

Axel Schünemann

Parmenides, die Nacht der Göttin und der dunkle Steig

Eine schlaf- und traumphilosophische
Lektüre der Fragmente

Die vorliegende Schrift stellt eine schlaf- und traumreferente Lektüre der Fragmente des Parmenides zur Diskussion. Sie nimmt das Proömium als entscheidenden Hinweis, wie das Gedicht zu lesen ist: als Erzählung eines (fingierten) durch Inkubation empfangenen Traums. Die Inszenierung dessen verlangt, das Geträumtsein im Mitvollzug der vorgetragenen Gedanken zu berücksichtigen, um das Gedicht zu entschlüsseln. Lässt man sich auf diesen *ὁδὸν πολύφημον* ‚sagenreichen Weg‘ der Inszeniertheit als Traum ein, so erweisen sich die Fragmente als eine präzise Darstellung der selbstreferenziellen Funktionsweise des Träumens, zweieinhalb Jahrtausende vor Herbert Silberers (Wieder)Entdeckung der „autosymbolischen Phänomene“. Zur Einweihung in diese frühe Erforschung der Schwellensymbolik des schlafhütend weckenden Träumens (*κέλευθος*: die Bahn) und des Ein- und Entschlafens (*ἀταρπός*: der Steig) will die Auslegung sich verführen lassen und verführen.

... καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς
εἰς τὸ ἀειδέες, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν ...

„... und die Seelen zu senden bald aus dem Sichtbaren
dem Unsichtbaren (dem Hades) zu, bald wieder zurück ...“

(Simplikios, Phys. 39, 18 – zu DK 28 B 13)

Inhalt

Vorwort -----	6
ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ ΠΕΡΙΦΥΣΕΩΣ -----	11
Parmenides, Um des Entstandenen willen -----	16
Proömium -----	24
Der Ur-Sprung (1.1 – 1.2) -----	27
Traum- und schlaftheoretisches Intermezzo -----	37
Proömium, erste Hälfte (1.1 – 1.17) -----	42
Proömium, zweite Hälfte (1.15 – 1.32) -----	70
Der Name der Göttin -----	85
Die Bahn der Peitho und der Steig ohne Kunde -----	93
Der Weg, die Bahn, der Steig (Fragment 2) -----	97
Philosophie und Traum (Fragment 6) -----	115
Grenzprobleme (Fragment 7) -----	125
Steig und Schrift (Lamella aurea Hipponii) -----	130
Der Mythos der Göttin -----	158
In Banden des Schlafs (8.1 – 8.52) -----	161
Differenzen (8.53 – 8.61) -----	202
Das Selbe I (Fragment 3) -----	215
To eon tou eontos (Fragment 4) -----	224

Die Todgeweihten und das fremde Licht -----	230
Der Sinn der Doxa -----	231
Ausblick des Erwachens (Fragmente 10 und 11) -----	234
Das fremdartige Licht (Fragmente 14 und 15) -----	244
Das verhasste Gebären (Test. 37 und Frag. 12.1 – 12.4) ----	248
Eros (Fragmente 12.3 – 12.6 und 13) -----	260
Das Feste (Fragment 19) -----	267
Die Mischung (Fragment 9) -----	270
Das Selbe II (Fragment 16) -----	273
Die Herkunft der Göttin (Fragment 5) -----	280
Die Macht der Blutgefäße (Fragment 17) -----	282
 Epilog -----	 286
 Anhang: Vier Rezensionen -----	 298
Schmalzriedt und die Rhetorik -----	298
Riezler und die Hermeneutik -----	302
Poppers Welt des Parmenides -----	307
Kingsley und die mystischen Wurzeln -----	310
 Literatur -----	 313
Links -----	316
Danksagung -----	317

Vorwort

Wie alle Interpretationen muss auch diese behaupten, man könne Parmenides nicht verstehen – nicht ohne diese Auslegung gelesen zu haben. Denn überhaupt eine Interpretation eines klassischen philosophischen Texts zu schreiben, machte wenig Sinn, wenn dieser sich von selbst verstünde. Freilich nimmt eine jede Interpretation mit allen ihren Vor-, Mit- und Gegenläufern an der geistes- und dinggeschichtlich zusätzlich gerissenen Differenz zwischen heiligem Text und seiner Lektüre, zusätzlich zur Differenz von Zeichen und Bezeichnetem, teil und provoziert so den nächsten Versuch der Herstellung der Einheit des per se Differenten. Weil nicht und niemals, so würde Parmenides wohl bedeuten, erzwungen werden kann, dass die auslegende Lektüre die auszulegende Schrift selbst sei – außer im selbstreferenziellen Fall einer Selbstinterpretation von Schrift. In diesem Fall muss ein Text in Differenz zu sich selbst treten, sich von sich entfernen, was die Lektüre nicht eben erleichtert. Mit einem solchen *autohermeneutischen* Text hat vor zweieinhalb Jahrtausenden Parmenides die Tradition des sich entfernenden Auslegens seiner Fragmente begründet.

Denn nicht erst die historische Distanz hat das Denken des Parmenides dem unmittelbaren Zugriff entzogen. Er selbst verschleierte es, indem er eine Göttin verkünden lässt, was Sache sei. Sie verkündet ihre Lehre einem *kouros*, einem jungen Mann, der er nicht gewesen sein wird, als er sein Gedicht verfertigte. So bleibt zunächst einmal offen, was Parmenides selbst für wahr hielt, offen, wie er zu den Figuren seiner philosophischen Erzählung steht. Diese *gemachte* Offenheit ermöglicht jedoch die sichere Aussage, wie sein Text auf keinen Fall verstanden sein will – nämlich genau so nicht, wie er dann verstanden wurde: als Sammlung *unbedingter* Aussagen über Sein, Welt und Mensch. Denn die aus der Inszenierung resultierende Offenheit ist gar nicht offen, jedenfalls nicht, wenn den Anweisungen der Göttin, wie der

Untersuchung zu folgen ist und wie die strittigen Fragen zu entscheiden sind, ernsthaft Folge geleistet werden soll.

Wenn Parmenides sein Denken in Form einer Traumerzählung vorgelegt hat, dann ist aus dem Faktum, dass der Text dieses nicht eigens sagt, nur andeutet, zu schließen, dass Parmenides uns, seinem Publikum, das Sagen dessen, also *die Anmaßung der Interpretation*, des differenzproduzierenden Identitätsanspruchs der Lektüre, auch aufbürden wollte. Die Philosophie des Parmenides wäre demnach nicht in seinem Text zu finden. Noch vor der sokratischen Mäeutik provoziert das Gedicht die Philosophie im Rezipienten und verschlingt im Gegenzug, wie die Sphinx die Jünglinge, alle Interpretationen und Untersuchungen der Fragmente, welche die philosophischen Potenzen solcher Fingierungen unterschätzen. Verlangt die philosophierende Göttin von ihrem Zögling, mittels des Schlüssels namens Logos ihre Rede zu beschließen, so die listige Inszenierung dessen von uns etwas völlig anderes: nämlich diese von einem Menschen ausgedachte Szene eines göttlichen Anspruchs *als Darstellung dieser Inszenierung selbst*, als die Frage der Not dieses Anspruchs, die Frage der Sorge der Göttin, aufzuschließen. Solchem Aufschluss verpflichtet sich die hiermit vorgelegte Arbeit. Sie nimmt den Text des Gedichts so ernst, wie es dem Interpreten möglich ist, die Referenz der Gedanken aber sucht sie dort, wohin deren Inszenierung sie sendet: im Einschlafen, im Träumen, im Erwachen.

Zurück zur fingierten Repräsentation der Differenz! Diesem Schlachtruf gemäß, werden die parmenideischen Fragmente mit Majuskeln und ohne die damals ungebräuchlichen Wortzwischenräume wiedergegeben, so wenig authentisch die Orthografie der Fragmente auch ist. Solche Inszenierung der Schrift, als wäre sie die in Stein gehauene Substanz der Fragmente, Kompensation der Inexistenz des Originaltexts, will den Gedanken des unbewegten Seins erlösen, indem sie auch die Inszenierung seines Mediums vor das Auge bringt: den ΚΟΣΜΟΝΕΜΩΝΕΠΕΩΝΑΠΑΤΗΛΟΝ, „die Ordnung“ oder den „Schmuck“, „den betrügerischen meiner Erzählungen“, wie es im Fragment 8

heißt. Um jedoch den Lesefluss des Interpretationsteils zu erleichtern, wurde dort die lateinische Umschrift verwendet.

Seiner philosophischen Ausrichtung wegen meinte der Autor, er solle nicht in Bezug auf eine Bewertung von Quellen dilettieren. Deshalb blieben die genau auf solche Diskurse hin ablenkenden Testimonien weitgehend unberücksichtigt. Aus ähnlichem Grund wurde das vom numidischen Arzt Caelius Aurelianus nachgedichtete Fragment 17 zur Homo- oder Bisexualität ausgelassen und lediglich in der Auslegung kontextualisiert.

An der Grundstruktur, *Proömium* (Fragment 1 – die Nummerierung folgt Diels-Kranz), *Alētheia* (Fragmente 2, 6, 7 und 8), *Doxa* (alle folgenden), halten, nach Maßgabe des Scharniers im achten Fragment, Wiedergabe und Übersetzung fest. Das undogmatisch zu verstehende Verschieben der Fragmente 3, 4 und 5 in den Doxa-Teil und die konkrete Anordnung dieser Fragmente will am Eindruck einer vagen traumphilosophischen Systematik festhalten, im Bewusstsein, dass eine halbwegs überzeugende Imitation des ringkompositorischen Moments, wie es im Proömium zu erkennen ist, am allzu lückenhaften Bestand scheitert.

