verletzt: von ihm zu Gast geladen, muß Parzival sich als den Bedürftigen in der Beglückung erfahren. Durch diese Szenerie des Wunsches, durch das unbegreifliche Schweigen des Fraglichen wird sein ganzes Leben in Frage gestellt und in diesem Auftauchen des Fraglichen geht ihm der Gral zugleich wieder verloren. Im Wunsch entzieht sich schweigend der Wunsch und meldet sich doch als die Wunde des Begehrens, deren Schmerz ihn antreibt, zum Wunsch zurückkehren zu wollen. Parzival sehnt sich nach dem Wunsch: „Dahin (zum Gral zurück, A. v. m.) jagt mich mein Denken“ (171).

Aber solange Parzival nur zu sagen vermag: „mir ist Freude ein Traum, denn ich trage des Leides schwere Last“ (237), solange verbirgt sich ihm selber, was er sagt. Auf andere, nicht auf moralische und strafende Weise vollzieht sich da Kundries Fluch an ihm: „Euch soll der Mund noch leer werden, leer, meine ich, von der Zunge drinnen, so wie Euch das Herz leer ist von rechter Gesinnung.“ (164) Weil er nicht begreift, was er selber sagt – daß nämlich die „freude ein troum“ ist –, trägt er nur der Reue schweren Saum (IX. 461). Im Wunsch nach dem Wunsch zeigt dieser sich immer schon verloren und wird nur zum Zeichen seiner eigenen Unerfüllbarkeit. Wie ist der geschlossene Zirkel zu durchbrechen: Die Verletzung durch das beglückende Wunder der Gastlichkeit zeigt eben durch die Einladung, daß der Gast der Bedürftige und Leidende ist. Aber indem diese Fraglichkeit seiner Existenz sich ausschweigt, raubt gerade die verletzende-beglückende Einladung dem Gast die Sprache, durch welche er die Frage nach dem Wunsch „zur rechten Zeit“ hätte stellen können. Parzival hat die Frage gestellt, aber noch nicht die Frage nach der Frage. Er durchbricht den Zirkel nicht durch seinen eigenen Wunsch nach dem Wunsch, sondern dadurch, daß er wünschend den Wunsch des Anderen sucht und zu sich einlädt und zugleich die dadurch geschehende Verletzung des Anderen übernimmt. Darin besteht der Kampf, der kein Kampf um einen Sieg sein darf. Im Wunsch des Anderen, der zum eigenen geworden, wird das Imaginäre zum Realen und das Erwünscht ist nicht mehr das ferne Zeichen, das Fehlen und der Aufschub der Wunscherfüllung. Im Wunsch Parzivals,

nach dem sich der Andere sehnt und in welchem der Wunsch des Anderen begehrt ist, kommt das Schweigen zur Frage und das Fragliche zur stellbaren Frage. Aber dieser Weg verläuft unterhalb des Strebens und der wissenschaftlichen Absichten: Durch Blutstropfen im Schnee taucht ihm Kundwiramurs' Bild auf: „Er bewahrte in seinem Herzen die wahre Minne zu ihr, ohne zu wanken. Darum begann er sich aus der Wirklichkeit zu verdecken, bis er dort auf seinem Rosse ganz ohne Bewußtsein hielt. Die starke Minne waltete seiner. Solche Herzensnot machte ihm sein Weib, denn dieselben Farben hatte sie, die Königin von Pelrapeire. Sie entrückte ihn seinem Bewußtsein, (seinem „wizzenlichen sin“, A. v. m. – VI. 283).“ (146). In solchem Traumzustand besiegt Parzival bekanntlich zwei Artusritter, die ihn unkenntlich zum Kampf herausgefordert hatte. Und „verstrickt durch Frau Minne“ kommt Parzival erst zum „Sinn der Frau Vernunft“ zurück, als Gawan seinen Mantel über die Blutmale legt (156) – Gawan, der später, da er die schöne Orgeluse erblickt, sagen wird: „Meine Augen sind die Gefahr meines Herzens.“ (264) Daß der Gral, dieses „unverständliche Wunder“ (350), die Struktur des Wunsches selber ist, erahnt Parzival, als er sich nach dem Begehren Kundwiramurs' sehnt: „Soll ich nach dem Gral ringen, so muß mich der Gedanke an ihr keuschhaftes Umfängen zwingen“ (XIV. 732/S. 371). Solchem Wunsch nach dem Wunsch der Geliebten setzt Wolfram jenes „verständliche“ Wunder entgegen, nämlich die Macht des entmannten Klingsor, der die Frauen durch „ein starkes Wunder“ (287) hierher gezwungen und auf der Burg nur durch *seinen* Wunsch gefangenhält.