Zur Übersetzung ist mitzuteilen, dass sie mehr aus einer Arbeitspragmatik resultierte, denn aus wissenschaftlichem Anspruch. Freilich drängten sich während dieser Arbeitsphase die vielfachen Unzulänglichkeiten der zum Vergleich eingesehenen Übersetzungen in das Bewusstsein des Übersetzers. Sie beförderten das paranoische Duo von Größen- und Verfolgungswahn, einerseits die eigene Übersetzung dort, wo sie von anderen Lesarten grundlegend abweicht, für bloß genau zu halten, und andererseits zu befürchten, auch man selbst habe nun dem parmenideischen Text im Prokrustesbett seiner Schlaf- und Traumreferenz einiges abgeschnitten oder ihn zurechtgezerrt, gar sich die eine oder andere Stimmigkeit der Interpretation durch tendenziöse Übersetzung erschlichen. Die rechte Therapie der zur Austarierung der Arbeit notwendigen Momente formulierte freilich schon 1960 Wolfgang Schadewaldt:

„... auf die Übersetzung kommt es nicht an, sie ist ein reines Surrogat ... wenn man die griechische Philosophie so betrachten will, daß das griechische Denken von sich selbst her verstanden werden soll, [ist es] unsinnig, dies von Übersetzungen aus zu versuchen. Die Übersetzungsworte führen nicht heran, sondern schieben im Gegenteil etwas dazwischen, so daß das andere Denken gerade nicht in seiner Unentzogenheit und Wahrheit sich darstellt. Es hilft nichts, man muß an die Begriffe herangehen, es genügt nicht, sie lexikonmäßig zu kennen, sondern man muß in einem ständigen, nie endenden Bemühen versuchen, mit ihnen in Fühlung zu bleiben und sich der eigenen Wahrheit zu vergewissern.“¹

Schadewaldts Mahnung bewahrheitete sich im Lauf der Arbeit mehr, als ich mir anfangs vorgestellt hatte. So erwies sich die Interpretation als ein einziges Großsurrogat der unabschließbaren Korrektur am ungenügenden Surrogat. Bleibt als Vertiefung dieser Fallgrube festzuhalten, dass es zwar gänzlich unvermeidlich, aber dennoch unzulässig ist, die Vorstellungen, die bei Homer und Hesiod oder, noch schlimmer, bei Platon einen Begriff ausmachen, dem von Parmenides benutzten Vokabular *naiv* aufzupropfen, so dass die geforderte Fühlung mit dem Begriff gerade ausbleibt. Schadewaldts Mahnung ist, weil also halbherzig, zu verschärfen:

Auf die Begriffe kommt es nicht an; auch sie sind nur ein Surrogat: selbstgemachte Übersetzungsworte. Man muss auch die Inszeniertheit der Begriffe heranziehen, denn nur mittels deren Berücksichtigung können dem parmenideischen Denken angemessene Begriffe, Selbstdarstellungen ihres Sichdazwischenschiebens, gebildet werden. Es genügt nicht, sie in ihrem vermeintlichen vorsokratischen Zuschnitt zu kennen, sondern man muss versuchen, mit der Selbstinszenierung ihrer offenbaren Referenz, dem sich träumenden Träumen, in Fühlung zu bleiben.

¹ Wolfgang Schadewaldt, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen, Tübinger Vorlesungen Band 1, herausgegeben von Ingeborg Schudoma, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, 200.

Das an der Schnittstelle zwischen Alētheia und Doxa eingefügte Kapitel zum Totenpass der Mnemosyne versteht der Autor als exkursiven Versuch einer Vorvermittlung der schlafreferenten Bezüge mit den ansonsten kaum berücksichtigten religiösen und weltanschaulichen Interventionen des Gedichts. Es kann sowohl isoliert gelesen wie auch problemlos ausgelassen werden.

Erkrath, August 2016

Axel Schünemann

ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ ΠΕΡΙΦΥΣΕΩΣ

DK 28

B 1 ΙΠΠΟΙΤΑΙΜΕΦΕΡΟΥΣΙΝΟΣΟΝΤΕΠΙΘΥΜΟΣΙΚΑΝΟΙ
ΠΕΜΠΟΝΕΠΕΙΜΕΣΟΔΟΝΒΗΣΑΝΠΟΛΥΦΗΜΟΝΑΓΟΥΣΑΙ
ΔΑΙΜΟΝΟΣΗΚΑΤΑΠΑΝΤΑΤΗΦΕΡΕΙΕΙΔΟΤΑΦΩΤΑ
ΤΗΙΦΕΡΟΜΗΝΤΗΙΓΑΡΜΕΠΟΛΥΦΡΑΣΤΟΙΦΕΡΟΝΙΠΠΟΙ
5 ΑΡΜΑΤΙΤΑΙΝΟΥΣΑΙΚΟΥΡΑΙΔΟΔΟΝΗΓΕΜΟΝΕΥΟΝ
ΑΞΩΝΔΕΝΧΝΟΙΗΣΙΝΣΥΡΙΓΓΟΣΑΥΤΗΝ
ΑΙΘΟΜΕΝΟΣΔΟΙΟΙΣΓΑΡΕΠΕΙΓΕΤΟΔΙΝΩΤΟΙΣΙΝ
ΚΥΚΛΟΙΣΑΜΦΟΤΕΡΩΘΕΝΟΤΕΣΠΕΡΧΟΙΑΤΟΠΕΜΠΕΙΝ
ΗΛΙΑΔΕΣΚΟΥΡΑΙΠΡΟΛΙΠΟΥΣΑΙΔΩΜΑΤΑΝΥΚΤΟΣ
10 ΕΙΣΦΑΟΣΩΣΑΜΕΝΑΙΚΡΑΤΩΝΑΠΟΧΕΡΣΙΚΑΛΥΠΤΡΑΣ
ΕΝΘΑΠΥΛΑΙΝΥΚΤΟΣΤΕΚΑΙΗΜΑΤΟΣΕΙΣΙΚΕΛΕΥΘΩΝ
ΚΑΙΣΦΑΣΥΠΕΡΘΥΡΟΝΑΜΦΙΣΕΧΕΙΚΑΙΛΑΙΝΟΣΟΥΔΟΣ
ΑΥΤΑΙΔΑΙΘΕΡΙΑΙΠΛΗΝΤΑΙΜΕΓΑΛΟΙΣΙΘΥΡΕΤΡΟΙΣ
ΤΩΝΔΕΔΙΚΗΠΟΛΥΠΟΙΝΟΣΕΧΕΙΚΛΗΙΔΑΣΑΜΟΙΒΟΥΣ
15 ΤΗΝΔΗΠΑΡΦΑΜΕΝΑΙΚΟΥΡΑΙΜΑΛΑΚΟΙΣΙΛΟΓΟΙΣΙΝ
ΠΕΙΣΑΝΕΠΙΦΡΑΔΕΩΣΩΣΣΦΙΝΒΑΛΑΝΩΤΟΝΟΧΗΑ
ΑΠΤΕΡΕΩΣΩΣΕΙΕΠΥΛΕΩΝΑΠΟΤΑΙΔΕΘΥΡΕΤΡΩΝ
ΧΑΣΜΑΧΑΝΕΣΠΟΙΗΣΑΝΑΝΑΠΤΑΜΕΝΑΙΠΟΛΥΧΑΛΚΟΥΣ
ΑΞΟΝΑΣΕΝΣΥΡΙΓΞΙΝΑΜΟΙΒΑΔΟΝΕΙΛΙΞΑΣΑΙ
20 ΓΟΜΦΟΙΣΚΑΙΠΕΡΟΝΗΙΣΙΝΑΡΗΡΟΤΕΤΗΙΡΑΔΙΑΥΤΩΝ
ΙΘΥΣΕΧΟΝΚΟΥΡΑΙΚΑΤΑΜΑΞΙΤΟΝΑΡΜΑΚΑΙΙΠΠΟΥΣ
ΚΑΙΜΕΘΕΑΠΡΟΦΡΩΝΥΠΕΔΕΞΑΤΟΧΕΙΡΑΔΕΧΕΙΡΙ
ΔΕΞΙΤΕΡΗΝΕΛΕΝΩΔΕΔΕΠΟΣΦΑΤΟΚΑΙΜΕΠΡΟΣΗΥΔΑ
ΩΚΟΥΡΑΘΑΝΑΤΟΙΣΙΣΥΝΑΟΡΟΣΗΝΙΟΧΟΙΣΙΝ
25 ΙΠΠΟΙΣΤΑΙΣΕΦΕΡΟΥΣΙΝΙΚΑΝΩΝΗΜΕΤΕΡΟΝΔΩ
ΧΑΙΡΕΠΕΙΟΥΤΙΣΕΜΟΙΡΑΚΑΚΗΠΡΟΥΠΕΜΠΕΝΕΕΣΘΑΙ
ΤΗΝΔΟΔΟΝΗΓΑΡΑΠΑΝΘΡΩΠΩΝΕΚΤΟΣΠΑΤΟΥΕΣΤΙΝ
ΑΛΛΑΘΕΜΙΣΤΕΔΙΚΗΤΕΧΡΕΩΔΕΣΕΠΑΝΤΑΠΥΘΕΣΘΑΙ

ΗΜΕΝΑΛΗΘΕΙΗΣΕΥΚΥΚΛΕΟΣΑΤΡΕΜΕΣΗΤΟΡ
30 ΗΔΕΒΡΟΤΩΝΔΟΞΑΣΤΑΙΣΟΥΚΕΝΙΠΙΣΤΙΣΑΛΗΘΗΣ
ΑΛΛΕΜΠΗΣΚΑΙΤΑΥΤΑΜΑΘΗΣΕΑΙΩΣΤΑΔΟΚΟΥΝΤΑ
ΧΡΗΝΔΟΚΙΜΩΣΕΙΝΑΙΔΙΑΠΑΝΤΟΣΠΑΝΤΑΠΕΡΩΝΤΑ
B 2 ΕΙΔΑΓΕΓΩΝΕΡΕΩΚΟΜΙΣΑΙΔΕΣΥΜΥΘΟΝΑΚΟΥΣΑΣ
ΑΙΠΕΡΟΔΟΙΜΟΥΝΑΙΔΙΖΗΣΙΟΣΕΙΣΙΝΟΗΣΑΙ
ΗΜΕΝΟΠΩΣΕΣΤΙΝΤΕΚΑΙΩΣΟΥΚΕΣΤΙΜΗΕΙΝΑΙ
ΠΕΙΘΟΥΣΕΣΤΙΚΕΛΕΥΘΟΣΑΛΗΘΕΙΗΓΑΡΟΠΗΔΕΙ
5 ΗΔΩΣΟΥΚΕΣΤΙΝΤΕΚΑΙΩΣΧΡΕΩΝΕΣΤΙΜΗΕΙΝΑΙ
ΤΗΝΔΗΤΟΙΦΡΑΖΩΠΑΝΑΠΕΥΘΕΑΕΜΜΕΝΑΤΑΡΠΟΝ
ΟΥΤΕΓΑΡΑΝΓΝΟΙΗΣΤΟΓΕΜΗΕΟΝΟΥΓΑΡΑΝΥΣΤΟΝ
ΟΥΤΕΦΡΑΣΑΙΣ
B 6 ΧΡΗΤΟΛΕΓΕΙΝΤΟΝΟΕΙΝΤΕΟΝΕΜΜΕΝΑΙΕΣΤΙΓΑΡΕΙΝΑΙ
ΜΗΔΕΝΔΟΥΚΕΣΤΙΝΤΑΣΕΓΩΦΡΑΖΕΣΘΑΙΑΝΩΓΑ
ΠΡΩΤΗΣΓΑΡΣΑΦΟΔΟΥΤΑΥΤΗΣΔΙΖΗΣΙΟΣ
ΑΥΤΑΡΕΠΕΙΤΑΠΟΤΗΣΗΝΔΗΒΡΟΤΟΙΕΙΔΟΤΕΣΟΥΔΕΝ
5 ΠΛΑΤΤΟΝΤΑΙΔΙΚΡΑΝΟΙΑΜΗΧΑΝΙΗΓΑΡΕΝΑΥΤΩΝ
ΣΤΗΘΕΣΙΝΙΘΥΝΕΙΠΛΑΚΤΟΝΝΟΟΝΟΙΔΕΦΟΡΟΥΝΤΑΙ
ΚΩΦΟΙΟΜΩΣΤΥΦΛΟΙΤΕΤΕΘΗΠΟΤΕΣΑΚΡΙΤΑΦΥΛΑ
ΟΙΣΤΟΠΕΛΕΙΝΤΕΚΑΙΟΥΚΕΙΝΑΙΤΑΥΤΟΝΝΕΝΟΜΙΣΤΑΙ
ΚΟΥΤΑΥΤΟΝΠΑΝΤΩΝΔΕΠΑΛΙΝΤΡΟΠΟΣΕΣΤΙΚΕΛΕΥΘΟΣ
B 7 ΟΥΓΑΡΜΗΠΟΤΕΤΟΥΤΟΔΑΜΗΙΕΙΝΑΙΜΗΕΟΝΤΑ
ΑΛΛΑΣΥΤΗΣΔΑΦΟΔΟΥΔΙΖΗΣΙΟΣΕΙΡΓΕΝΟΗΜΑ
ΜΗΔΕΣΕΘΟΣΠΟΛΥΠΕΙΡΟΝΟΔΟΝΚΑΤΑΤΗΝΔΕΒΙΑΣΘΩ
ΝΩΜΑΝΑΣΚΟΠΟΝΟΜΜΑΚΑΙΗΧΗΕΣΣΑΝΑΚΟΥΗΝ
5 ΚΑΙΓΛΩΣΣΑΝΚΡΙΝΑΙΔΕΛΟΓΩΠΟΛΥΔΗΡΙΝΕΛΕΓΧΟΝ
ΕΞΕΜΕΘΕΝΡΗΘΕΝΤΑ
B 8 ΜΟΝΟΣΔΕΤΙΜΥΘΟΣΟΔΟΙΟ
ΛΕΙΠΕΤΑΙΩΣΕΣΤΙΝΤΑΥΤΗΙΔΕΠΙΣΗΜΑΤΕΑΣΙ
ΠΟΛΛΑΜΑΛΩΣΑΓΕΝΗΤΟΝΕΟΝΚΑΙΑΝΩΛΕΘΡΟΝΕΣΤΙΝ
ΟΥΛΟΝΜΟΥΝΟΓΕΝΕΣΤΕΚΑΙΑΤΡΕΜΕΣΗΔΑΤΕΛΕΣΤΟΝ
5 ΟΥΔΕΠΟΤΗΝΟΥΔΕΣΤΑΙΕΠΕΙΝΥΝΕΣΤΙΝΟΜΟΥΠΑΝ

ΕΝΣΥΝΕΧΕΣΤΙΝΑΓΑΡΓΕΝΝΑΝΔΙΖΗΣΕΑΙΑΥΤΟΥ
ΠΗΠΟΘΕΝΑΥΞΗΘΕΝΟΥΤΕΚΜΗΕΟΝΤΟΣΕΑΣΣΩ
ΦΑΣΘΑΙΣΟΥΔΕΝΟΕΙΝΟΥΓΑΡΦΑΤΟΝΟΥΔΕΝΟΗΤΟΝ
ΕΣΤΙΝΟΠΩΣΟΥΚΕΣΤΙΤΙΔΑΝΜΙΝΚΑΙΧΡΕΟΣΩΡΣΕΝ
10 ΥΣΤΕΡΟΝΗΠΡΟΣΘΕΝΤΟΥΜΗΔΕΝΟΣΑΡΞΑΜΕΝΟΝΦΥΝ
ΟΥΤΩΣΗΠΑΜΠΑΝΠΕΛΕΝΑΙΧΡΕΩΝΕΣΤΙΝΗΟΥΧΙ
ΟΥΔΕΠΟΤΕΚΜΗΕΟΝΤΟΣΕΦΗΣΕΙΠΙΣΤΙΟΣΙΣΧΥΣ
ΓΙΓΝΕΣΘΑΙΤΙΠΑΡΑΥΤΟΤΟΥΕΙΝΕΚΕΝΟΥΤΕΓΕΝΕΣΘΑΙ
ΟΥΤΟΛΛΥΣΘΑΙΑΝΗΚΕΔΙΚΗΧΑΛΑΣΑΣΑΠΕΔΗΣΙΝ
15 ΑΛΛΕΧΕΙΗΔΕΚΡΙΣΙΣΠΕΡΙΤΟΥΤΩΝΕΝΤΩΙΔΕΣΤΙΝ
ΕΣΤΙΝΗΟΥΚΕΣΤΙΝΚΕΚΡΙΤΑΙΔΟΥΝΩΣΠΕΡΑΝΑΓΚΗ
ΤΗΝΜΕΝΕΑΝΑΝΟΗΤΟΝΑΝΩΝΥΜΟΝΟΥΓΑΡΑΛΗΘΗΣ
ΕΣΤΙΝΟΔΟΣΤΗΝΔΩΣΤΕΠΕΛΕΙΝΚΑΙΕΤΗΤΥΜΟΝΕΙΝΑΙ
ΠΩΣΔΑΝΕΠΕΙΤΑΠΕΛΟΙΤΟΕΟΝΠΩΣΔΑΝΚΕΓΕΝΟΙΤΟ
20 ΕΙΓΑΡΕΓΕΝΤΟΥΚΕΣΤΟΥΔΕΙΠΟΤΕΜΕΛΛΕΙΕΣΕΣΘΑΙ
ΤΩΣΓΕΝΕΣΙΣΜΕΝΑΠΕΣΒΕΣΤΑΙΚΑΙΑΠΥΣΤΟΣΟΛΕΘΡΟΣ
ΟΥΔΕΔΙΑΙΡΕΤΟΝΕΣΤΙΝΕΠΕΙΠΑΝΕΣΤΙΝΟΜΟΙΟΝ
ΟΥΔΕΤΙΤΗΙΜΑΛΛΟΝΤΟΚΕΝΕΙΡΓΟΙΜΙΝΣΥΝΕΧΕΣΘΑΙ
ΟΥΔΕΤΙΧΕΙΡΟΤΕΡΟΝΠΑΝΔΕΜΠΛΕΟΝΕΣΤΙΝΕΟΝΤΟΣ
25 ΤΩΙΞΥΝΕΧΕΣΠΑΝΕΣΤΙΝΕΟΝΓΑΡΕΟΝΤΙΠΕΛΑΖΕΙ
ΑΥΤΑΡΑΚΙΝΗΤΟΝΜΕΓΑΛΩΝΕΝΠΕΙΡΑΣΙΔΕΣΜΩΝ
ΕΣΤΙΝΑΝΑΡΧΟΝΑΠΑΥΣΤΟΝΕΠΕΙΓΕΝΕΣΙΣΚΑΙΟΛΕΘΡΟΣ
ΤΗΛΕΜΑΛΕΠΛΑΧΘΗΣΑΝΑΠΩΣΕΔΕΠΙΣΤΙΣΑΛΗΘΗΣ
ΤΑΥΤΟΝΤΕΝΤΑΥΤΩΙΤΕΜΕΝΟΝΚΑΘΕΑΥΤΟΤΕΚΕΙΤΑΙ
30 ΧΟΥΤΩΣΕΜΠΕΔΟΝΑΥΘΙΜΕΝΕΙΚΡΑΤΕΡΗΓΑΡΑΝΑΓΚΗ
ΠΕΙΡΑΤΟΣΕΝΔΕΣΜΟΙΣΙΝΕΧΕΙΤΟΜΙΝΑΜΦΙΣΕΕΡΓΕΙ
ΟΥΝΕΚΕΝΟΥΚΑΤΕΛΕΥΤΗΤΟΝΤΟΕΟΝΘΕΜΙΣΕΙΝΑΙ
ΕΣΤΙΓΑΡΟΥΚΕΠΙΔΕΥΕΣΜΗΕΟΝΔΑΝΠΑΝΤΟΣΕΔΕΙΤΟ
ΤΑΥΤΟΝΔΕΣΤΙΝΟΕΙΝΤΕΚΑΙΟΥΝΕΚΕΝΕΣΤΙΝΟΗΜΑ
35 ΟΥΓΑΡΑΝΕΥΤΟΥΕΟΝΤΟΣΕΝΩΙΠΕΦΑΤΙΣΜΕΝΟΝΕΣΤΙΝ
ΕΥΡΗΣΕΙΣΤΟΝΟΕΙΝΟΥΔΕΝΓΑΡΕΣΤΙΝΗΕΣΤΑΙ
ΑΛΛΟΠΑΡΕΞΤΟΥΕΟΝΤΟΣΕΠΕΙΤΟΓΕΜΟΙΡΕΠΕΔΗΣΕΝ