Gleichwohl wird Parzival Kundwiramurs an eben der Stelle, wo er unwissentlichen Sinns ihr Bild in den Spuren eines Kältetodes des Lebens erblickte, nur durch einen „Umweg“ wiederbegegnen: durch den Umweg über einen Wunsch nach dem Wunsch des Anderen, des Anfortas, der ihn nicht zuvor, wie jener Kundwiramurs', durch das Versprechen eines Glücks schon angerufen hatte. Fähig sein, nach dem Wunsch des Anderen zu *fragen*, heißt, über die Verletzung wie über die Erfüllung des eigenen Wunsches schon hinaus sein. Denn in der Frage *spricht* der Wunsch des Anderen im eigenen, wogegen der Wunsch nach dem eigenen Wunsch nur sprachloses Leid gewesen war, welches, wie das des Anfortas, letztlich den *Tod* des Wunsches suchte.

Zwar ist der Wunsch, den Parzival lebt, jene schweigende Fraglichkeit, von der aus sich allererst eine Frage *stellen* läßt, wo also um ihre Erzählbarkeit gewürfelt wird. Aber indem das Schweigen des Wunsches erst durch eine gastliche Einladung, die eine Verwundung ist, zur Sprache kommen kann, bleibt eben die Sprache in eine schweigende Fraglichkeit gehüllt. Die Bedeutung ihres Schweigens hüllt sich in Schweigen; sprechend enthüllt sie ihr Schweigen nicht: Das Schweigen kann von der Sprache nur gebrochen werden. Und doch ist sie durch diese

Verletzung immer schon in Frage, durch des „wunsches überwal“ in den Wunsch gestellt.
Was wirret dir?

Anmerkungen

- 1 Wolfram von Eschenbach, Ausgabe von Karl Lachmann, „Parzival“, S. 11 ff. Berlin, Leipzig 1926. Wo es nicht auf den Wortlaut ankommt, zitiere ich die Prosaübersetzung von Wolfgang Stapel, Wien, München 1984.
- 2 Augustinus: Bekenntnisse, Leipzig 1930, S. 163 f.
- 3 Tractatus logicophilosophicus, Frankfurt 1963, S. 115.
- 4 Husserl in den Logischen Untersuchungen, Halle 1913, S. 56.

Dietmar Kamper

Cervix-Matrix

Gedanken über Gehirn und Geschlecht hinaus

Was folgt, ist kein Bericht, sondern eine Spekulation mit offenen Fluchtlinien. Sie will Barrieren überwinden. Sie hat vier Ansätze, die immer dasselbe versuchen:

1. Die stumme Frau, der taube Mann
2. Das gebrochene Schweigen, zwischen Mund und Ohr
3. Tod Gottes versus Leben der Sprache
4. Cervix-Matrix.

Der letzte Ansatz, das Thema, entspricht einem Befund der neueren Anthropologie, den Edgar Morin festgehalten hat: Der Mensch sei nur an zwei Punkten der körperlichen Evolution fortgeschrittener als das Tier, in der strukturellen Organisation des Geschlechts, vornehmlich der Frau, und in der des Gehirns, vornehmlich des Mannes. Beide Strukturen seien hyperkomplex, labyrinthisch, würden Relationen von Subsystemen bilden, die auf keine Regeln festgelegt sind. Interessant ist nicht so sehr der Befund als vielmehr der Umstand, daß an diesen evolutionären Vorzügen die Entwicklung des Menschen gegenwärtig festgefahren scheint. Es gibt offenbar Blockaden an Schoß und an Kopf, möglicherweise durch Tabuverletzungen. Matrix und Cervix stellen Ränder dar, Zonen des Schweigens, zwischen denen sich das weitgefächerte Feld der menschlichen Sprache und des Nachdenkens ausbreitet. Vornehmlich in der Weise cervikaler Matrizen, sprich: Kopfgeburten, werden hier Bewegungen stillgestellt, die vorerst nur Fragen übrig lassen: Was tun die Menschen, indem sie ihre traditionell akzeptierten Voraussetzungen revidieren? Was bedeutet es, technologisch einzugreifen in die Produktivität der Gattung sowohl am Ende der weiblichen wie an dem der männlichen Fruchtbarkeit? Was heißt Denken an diesen Enden? Heißt es, der Dummheit der Technik den Lauf zu lassen, alles zu machen, was machbar ist? Oder heißt es Ethik des Handelns? Oder gar existentielle Ontologie eines Daseins, das schon immer über sich hinaus war? – Auffallend ist das Unangemessene eine Reflexion dessen, was geschieht, der Rückfall in traditionelle Klischees, die bestenfalls in paradoxen Formulierungen enden. Bei dem Versuch, den Rändern erneut nahezukommen, wird die Hoffnung investiert, daß sich die Stillstellung im Paradox ein wenig lockern läßt. Dabei läuft die Spekulation in der Bahn von Einfällen, um sie schließlich durch Konsequenz zu verlassen.