ΟΥΛΟΝΑΚΙΝΗΤΟΝΤΕΜΕΝΑΙΤΩΙΠΑΝΤΟΝΟΜΕΣΤΑΙ
ΟΣΣΑΒΡΟΤΟΙΚΑΤΕΘΕΝΤΟΠΕΠΟΙΘΟΤΕΣΕΙΝΑΙΑΛΗΘΗ
40 ΓΙΓΝΕΣΘΑΙΤΕΚΑΙΟΛΛΥΣΘΑΙΕΙΝΑΙΤΕΚΑΙΟΥΧΙ
ΚΑΙΤΟΠΟΝΑΛΛΑΣΣΕΙΝΔΙΑΤΕΧΡΟΑΦΑΝΟΝΑΜΕΙΒΕΙΝ
ΑΥΤΑΡΕΠΕΙΠΕΙΡΑΣΠΥΜΑΤΟΝΤΕΤΕΛΕΣΜΕΝΟΝΕΣΤΙ
ΠΑΝΤΟΘΕΝΕΥΚΥΚΛΟΥΣΦΑΙΡΗΣΕΝΑΛΙΓΚΙΟΝΟΓΚΩΙ
ΜΕΣΣΟΘΕΝΙΣΟΠΑΛΕΣΠΑΝΤΗΙΤΟΓΑΡΟΥΤΕΤΙΜΕΙΖΟΝ
45 ΟΥΤΕΤΙΒΑΙΟΤΕΡΟΝΠΕΛΕΝΑΙΧΡΕΟΝΕΣΤΙΤΗΙΗΤΗΙ
ΟΥΤΕΓΑΡΟΥΤΕΟΝΕΣΤΙΤΟΚΕΝΠΑΥΟΙΜΙΝΙΚΝΕΙΣΘΑΙ
ΕΙΣΟΜΟΝΟΥΤΕΟΝΕΣΤΙΝΟΠΩΣΕΙΗΚΕΝΕΟΝΤΟΣ
ΤΗΙΜΑΛΛΟΝΤΗΙΔΗΣΣΟΝΕΠΕΙΠΑΝΕΣΤΙΝΑΣΥΛΟΝ
ΟΙΓΑΡΠΑΝΤΟΘΕΝΙΣΟΝΟΜΩΣΕΝΠΕΙΡΑΣΙΚΥΡΕΙ
50 ΕΝΤΩΙΣΟΙΠΑΥΩΠΙΣΤΟΝΛΟΓΟΝΗΔΕΝΟΗΜΑ
ΑΜΦΙΣΑΛΗΘΕΙΗΣΔΟΞΑΣΔΑΠΟΤΟΥΔΕΒΡΟΤΕΙΑΣ
ΜΑΝΘΑΝΕΚΟΣΜΟΝΕΜΩΝΕΠΕΩΝΑΠΑΤΗΛΟΝΑΚΟΥΩΝ
ΜΟΡΦΑΣΓΑΡΚΑΤΕΘΕΝΤΟΔΥΟΓΝΩΜΑΣΟΝΟΜΑΖΕΙΝ
ΤΩΝΜΙΑΝΟΥΧΡΕΩΝΕΣΤΙΝΕΝΩΙΠΕΠΛΑΝΗΜΕΝΟΙΕΙΣΙΝ
55 ΑΝΤΙΑΔΕΚΡΙΝΑΝΤΟΔΕΜΑΣΚΑΙΣΗΜΑΤΕΘΕΝΤΟ
ΧΩΡΙΣΑΠΑΛΛΗΛΩΝΤΗΙΜΕΝΦΛΟΓΟΣΑΙΘΕΡΙΟΝΠΥΡ
ΗΠΙΟΝΟΝΜΕΓΕΛΑΦΡΟΝΕΩΥΤΩΙΠΑΝΤΟΣΕΤΩΥΤΟΝ
ΤΩΙΔΕΤΕΡΩΙΜΗΤΩΥΤΟΝΑΤΑΡΚΑΚΕΙΝΟΚΑΤΑΥΤΟ
ΤΑΝΤΙΑΝΥΚΤΑΔΑΗΠΥΚΙΝΟΝΔΕΜΑΣΕΜΒΡΙΘΕΣΤΕ
60 ΤΟΝΣΟΙΕΓΩΔΙΑΚΟΣΜΟΝΕΟΙΚΟΤΑΠΑΝΤΑΦΑΤΙΖΩ
ΩΣΟΥΜΗΠΟΤΕΤΙΣΣΕΒΡΟΤΩΝΓΝΩΜΗΠΑΡΕΛΑΣΣΗΙ
B 3 ΤΟΓΑΡΑΥΤΟΝΟΕΙΝΕΣΤΙΝΤΕΚΑΙΕΙΝΑΙ
B 4 ΛΕΥΣΣΕΔΟΜΩΣΑΠΕΟΝΤΑΝΟΩΠΑΡΕΟΝΤΑΒΕΒΑΙΩΣ
ΟΥΓΑΡΑΠΟΤΜΗΞΕΙΤΟΕΟΝΤΟΥΕΟΝΤΟΣΕΧΕΣΘΑΙ
ΟΥΤΕΣΚΙΔΝΑΜΕΝΟΝΠΑΝΤΗΙΠΑΝΤΩΣΚΑΤΑΚΟΣΜΟΝ
ΟΥΤΕΣΥΝΙΣΤΑΜΕΝΟΝ
B 10 ΕΙΣΗΙΔΑΙΘΕΡΙΑΝΤΕΦΥΣΙΝΤΑΤΕΝΑΙΘΕΡΙΠΑΝΤΑ
ΣΗΜΑΤΑΚΑΙΚΑΘΑΡΑΣΕΥΑΓΕΟΣΗΕΛΙΟΙΟ
ΛΑΜΠΑΔΟΣΕΡΓΑΙΔΗΛΑΚΑΙΟΠΠΟΘΕΝΕΞΕΓΕΝΟΝΤΟ

- 5 ΕΡΓΑΤΕΚΥΚΛΩΠΟΣΠΕΥΣΗΙΠΕΡΙΦΟΙΤΑΣΕΛΗΝΗΣ
ΚΑΙΦΥΣΙΝΕΙΔΗΣΕΙΣΔΕΚΑΙΟΥΡΑΝΟΝΑΜΦΙΣΕΧΟΝΤΑ
ΕΝΘΕΝΕΦΥΤΕΚΑΙΩΣΜΙΝΑΓΟΥΣΕΠΕΔΗΣΕΝΑΝΑΓΚΗ
ΠΕΙΡΑΤΕΧΕΙΝΑΣΤΡΩΝ
- B 11 ΠΩΣΓΑΙΑΚΑΙΗΛΙΟΣΗΔΕΣΕΛΗΝΗ
ΑΙΘΗΡΤΕΞΥΝΟΣΓΑΛΑΤΟΥΡΑΝΙΟΝΚΑΙΟΛΥΜΠΟΣ
ΕΣΧΑΤΟΣΗΔΑΣΤΡΩΝΘΕΡΜΟΝΜΕΝΟΣΩΡΜΗΘΗΣΑΝ
ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ
- B 14 ΝΥΚΤΙΦΑΕΣΠΕΡΙΓΑΙΑΝΑΛΩΜΕΝΟΝΑΛΛΟΤΡΙΟΝΦΩΣ
- B 15 ΑΙΕΙΠΑΠΤΑΙΝΟΥΣΑΠΡΟΣΑΥΓΑΣΗΕΛΙΟΙΟ
- B 12 ΑΙΓΑΡΣΤΕΙΝΟΤΕΡΑΙΠΛΗΝΤΟΠΥΡΟΣΑΚΡΗΤΟΙΟ
ΑΙΔΕΠΙΤΑΙΣΝΥΚΤΟΣΜΕΤΑΔΕΦΛΟΓΟΣΙΕΤΑΙΑΙΣΑ
ΕΝΔΕΜΕΣΩΤΟΥΤΩΝΔΑΙΜΩΝΗΠΑΝΤΑΚΥΒΕΡΝΑΙ
ΠΑΝΤΑΓΑΡΣΤΥΓΕΡΟΙΟΤΟΚΟΥΚΑΙΜΙΞΙΟΣΑΡΧΕΙ
ΠΕΜΠΟΥΟΣΑΡΣΕΝΙΘΗΛΥΜΙΓΗΝΤΟΤΕΝΑΝΤΙΟΝΑΥΤΙΣ
ΑΡΣΕΝΘΗΛΥΤΕΡΩΙ
- B 18 ΔΕΞΙΤΕΡΟΙΣΙΝΜΕΝΚΟΥΡΟΥΣΛΑΙΟΙΣΙΔΕΚΟΥΡΑΣ
- B 13 ΠΡΩΤΙΣΤΟΝΜΕΝΕΡΩΤΑΘΕΩΝΜΗΤΙΣΑΤΟΠΑΝΤΩΝ
- B 19 ΟΥΤΩΤΟΙΚΑΤΑΔΟΞΑΝΕΦΥΤΑΔΕΚΑΙΝΥΝΕΑΣΙ
ΚΑΙΜΕΤΕΠΕΙΤΑΠΟΤΟΥΔΕΤΕΛΕΥΤΗΣΟΥΣΙΤΡΑΦΕΝΤΑ
ΤΟΙΣΔΟΝΟΜΑΝΘΡΩΠΟΙΚΑΤΕΘΕΝΤΕΠΙΣΗΜΟΝΕΚΑΣΤΩΙ
- B 9 ΑΥΤΑΡΕΠΕΙΔΗΠΑΝΤΑΦΑΟΣΚΑΙΝΥΞΟΝΟΜΑΣΤΑΙ
ΚΑΙΤΑΚΑΤΑΣΦΕΤΕΡΑΣΔΥΝΑΜΕΙΣΕΠΙΤΟΙΣΙΤΕΚΑΙΤΟΙΣ
ΠΑΝΠΛΕΟΝΕΣΤΙΝΟΜΟΥΦΑΕΟΣΚΑΙΝΥΚΤΟΣΑΦΑΝΤΟΥ
ΙΣΩΝΑΜΦΟΤΕΡΩΝΕΠΕΙΟΥΔΕΤΕΡΩΜΕΤΑΜΗΔΕΝ
- B 16 ΩΣΓΑΡΕΚΑΣΤΟΤΕΧΕΙΚΡΑΣΙΝΜΕΛΕΩΝΠΟΛΥΠΛΑΓΚΤΩΝ
ΤΩΣΝΟΟΣΑΝΘΡΩΠΟΙΣΙΠΑΡΕΣΤΗΚΕΝΤΟΓΑΡΑΥΤΟ
ΕΣΤΙΝΟΠΕΡΦΡΟΝΕΕΙΜΕΛΕΩΝΦΥΣΙΣΑΝΘΡΩΠΟΙΣΙΝ
ΚΑΙΠΑΣΙΝΚΑΙΠΑΝΤΙΤΟΓΑΡΠΛΕΟΝΕΣΤΙΝΟΗΜΑ
- B 5 ΞΥΝΟΝΔΕΜΟΙΕΣΤΙΝ
ΟΠΠΟΘΕΝΑΡΞΩΜΑΙΤΟΘΙΓΑΡΠΑΛΙΝΙΞΟΜΑΙΑΥΘΥΣ

Parmenides

Um des Entstandenen willen

- B 1 Die Pferde, die mich wegtragen, soweit hin je das Zutrauen reiche,
Geleit gaben sie, da sie mich in den Weg hineingebracht hatten, den
sagenreichen, auf dem Zubringenden
der Zuteilenden. Dieser überall hinunter bringt, dorthin, den gesehen
habenden Mann,
auf dem getragen. Auf diesem nämlich trugen mich vielverständige
Pferde,
5 den Wagen fortreißend, Mädchen führten auf dem Weg an.
Die Achse, die in den Naben (durch) der Röhren Schreien
erglüht seiende, wurde nämlich getrieben von zwei herumwirbelnden
Rädern, von beiden Seiten, sobald je zum Aufgang [sich] hinschickten
die Sonnenmädchen, die verlassen hatten das Haus der Nacht,
10 in das Licht, da sie zerrissen hatten mit den Händen der Häupter
Schleier.
Dort sind die Pylone der Nacht und des Tages Bahnen.
Sowohl ein Türsturz hält sie auf beiden Seiten wie auch eine steinerne
Schwelle.
Selbst aber ätherisch, waren sie ausgefüllt mit riesigen Türen.
Zu diesen aber hält die schwerstrafende Dikē die wechselseitigen
Absperrungen.
15 Diese also beredeten die Mädchen mit besänftigenden Logoi,
überredeten sie verständig, dass sie ihnen doch den zapfenbestückten
Riegel
ohne Flatterei wegstoße von den Pylonen, welche sodann der Türflügel
gähnenden Schlund schufen, aufgetan, die vollmetallinen
Achsen in den Röhren gegeneinander umdrehend,
20 von Bolzen und Stiften zusammengefügt: hier also selbigen hindurch,
gerade entlang den Befahrbaren, lenkten die Mädchen Wagen und
Pferde.
Doch mich nahm die hervorsinnende Göttin in Empfang, band mit der
Hand die Hand,

die rechte hatte sie gegriffen. So also sprach sie ihr Wort und redete zu mir:

25 „O junger Mann, unsterblichen Wagenlenkerinnen verbundener,
mit Pferden, die dich tragen, erreichst du unser Haus,
erfreue dich, denn keineswegs entsendete dich eine unheilvolle Moira,
wegzugehen

auf diesem Weg, der gar fern der Menschen, außerhalb der Pfade ist,
sondern wie Themis so Dikē. Die Schuldigkeit brauche dich, alles zu
erfragen:

sowohl der wohlgerundeten Unentzogenheit nichtzitternde Innerei
30 wie auch die Vorstellungen der Todgeweihten, denen nicht innewohnt
unentzogene Beglaubigungen.

Aber gleichwohl auch diese wirst du kennenlernen, wie die
Anschauungen

annehmliche sein müssten, durchgängig überallhin durchdringende.

B 2 Wohlan denn! Ich untersuche, aufgenommen habe du hingegen den
Mythos, den du hörtest,

ob die Wege dem einen der Ausforschung sind. Habe wahrgenommen:
Der eine, auf welche Weise Ist, und zwar wie nicht ist: Un-Sein.
Zur Peitho gehört diese Bahn, der Unentzogenheit nämlich folgt[e] sie
[oder: die Unentzogenheit nämlich begleitet sie].

5 Der andere, wie Nicht-Ist, und zwar wie Notwendigkeit ist: Un-Sein.
Dieser allerdings (ist), darlege ich dir, der ganz unbekannte unablässige
Steig.

Weder nämlich hättest du kennenlernen können gerade jenes
Unseiende, das mitnichten nämlich durchführbare,
noch konntest du zeigen ...

B 6 Schuldig ist: das Sammeln und das Gewahren seiende Sein, denn Sein
ist,

in keiner Hinsicht aber Nicht-Ist. *Die* sich zeigen zu lassen, trieb ich
dich,

denn der ersten wurdest du umsichtlich zugeführt, selbiger
Untersuchung,

dann aber mittels jenes, den ja Todgeweihte, nicht eines gesehen
habende,

5 sich einbilden, die zweiköpfigen. Mittellosigkeit nämlich in ihren
 Brüsten ausrichtet ihren umherirrenden Gewahrsinn. Sie dagegen,
 getragen
 wie Taube und Blinde, die anstaunende unentschiedene Gattung,
 welchen nicht nur das Statthaben [oder: Heranbewegen], sondern auch
 Nichtsein als selbes vertraut war
 und nicht als selbes: aller jedoch ist die umgekehrte Bahn.

B 7 Nicht freilich, dass nimmer dieses verheiratet wurde: dem Sein die
 Unseienden [oder: der Unseiende];
 doch du verschließe das Bemerkte dieses Abweges der Untersuchung!
 Und nicht auf diesen dränge dich Gewohnheit, den vielerprobten Weg
 hinab,
 aufzuteilen das sichtlose Auge und das tosende Gehör
 5 und die Zunge. Habe entschieden aber im Logos den großen Streit! Den
 Beweis
 halte fest für das von mir Gesagte!

B 8 Allein EIN Mythos des Weges noch
 übrig bleibt, (des Weges,) wie Ist. Bei diesem aber sind Zeichen,
 viele sogar: Wie ungeboren seiend und untödlich ist,
 gänzlich alleingeboren, und zwar unzitternd [ruhig] und unerfüllt.
 5 Und nicht einst war und nicht wird sein, da jetzt ist, am selben Ort,
 alles,
 eines, zusammenes; welche der Erzeugungen denn wirst du daselbst dir
 zu verschaffen versuchen,
 die wohin/woher wachsend gemachte? Und nicht heraus aus
 Unseienden [oder: Unseiendem] lasse ich
 dich sagen noch gewahren. Denn unaussprechlich, auch nicht
 begreifbar
 ist, auf welche Weise nicht ist, was nämlich wohl sich und die Schuld in
 Bewegung hätte setzen können,
 10 das spätere oder das vor des „Nichts“ erstgewesene
 Hervorgebrachthabende.
 Auf diese Weise *entweder*: ganz werden Notwendigkeit ist *oder*:
 nicht(sein).

Nicht jedoch irgendeinmal aus Unseienden [oder: Unseiendem] wird es
 zusenden des Glaubens Kräfte,
 geboren zu werden als irgendetwas neben sich selbst. Um dessen
 willen, weder geboren zu sein,
 noch vernichtet zu werden, schickte Dikē hinauf, lockernd die
 Fußfesseln,
 15 jedoch hält sie fest. Wohl aber die Streitigkeiten um diese waren dessen
 hier: des Ist.
 Ist oder Nicht-Ist! Entschieden ist denn also, wie sie zwingen wird:
 teils zulassend den ungewahrten, namenlosen, denn nicht unentzogen
 ist der Weg, teils wie Sichregen und Wirklichsein.
 Wie denn wohl würde anschließend das Seiende aufbewegt, wie denn
 wohl könnte es geboren worden sein,
 20 wenn doch Geboren-wurde nicht ist? Nicht einmal wenn endlich *Sich-*
sein-werden ansteht.
Zwar ist so Genesis ausgelöscht und vernehmungsloses Verderben
 ist nicht einmal abgetrennt, da jedes ist gleich
 und nicht irgendein hier stärker, das wohl würde verhindern, sich
 zusammenzuhalten,
 auch nicht irgendein geringeres, dagegen jedes voll ist des Seienden,
 25 darum ist zusammenhaltend ein jedes. Denn Seiendes bringt dem
 Seienden nahe.
Doch bewegungslos in den Enden der großen Fesseln,
 Ist ohne Oberhaupt, unbeendbar, nachdem Genesis und Verderben
 sehr fern gestoßen [oder: erdichtet] wurden, es vertrieb eine
 unentzogene Beglaubigung.
 Und als Selbes und im Selben bleibend und folglich in sich selbst ruht
 es.
 30 In dieser Art standhaft hier wird es verweilen, denn die mächtige
 Anankē
 hält es in Banden des Endes. Das verschließt, sich herum,
 damit nicht unbeendet das Seiende, Themis. Sein
 ist nämlich ein nicht bedürftiges Unseiendes, wäre aber überall hin
 gebraucht.