1. Die stumme Frau, der taube Mann

Ist der zerstückelte Körper weiblich? Wird am Schicksal der Söhne heute ein älterer Riß sichtbar? Liegt eine Zerrissenheit vor, die der Macht des Imaginären, der „unendlichen Semiosis“ Einhalt gebietet? Zeigt sich in den Physiognomien der neuesten Gespenster das Antlitz, das Medusenhaupt des ältesten Körpers? Rückt auf den Bildschirmen das Verschwiegene am Mythos in den Blick, die Spur des ersten Verbrechens? Ist in den gerade wiedergefundenen Gründungsakten der Menschheitsgeschichte ein Frauenopfer verzeichnet?

Wenn es zutrifft, daß – wie die installierte männliche Macht es geträumt hat – die stumme Frau die ideale Frau ist, dann wäre vielleicht der taube Mann der Effekt einer historisch wirksamen Rache: – Odysseus, der sich – nach Kafka – die Ohren verstopft, obwohl er festgebunden ist, als Figuration eines okularen Terrors, eines mitleidlosen Blicks auf das Irdische einer visuellen Schmerzlust am Weltuntergang? Auch Narziß ist unfähig zu hören. Echo versteinert schließlich in ihrer Stummheit. Der Blick überlebt nur solange, bis das Auge bricht. Wäre also das nie mehr geneigte Ohr die bittere Frucht einer unerhörten Gewalttätigkeit der Augen? Und könnte die Unfähigkeit zu hören eingetragen werden als Soll in die Schlußrechnung der Zivilisation?

Zunge und Geschlecht sind Schnittflächen im Geschlechterkampf. Sie markieren eine verjährte Schuld, die dennoch unabgegolten ist. Sie sind zudem Marken der menschlichen Welt, Grenzen der Herrschaft durch Sprache, Fronten eines dauernden Krieges gegen das, was ist. Unterhalb der erklärten Absichten und des bekundeten Verlangens, unterhalb auch der offiziellen Geschichte des Meinens von allem und jedem gibt es eine subtilere Geschichte des Schweigens, die sich erzählt. Das Verstummen der Frau, die damit genau so wird, wie sie sein soll, zieht ein Taubwerden des Mannes nach sich, der in fortschreitender Dummheit für jede Stimme unerreichbar wird. Dummheit ist Hörigkeit in der Immanenz des eigenen Imaginären. Ihr Fortschritt passiert als Selbstisolierung in Spiegelgefängnissen. Wenn es gelingt, als *Material* der Mauern die Bilder selbst einzusetzen, lassen sich alle Risse energetisch verkleistern.

Immerhin zeigt das Schweigen, das sich in Schweigen hüllt, im Kontext die beiden Blößen: die Sterblichkeiten von Geschlecht und Gehirn, einerseits Provokation der tiefsten Scham und andererseits Motiv der größten Anstrengungen im Lebenslauf der Menschheit. Geschichte als Arbeit an den Folgen des Sündenfalls hat diese jedoch keineswegs zum Verschwinden gebracht, sondern zu immer höheren Gebirgen aufgefaltet. Der Tod als Schuld, als der „Sünde Sold“ und die Diskursivität des Sexuellen und des Rationalen sind bis zur Unerträglichkeit aufgebläht

worden. Was nottäte, um dieses heillose Ergebnis von Stummheit und Taubheit aufzuheben, wäre die Tilgung der Grenzen, die Sprengung der Hermeneutik von Schuld und Strafe, das Bekenntnis der Blößen.