Dasselbe aber ist sowohl Gewahren wie auch weshalb ist das
Wahrgenommene.

35 Nicht denn ohne des Seienden, in dessen Gesprochensein Ist,
wirst du finden Gewahren, denn nicht eines ist oder wird sein
ein anderes außerhalb des Seienden, nachdem eben das die Moira
festband,
ganz und unbewegt zu sein. Darum wird ALLES Name sein,
sooft die überzeugten Todgeweihten sich auslegten: unentzogenes
Sein;

40 Geborenwerden auch als Vernichtetwerden; Sein auch als nicht;
und den Ort wechseln; auch durch die helle Oberfläche hindurchgehen.
Doch nachdem durchgestoßen die letzte, ist vollbracht:
vom Rundherum der schöngerundeten Sphaira her ähnlich der Masse,
von der Mitte her ebenbürtig überall hin. Denn das – nicht irgendein
Mächtigeres,
45 noch irgendein Geringeres –, ist das Nötigende, sich zu regen dahin
oder hierher.

Denn weder ist ein Nichts seiendes, das wohl unterbrechen könnte sein
Angekommensein

in ein Gemeinsames, noch ist ein Seiendes, wie es wäre als des wohl
(= mutmaßlich wirklichen) Seienden:

mal stärker, mal aber schwächer, dann wieder ganz ist, unverletzt.
Denn ihm von allen Seiten her Gemeinschaftliches/Ähnliches in den
Grenzen begegnet.

50 Inmitten diesem beende ich dir verlässlichen Logos und auch
Wahrgenommenes.

Die Meinungen aber, auf beiden Seiten der Unentzogenheit, weg von
diesem (dem „Inmitten“), die [oder: der] todgeweihten,
vernehme, auf die Ordnung, die betrügerische meiner Erzählungen,
hörend!

Denn der Gestalt bewahrten sie sich zwei Einsichten auf, zu benennen,
deren eine nicht die Notwendigkeit ist. In diesem sind sie in die Irre
getrieben worden.

55 Entgegengesetzte aber sonderten sie, errichteten den Körper und die
Zeichen für sich,

getrennt voneinander: hier zwar der Flamme ätherisches Feuer,
das mild seiende, sehr flüchtig, sich selbst überallhin das Selbe,
der anderen der beiden aber angeblich das Unselbe, aber jener selben
nach

die Entgegengesetzten: die kundelose Nacht, den dichten und schweren
Körper.

60 Diese sage ich dir, die Anordnung, die korrespondierte ganze, auf,
dass doch nicht zu befürchten stehe, einmal habe irgendeine Einsicht
der Todgeweihten dich ereilt.

B 3 *Das* nämlich ist dasselbe(:) Gewahren und auch Sein.

B 4 Schau aber zugleich die Entferntseienden des Gewahrens als fest
Dabeiseiende;

denn nicht wird abschneiden das Seiende des Seienden, sich zu halten,
weder sich verstreugend überallhin, gänzlich gegen die Ordnung,
noch sich vereinigend.

B 10 Du wirst sehen lernen aber die ätherischen und entstandenen, hier und
im Äther, alle

Zeichen und der unbefleckten, schuldlosen Sonnen-
Fackel vernichtende Werke und woher sie entstanden.

Und die Werke des Rundäugigen wirst du erfahren, die Umkreisungen
des Mondes

5 und die Entstehung aber sehen und den ringsum haltenden Himmel.
Von dorthier sowohl entstand wie auch so ihn anführend fesselte
Anankē,

die Enden zu halten der Sterne.

B 11 Wie irgend Erde und Sonne und Mond

und der allen gemeinsame Äther, das himmlische Milch und der Olymp,
der äußerste, und der Sterne heißer Kraft angetrieben wurden,
geboren zu sein.

B 14 nachthelles, um die Erde herumgetrieben werdendes, fremdartiges
Licht,

B 15 immer umherblickend nach den Strahlen der Sonne.

B 12 Denn die engeren füllten sich mit ungemischtem Feuer,
die aber nach diesen mit Nacht. Inmitten hinein aber der Flamme Anteil
wird geschickt.

Aber in der Mitte dieser: die Zuteilende, die alle steuert.

Überall nämlich ist sie die Erste des verhassten Gebärens und der
Mischung,

- 5 sendend zum Männlichen das Weibliche, sie wurden vermischt, und
wiederum das Entgegengesetzte:
das Männliche zum Weiblichen.

B 18 Den rechtsseitigen die Jungen, den linksseitigen die Mädchen.

B 13 Zu allererst nun ersann sie sich den Eros aller Götter.

B 19 So brachte sie diese, gemäß der Meinungen, hervor, welche jetzt auch
sind.

Und später, nach diesem, werden sie enden, die Geronnengewordenen.
Diesen aber stellten die Menschen Namen sich hin, jedem eine Prägung.

B 9 Aber seitdem ist alles, die Licht und Nacht Genannten
und die nach ihren Kräften bei sowohl diesen wie auch jenen,
ganz gefüllt des gleichen Lichts und der verdunkelten Nacht,
der gleichmäßigen beiden, weil keinem von beiden inmitten nicht eines
(ist).

B 16 Wie (sie, [Anankē, Dikē?]) nämlich jedesmal hält die Mischung viel in
die Irre treibender Glieder,
so stand das Gewahren den Menschen bevor, das nämlich Selbe
ist das, welches den Menschen bedeutet der Glieder Entstehung,
sowohl in allen wie auch jedem, denn das ist das mehr
Wahrgenommene.

B 5 Ein allen gemeinsam Angehörendes aber ist mir,
von woher ich anbeginne; denn dort zurück werde ich wieder
angekommen sein.“

Zur Übersetzung benutzte Literatur

(Lexika, Textausgaben und zum Vergleich herangezogene Übersetzungen)

Perseus Digital Library, Gregory R. Crane, Editor-in-Chief, Tufts University.
www.perseus.tufts.edu/hopper/search

Wilhelm Pape, Handwörterbuch der griechischen Sprache, Griechisch-deutsches Handwörterbuch, Band 1: A – K, Band 2: Λ – Ω, bearbeitet von Max Sengebusch, Braunschweig: Vieweg & Sohn ³1914.

Langenscheidt Taschenwörterbuch Altgriechisch, Berlin/München: Langenscheidt ¹⁴2007.

Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1903, 108 – 129.

Franz Josef Weber, Fragmente der Vorsokratiker, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1976.

M. Laura Gemelli Marciano, Parmenides, Fragmente und Zeugnisse, in: Die Vorsokratiker, Band II, Parmenides, Zenon, Empedokles, Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterungen von M. Laura Gemelli Marciano, Düsseldorf: Patmos Verlag, Artemis & Winkler Verlag (Sammlung Tusculum) 2009, 6 – 41.

Martin Heidegger, Das „Lehrgedicht“ des Parmenides aus Elea. 6./5. Jahrhundert, in: Martin Heidegger, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919 – 1944, Band 35, Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 2012, 107 – 195 passim.

Fritz Koplin, Parmenides. Eine Streitschrift gegen den Tautologismus in der Parmenidesrezeption, Kritische Neuübersetzung und tautologiefreie Interpretation des Lehrgedichts (ohne Jahr), passim.
<https://sites.google.com/site/parmenideslehrgedicht/home>

Jaap Mansfeld, Parmenides, Die Fragmente des Lehrgedichts, in: Parmenides, Über das Sein, hg. von Hans von Steuben, Stuttgart: Reclam (UB 7739) 1981, 4 – 19.

Jaap Mansfeld, Parmenides, in: Die Vorsokratiker, Band I, Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von Jaap Mansfeld, Stuttgart: Reclam (UB 7965) 1983, 310 – 333.

Karl Bormann, Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1971.

Wilhelm Capelle, Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte, übersetzt und eingeleitet von W. Capelle, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1968, 163 – 169.

Kurt Riezler, Parmenides, Übersetzung, Einführung und Interpretation von Kurt Riezler. Bearbeitet und mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann ³2001.

Proömium

Was war zuerst: der Tag oder die Nacht? Natürlich die Nacht, *Nyx*, das ein-kassierte Weltverhältnis in totalisierter Unsichtbarkeit (und davor wiederum war nur verschlingende Leere, *Chaos*), aber das kann nur im Wachen, wenn es also bereits getagt hat, aus dieser Perspektive einer entzugsbedingten Nachträglichkeit gesagt werden. Dazwischen jedoch gibt es einen Übergang, eine vermittelnde Mischung aus Tag und Nacht, in der die Gaben des Wachens, Licht und das von einem Leerlauf erlöste Identifikationsvermögen, und die Gaben des Schlafs, der Vorhang vor den Sinnen und das Sich-Entzogensein der Person mit ihrem Körper, paradox zusammenkommen. Zwischen diesen drei Zuständen des Schlafens, Träumens und Wachens ergeben sich weitere Übergänge: vom Tiefschlaf in den Traum und vom Traum in das Wachen. Tunlichst zu vermeiden: die mythischen Außenübergänge vom Tiefschlaf in den Tod und vom Wachen, ja, wohin wohl? Dialektisch in den Rücksturz: in das Sterben, zyklisch abgemildert und allabendlich ritualisiert: in das Einschlafen.¹ So befindet sich der Traum in der Mitte dieser auslaufenden Gedächtniswelle, phänomenal gerichtet auf das Erwachen.

Wenn es sich, wie unterstellt, beim Gedicht des Parmenides um einen fingierten Traumrapport handelt, so muss alles auf der Ebene der Referenz vom Erwachen in den Traum und auf der Ebene des Texts vom ersten Wort respektive vom ersten Bild her verstanden werden können, denn Träume – dieses ein erster (psychoanalytischer) Theorieimport, der als Arbeitshypothese sich selbstverständlich an seinen Früchten wird erkennen lassen müssen – pflegen in einer zeitlichen Abfolge von immanent aufgenötigten „Verschiebungen“ (S. Freud) abzulaufen, was an eigenen Träumen untersucht

¹ Phantasmatisch-gattungsutopisch aber in die medienevolutive Produktion einer eleatischen „Seinsmaschine“.

werden kann: dass sie einer zeitlichen Logik ihrer passageren Selbsterhaltung unterstehen. Die Traumdeutung darf sich deshalb erlauben, den Anfang eines Traums durch die Arbeit am Detail und ohne Bezug auf das Ganze, das vielmehr umgekehrt auf diesen Anfang rückzubeziehen ist, aufzuschließen. Die interpretatorische Konsequenz ist, dass die Gedanken des Gedichts entsprechend ihrer Inszenierung als Traum erst in ihrer zeitlichen Abfolge den philosophischen Gehalt entfalten, dass also der Alētheia-Teil nicht schon die eleatische Philosophie darlegt, sondern dass die Ordnung der Gedanken – als eine Wahrheit der Not und der Abwehr des Erwachens – sich in der nächtlichen Rekreatiionsarbeit traumlogisch selbstdarstellt.

Keinesfalls muss der plausible Hinweis, dass solche Gedichte wie das des Parmenides zum mündlichen (also der Ordnung der Zeit unterworfenen) Vortrag vorgesehen waren,¹ welche Situativität sich dann selbstreferenziell im Vortrag selbst als Vortrag der Göttin abbildete, mit der traumphilosophischen Betonung der Relevanz der Abfolge der Bilder und Gedanken konkurrieren. Ebenso wenig handelt es sich um einander ergänzende Betonungen desselben Sachverhalts der besagten Linearität. Vielmehr wäre die Vortragssituation selbst bereits eine Nachinszenierung des nächtlichen Traums und basierte auf dem Begehren, zu vermögen, was dem Traum versagt ist: sich der Linearität der Zeit, ihrem dauersuizidalen Vergehen phantasmatisch zu entwinden: durch Wiederholung. Und eben das ist das Phantasma der notierten Schrift als ein Behälter von Gedanken, die der Zeit nicht mehr direkt unterworfen sind und sogar, sofern sie beizeiten dupliziert wurden, den Zerfall ihres Behälters, des Gewebes, der Tontafel, der Schriftrolle, des Buchs, der Festplatte und des E-Book-Readers, überdauern *können*. Freilich sind des einen Gedanken niemals *wirklich* die des anderen, selbst, wenn man exakt

¹ Vgl. M. Laura Gemelli Marciano, Parmenides, Fragmente und Zeugnisse, in: Die Vorsokratiker, Band II, Parmenides, Zenon, Empedokles, Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterungen von M. Laura Gemelli Marciano, Düsseldorf: Patmos Verlag, Artemis & Winkler Verlag (Sammlung Tusculum) 2009, 47.

dasselbe denkt und sich darüber verständigt. Stattdessen befördert die Realisierung dieses Phantasmas medial übertragbarer und herstellbarer gedanklicher Identität die Fragmentierung, vorsokratisch, wie auch rezent www-elektronisch: den Untergang der Inzeniertheit im vermeintlichen Verstehen und Einigsein. Denn etwas zu verstehen, heißt, es hinsichtlich seiner Differenz zu nichten und die Differenz ist das gegenseitige In-Szene-Gesetztsein. Wie ein seltenes Glück muss einem also vorkommen, dass das Proömium des Gedichts überhaupt tradiert wurde.

Gesetzt also, Parmenides erzähle uns diesen Traum als einen fingierten und sei sich der Konsequenz der Spaltung der Interpretation auch bewusst, so resultiert zunächst die *Position* einer Isolierbarkeit der Bedeutung des Anfangs vom Rest des Gedichts, das dieser Deutung der zeitlichen Anordnung von Symbolen und Begriffen zu unterwerfen ist. Sodann resultiert die *Negation*, dass für eine schriftliche Fingierung einer Traumerzählung dieses selbstverständlich nicht gilt, dass vielmehr der Anfang aus dem, wohin er führt, rückerschlossen werden muss, weil hier ein Autor wohlüberlegt und nicht ein zeitlich gebundenes Unbewusstes seine Fäden der Fingierung einer zeitlichen Ordnung zieht. Schließlich resultiert die sich einschachtelnde *Synthesis*, dass der fingierende Autor mittels eben der Fingierung des Traums uns wissen lassen will, dass dieses *erstens* wie ein Traum vom Anfang her zu entschlüsseln ist, dass es sich *zweitens* um eine Fingierung handelt, um eine inszenierende Schrift, die von ihrer Pointe her, wo immer sie im Laufe des Texts versteckt sei, ausgelegt werden muss, und dass *drittens* erst die Synthesis („das Selbe“) beider Ansätze („Denken und Sein“) dem Text gerecht wird.

Dieser Vorüberlegung gemäß, kommt der Inszenierung der göttlich verkündeten Wahrheit über das Sein, dem Proömium, das die Frage der Erzeugung des Traums als eine abzuwehrende exponiert, und dem Doxa-Teil, der die genealogisch-selbstreferenzielle Synthesis leistet, die Schlüsselfunktion zu. Dass dabei die Fragen offen bleiben müssen, ob das Proömium überhaupt

vollständig und in der richtigen Anordnung der Verse vorliege (ergo das erste Bild auch das erste Bild sei)¹ und ob die konstruierte Reihenfolge der weiteren Fragmente stimme, verpflichtet solchen Angang auf seine Selbstbescheidung: dass die Exegese nicht das letzte Wort in allen Fragen haben muss, um in den Grundzügen stimmig sein zu können.

Der Ur-Sprung (1.1 – 1.2)

- 1 hippoi tai me pherousin hoson t' epi thymos hikanoi
 Die Pferde, die mich wegtragen, soweit hin je das Zutrauen reiche,

- 2 pempon epei m' es hodon bēsan polyphēmon agousai
 Geleit gaben sie, da sie mich in den Weg hineingebracht hatten, den
 sagenreichen, auf dem Dahinführenden

Das, jedenfalls anscheinend, erste Wort, sogleich auch die Vor-, Dar- und Nachstellung eines Ersten überhaupt, der solchem Nachtrag im Geist vorgespantten Körperlichkeit, ruft das Bild des damals maßgebenden Mediums verdinglichter Bewegung auf: *hippoi* kann nämlich auch als Pferdegespann verstanden werden. Die Reduktion aber auf diese Bedeutung verhindert die Beachtung der angestoßenen Gedankenbewegung, zunächst der Vereindeutigung des sich vor dem geistigen Auge des Zuhörers der Erzählung entfaltenden Bildes auf die Bewegungsfrage hin, sodann aber der immanent vorausgesetzten Klärungsbedürftigkeit und damit der assoziativen Offenheit der Frage, wofür die Pferde denn stehen mögen. Die abwehrende und naheliegende Antwort, die Pferde stünden schlicht für sich, kann hier ebenso

¹ Vgl. Fritz Koplin, *Parmenides. Eine Streitschrift gegen den Tautologismus in der Parmenidesrezeption, Kritische Neuübersetzung und tautologiefreie Interpretation des Lehrgedichts* (o. J.), 93 – 94.
<https://sites.google.com/site/parmenideslehrgedicht/home>

schlicht beiseite gelassen werden. Ihr Sinn, solche Passagen des Gedichts nicht interpretieren zu müssen, also seinen philosophischen Gehalt bloß nicht auf dieses erste Wort respektive Bild beziehen zu müssen, disqualifiziert sich als philosophische Arbeitsverweigerung (wie überhaupt die mit dem Argument, das führe zu Verwirrungen, begründete Verweigerung einer Interpretation der einzelnen Bilder). Es kann immer alles für sich selbst stehen, nur tangiert das nicht die Frage, wie das eine mit dem anderen zusammenhängt, und dieses ist dann auch die Frage, was das denn ist, dass da etwas für sich stehen könne. (Unvermeidlicherweise aber ist eine solche Auslassung eine naturnotwendige Bedingtheit auch des Seins sterblicher Philosophen: letztlich die Auslassung differenter Weiblichkeit, differenten Ursprungs, differenten Todes, differenter Körperlichkeit; demgemäß ist vor allem die Tabuierung des Denkens solcher Auslassung kritikwürdig, weniger vielleicht – Gnade vor Recht – die Auslassung selbst.)

Grob lassen sich traumphilosophisch folgende Segmente der Bedeutung dieses ersten Bildes unterscheiden:

1. Pferde:

Bild des im Sehenden selbst abwesenden, weil draußen, außerhalb der Traumwelt, schlafenden, sich entzogenen, träumend nun aber sich als Objekt (Objekt) symbolisierenden *Körpers*. Wobei der Tierkörper als diese Repräsentation des entzogenen Schlafkörpers diesen von der träumend nicht ganz ungefährlichen Bewegungsenergie befreit. (Um den Preis, wie sich alsbald zeigen wird, der dann für den Traum auch nicht ganz ungefährlichen Memoria der Gefährlichkeit.)

2. Pferde, die *tragen* („φέρω ... mit dem Nebenbegriffe einer Bewegung, durch eine Kraftanstrengung von der Stelle bringen, fortbringen; so bei Homer von Allem, was Ursache einer Bewegung ist ...“¹):

¹ Wilhelm Pape, Handwörterbuch der griechischen Sprache, Griechisch-deutsches Handwörterbuch, bearbeitet von Max Sengebusch, 3. Auflage, 6. Abdruck, Braunschweig: Vieweg & Sohn 1914, Band 2, 1264.

Gespann als Bild des dinglich gesicherten, eben angespannten gleich gefesselten, Abstands zwischen Bild (Objekt) und Blick (Subjekt), als Metapher des (disponierenden und disponierten) Mediums der Bewegung, des *Dings*. Im Gespann wird die Tendenz aller geträumten Bewegung zur Unheilsalternative von Blickzerstörung (auf-mich-zu) oder Bildschwund (von-mir-weg) gebannt. Deshalb auch der Plural der Pferde, der dem Blick die REM-Schlafgemäße seitliche Ablenkung von der Bewegung in den Raum hinein anbietet und so diese Bewegung als Bewegung des abgefangenen Erwachens allererst ermöglicht.