2. Das gebrochene Schweigen, zwischen Mund und Ohr

Zwei Arten (mindestens) des Schweigens herrschen, die nicht vereinbar sind: einerseits Schweigen als Moment der Sprache, andererseits Schweigen als Grenze der Sprache, das eine sprachdienlich, das andere bedrohend, gefährlich, zerstörerisch. Der Unterschied dieser koextensiven Arten des Schweigens kann sprachlich nicht genau getroffen werden. Es bleibt eine offene Stelle, eine Lücke in der Logik, die sich nicht schließt. Wie auch immer die Differenz benannt wird: transitiv - intransitiv, bestimmt - unbestimmt, expressiv - absolut, signifikant - asignifikant, normal - radikal usw., das andere Schweigen ist das Schweigen des Anderen und als dieses sprachlich unbeherrschbar. Damit ist die Hermeneutik gesprengt; selbst Hermes, wenn er noch lebte, könnte sie nicht mehr flicken. Das andere Schweigen ist namentlich Statthalter des Todes in der Sprache.

Diesem reversen Verhältnis von Schweigen und Schweigen entspricht die labyrinthische Organisation des Ohrs. Daß der Mensch sich selbst sprechen hört, mit einer kleinen Zeitverschiebung, hat unabsehbare Folgen. Schon daß das Ohr nicht geschlossen werden kann (wie das Auge), bindet Hören und Vernehmen an eine transindividuelle Ordnung. Aber daß niemand außer Udeis-Odysseus auf die Dauer die Ohren vor seinen eigenen Reden verstopfen kann (sonst würde er selbst stumm), markiert die offene Stelle im Universum der Sprache. – Wäre Schweigen also eine Sache des Ohrs, das nicht zufällig die Gestalt des Foetus hat? Käme durch diese Lücke in der Logik mit der Zeit die Todesangst zurück, die den Menschen zwar die Sprache schenkte, aber eine durch den Tod gezeichnete Sprache? Läge im Schweigen ein Versprechen ewigen Lebens? Eine Rückkehrchance noch vor die Kindheit?

Der Zwangszusammenhang von Tod als Strafe, von Geburt als Schuld, der sich traumatisch-phantasmatisch zum Wiederholungszwang ohne Ausweg verdichtet, kann nur nach rückwärts verlassen werden. Dort ist der Wasserursprung des vorgeburtlichen Lebens. Gedanken über Gehirn und Geschlecht hinaus müssen auch davor zurück. Cervix-Matrix als Ort liegt an den Grenzen der Zeit, bevor diese in Vergangenheit und Zukunft auseinandergeraten konnte. – Wäre Schweigen als Vermögen des Ohrs also ein Rückgang in ganz frühe Verhältnisse der Einbildungskraft, wo das Innen vom Außen noch nicht vollends geschieden ist, wo noch keine Hierarchie von Oben und Unten installiert wurde und eine Bevorzugung von Rechts vor Links noch nicht zustande

kam? Wo eine asymmetrische, nicht-hierarchische, leise Differenz vorwaltet?

3. Tod Gottes versus Leben der Sprache

Wer denkt? Wer spricht? Wer schweigt? – In der rücklaufenden Kette der Fragwürdigkeiten stößt man notwendigerweise auf jenes vielzitierte Schweigen Gottes, seinen Tod. Für die christliche Tradition ist dieser Tod jedoch kein Unglück, sondern der Durchgang zum vollen Sprechen der Menschen. Menschwerdung heißt – christologisch betrachtet – unabdingbar Sterben Gottes. Ende aller Religion, Entheiligung der Welt, Transformation der Körper in Sprache, Entmaterialisierung der Erde zum Zwecke vollendeter Säkularisation, sprich Verlichtung. Darin waren sich sogar Hegel und Nietzsche einig: Der Tod Gottes eröffnet die wirkliche Geschichte des Menschen; Fleischwerdung des Wortes bedeutet paradox Wortwerdung allen Fleisches. Seitdem, seit dieser Mitte der Zeiten, laufen die Prozesse. Noch sind sie nicht abgeschlossen. Aber mit der Ausdehnung der Entmaterialisierung der Welt durch Sprache wächst das Verstummen vor den Nebenwirkungen und Spätfolgen.

Denn in der genannten Hinsicht ist Sprache ihrerseits Mord an den Dingen, an den Menschen, Mord auch an Gott. Sie hat eine doppelte Bresche. Sie stammt aus der Angst vor dem Tod und sie läuft darauf zu. – Sie ist einem ursprünglichen Schweigen abgerungen, das seinerseits auf das gleichgültige Außen eines leeren Raumes antwortet. Die Sprache hat somit – als gesprochene Sprache, nicht als gehörte – eine starke Tendenz nach innen und zur Geschlossenheit geregelte Spiele. Sie bildet einen Sprachkörper aus, der das Außen verharmlost und nach und nach wie ein Gefängnis wirkt. Doch indem ihre Kraft des Schließens nachläßt, zeigen sich an der Sprache die Spuren der langen Vorarbeit. Im Schweigen kann deshalb die älteste Angst zurückkommen, die nun aufs neue der Gleichgültigkeit und dem Schrecken eines toten, antwortlosen Weltalls konfrontiert ist. Gibt es etwas oder gibt es nichts? Sind die Grenzen Fronten?

Ändert die Überwindung der Barrieren etwas an dem prinzipiellen Dilemma, daß jede Ausweitung der Welt nur das Universum der Sprache ausweitet und damit den Mord an den Göttern und an den Dingen? Läßt sich überhaupt ein anderes Motiv von Belang für das menschliche Überleben finden als die Rache? Die Rache dafür, den Tod als Strafe und die Geburt als Schuld interpretieren zu müssen? Muß nicht von daher die Strategie der Verlichtung, Wortwerdung allen Fleisches, Entmaterialisierung der Materie durch Sprache ungebrochen bleiben bis ans Ende der Zeiten? Und muß nicht, in einer Art perverser Selbstreferenz, eine Selbstbestrafung für die Folgen dieser Rache einsetzen, sodaß die

Spiralbewegung des Lebens im Menschen rettungslos zirkulär wird, und die Maschinen bei der Machtübernahme schließlich leichtes Spiel haben?

4. Cervix-Matrix

Das Gehirn des Mannes funktioniert wie das Geschlecht der Frau. So lautet die Devise eines landläufigen Produktionswahns, der aus der archaischen Usurpation der Gebärfkraft stammt. Man(n) hat sich schon durchgearbeitet bis zu zwei extremen Punkten, bis zur Matrix der Fruchtbarkeit des Lebens, bis zur Cervix der Fruchtbarkeit des Denkens. Die Grenzen, die hier noch liegen, wird man übersteigen, obwohl sie den Menschen schützen vor der Welt der Gespenster.

Mittels der Extreme in Schoß und Kopf wurde einmal ein Feld begrenzt, das beherrscht war und ist durch den großen Signifikanten: Baum des Lebens, Baum der Erkenntnis. Man wird aber, wie Kleist es voraussah, zum zweitenmal vom Baum der Erkenntnis essen, um sich der Gaben des anderen Baumes zu versichern. Das läßt sich durch Warnungen nicht aufhalten, vielleicht in seiner Zukunft und Herkunft begreifen. Der Krieg, der an diesen Grenzen tobt, macht schon mehr Lärm als alle bisherigen Kriege zusammengenommen. Da fällt es nicht leicht, hellhörig zu bleiben.

Der Tod war in der symbolischen Ordnung des Abendlandes gebunden an das Geschlecht der Frau und an das Gehirn des Mannes. Geborenwerden bedeutete immer Sterben, Diskursivität, die Unterscheidung des Guten und des Bösen, des Wahren und des Unwahren, des Richtigen und des Falschen, blieb von Anfang an getränkt mit Endlichkeit. Was kommt danach, die Herrschaft des Untoten und der Unentscheidbarkeit? Endet das Opfer mit dem Monstrum Mensch oder steht es erst bevor? Was bedeutet es, die Zonen des anderen Schweigens zu betreten, sie zur Sprache zu bringen, sie zur Rede zu stellen, sie mit Klartext zu überziehen für die immer noch mitleidlosen Augen? – Heißt dies, sprachlos vor Bildern zu werden? Heißt dies, die Transzendenz ins Immanente zu transzendieren? Heißt dies, sich eine oder zwei Blößen zu geben?

Oder heißt dies, bei der Kunst als „*mis à mort du sens*“ (Le Bot) in die Schule zu gehen, bei jener Meisterschaft im Schweigen, das es nicht gibt, das aber hergestellt werden kann? Ist das Geheimnis von Zukunft und Herkunft die artifizielle Zerstörung des kursierenden Sinns, um das momentan offene Reale in einer Art Selbstverschlingung der Sprache zu erreichen? Und wie könnte die Losung heißen? Die Losung der Lösung? Ist es das, was Octavio Paz den „großen Muttermund der Leere“ nennt? Heißt die Losung, noch einmal, Sphinx?