3. Pferde, die *mich* wegtragen:

Momente 1. und 2. als Bild des mitgezogenen, memorial mit eingespannten Subjekts (Sub-jekts), als Metapher des *Geists* in seiner Bedingtheit durch Körper (Pferde) und Ding (Gespann).

4. Pferde, die mich wegtragen:

Momente 1. bis 3. als Bild der *Metaphorik* selbst, der übertragenen und übertragen nicht mehr eindeutigen Bedeutung: Pferde, die, wie hier die schwarzen Zeichen auf weißem Grund, zunächst überhaupt eine Bedeutung tragen, eine Bedeutung, die entziffert werden will, die aber in der Entzifferung ihre Bedeutung im Sinn der Wahrung ihres Entzogeneins verändert.

5. Pferde, die mich wegtragen (und hin-zu...):

als Metapher des entzogenen Ur-Sprungs der vorherigen Momente.

In der auf die Traumdeutung Freuds rekurrierenden Terminologie der von Herbert Silberer selbstexperimentell entdeckten, psychoanalytisch minder anerkannt gebliebenen autosymbolischen Traumdeutung entsprechen:

1. die Schlafkörper-Metapher dem „somatischen Phänomen“: eine automatisch adäquate Symbolisierung des durch die Symbolbildung überdeckten körperlichen Zustands.

2. die Bild-, Ding-, Blick- und Bewegungs-Metapher dem „funktionalen Phänomen“: eine automatisch adäquate Symbolisierung des psychischen Zu-

stands, hier, thesengemäß (also noch unausgewiesen), des Träumens, und zwar, zentriert als funktionales Phänomen der „Rücksicht auf Darstellbarkeit“, als deren Selbstsymbolisierung.

3. die Geist-Metapher ebenfalls dem funktionalen Phänomen, zentriert auf eine Selbstdarstellung von „Verschiebung“ und „Verdichtung“ als Bewegung versus Festsitzen im Gespann.

4. die Metaphorik-Metapher dem funktionalen Phänomen zweiter Stufe: eine automatisch adäquate Symbolisierung ihrer selbst.

5. die Ur-Sprungs-Metapher abermals dem funktionalen Phänomen, diesmal als funktionales Phänomen der Traumzensur, wobei in Radikalisierung dieses Moments das Zensierte das andere des Traums im Symbolisierungssinn hat: Nicht-Traum. In Bezug aber auf das Gedicht als einer Schrift entspräche dieses Jenseits des Traums dem „materialen Phänomen“: als eine automatisch adäquate Symbolisierung seines, des Gedichts, Denkinhalts: Das Problem des Entzugs, für welchen Begriff das Gedicht mehrere Wörter und Formulierungen kennt.

Das Bild des Pferdegespanns begegnet wieder an prominenter Stelle: in Platons *Phaidros*, wo es im Sinn des dritten Moments eingesetzt wird. Das Seelengleichnis des *Phaidros* gehört wiederum zur Ahnenreihe des freud-schen Strukturmodells der Psyche, wie sehr auch die Vorstellungen sich im Detail unterscheiden. Die Zitation der philosophischen und psychoanalytischen Attraktivität dieses Bildes entbindet jedoch nicht von der Pflicht, es am ersten historisch greifbaren Ort seiner philosophischen Verwendung unbezogen aus sich selbst heraus zu interpretieren, zumal der erste Satz selbst bereits eine solche Selbstinterpretation vorgibt, sich aus dem ersten Wort als dessen nachträgliche Bestimmung entwickelt. Mythologische Amplifikationen oder auch die Spur, die sich gegebenenfalls aus der Verbindung zum Heilgott Asklepios ergeben könnte,¹ sind dabei keineswegs zu verwerfen – allein die

¹ „Das Pferd ist so wie Schlange und Hund als chthonisches Tier übelabwendend, heilend. Dies wird in einem epidaurischen Iama [aufgeschriebene Heilung, A.S.]

Einführung solcher externen Referenzen, die hinsichtlich ihrer Plausibilität etwas Substanzielles liefern sollten, steht unter der Bedingung ihrer auch wirklichen Amplifikatorik, die präzise von Zensur- und Überdeckungsmaßnahmen dessen, was dem parmenideischen Text sich entnehmen lässt, unterschieden sind. Methodologisch verpflichtet sich entsprechend die traumphilosophische Exegese der Pferde auf das, was sie – selbstverständlich kritisierbar – als Selbstausslegung des Verses zu erkennen meint.

Zunächst sind da die Pferde. Der Primärvorgang des Erwachens. Der Primärvorgang? Nein, die Pferde sind bereits eine *sekundäre Bearbeitung*. Der Primärvorgang wäre, dass der aus dem Tiefschlaf erwachende Körper in die geträumte Ausbremsung dieses Vorgangs hinein sich zur Repräsentation bringt; der Primärvorgang wäre der Ursprung selbst, nicht dessen Nachstellung im Bild. Das Bild der Pferde verweist aber auf den vorausgegangenen Primärvorgang, dieses jedoch unvermittelt, am Bewusstsein des Träumers vorbei. Deswegen, wegen des subjektiv Unvermittelten der Pferde, wird zuerst ihre Bestimmung angefügt, wenn man will: ihre Idee, allerdings nicht die Idee der Pferdheit, sondern die Idee ganz bestimmter Pferde (die, welche ...), ihre Identifikation. Dieses ist der erste Schritt einer Selbstinterpretation des Satzes. Das unvermittelte Bild potenter Tierkörper, ein Miniaturtrauma, zieht das Phantasma des potenteren menschlichen Geists nach sich – oder vielmehr einen völlig unterworfenen und nur registrierenden, interpretierenden, phantasmatische Überdeckungen der faktischen Traumatik des Bildes ersinnenden Geist, zugleich himmelsstürmerisch und bloß beiwohnend. Wobei noch auszumachen ist, ob der (hier mit *Zutrauen* noch erklärungsbedürftig übersetzte) *thymos* der des Erzählers oder der der Pferde selbst oder aber der einer dritten, noch unbenannten Instanz der Synthesis

deutlich, wo ein Gelähmter geheilt wird, indem Asklepios ihn im Traum dreimal auf dem *Pferdegespann* umkreist, und dann mit den Pferden auf seinen gelähmten Gliedern herumtrampelt.“ (Carl A. Meier, *Der Traum als Medizin. Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich: Daimon Verlag 1985, 38.) – Nicht auszuschließen demnach, dass das Bild der Wagenfahrt Parmenides als einen sich auf Apollon und Asklepios berufenden Inkubationspraktiker ausweisen sollte?

beider ist: der Instanz der – dem träumenden Geist entzogenen, in ihm von ihm abgetrennten, ihn und seine bereits im Traum selbst stattfindende Auslegung der ihm erscheinenden Bilder aber bestimmenden und einbeziehenden – Traumproduktion. Formuliert ist die Einfügung dieser memorialen, sekundären Bearbeitung der Pferde, ihre Identifikation, im iterativen Optativ. Damit ist die memoriale Iteration gegen das berichtete Vergangene der konkreten Fahrt gesetzt. Die Iteration ist freilich nicht die der Identifikation, Pferde, die mich tragen (Buchstaben, die dieses oder jenes Wort ergeben), sondern die des daraus abgeleiteten Versicherungsgefühls und seiner Funktion einer sich selbst erfüllenden Funktionsprognose, dass alles so ist, wie es sein soll. Tatsächlich legt der iterative Optativ nahe, nicht diese Fahrt, aber die Kategorie, in die sie hier zunächst einsortiert wird, als die Kategorie *ungeplanter nächtlicher Ausflug* anzusehen, eine Art widerfahrener Lustfahrt, ein erster Hinweis auf das Phänomen Traum. (Da die iterative Lesart durchaus bestritten werden kann, sei angemerkt, dass der Iterativ traumphilosophisch sehr gut passt, aber nicht notwendig ist. Weshalb solche Streitfragen hier auch nicht entschieden werden müssen.)

Wozu nun diese merkwürdige Verdoppelung der Identifikation der Pferde? Wozu muss vor der Tätigkeit der Pferde (*pempon*, sendeten, schickten, geleiteten, zogen) erst einmal bestimmt werden, welche Pferde es denn sind? Die einfache Feststellung des Geschehens nähme das Gedächtnis aus dem Fokus seiner selbst, indem es sogleich unvermittelt das Ziel vor Augen führte: Pferde sendeten oder zogen mich zur Göttin. So wäre die Erinnerung an andere, traumatisierende Möglichkeiten von Pferdheit – Pferde, die wiehern, nach mir ausschlagen, die durchgehen und, wie im Phaeton-Mythos, den Weltenbrand entzünden, (unsichtbare?, wie dann ‚gesehene‘?) Hadesstuten, die mich in die Unsichtbarkeit entführen, oder Pferde, die, wie etwa die Mythen von Diomedes und Glaukos berichten, Menschen zerreißen und fressen – unter dem Aspekt des sachlichen Berichts weder von Belang, noch etwas, das mit dem Stempel einer rein subjektiven Hippophobie versehen und weggedrängt wer-

den müsste. Pferde zogen mich im Wagen: Damit wäre alles gesagt. Sie hätten wohl anders gekonnt, haben es jedoch nicht getan. Heidegger charakterisierte einmal solche scheinbare Notlosigkeit als „Schlafen der Grundverhältnisse des Daseins zum Seienden in der Alltäglichkeit.“¹ Genau das ist hier allein schon durch den iterativen Optativ (wenn es sich um einen solchen handelt) insofern dezidiert behauptet, ebenso dezidiert ausgeschlossen, weil die Versicherung der Alltäglichkeit die gegenteilige Unsicherheit solcher Vorgänge negativ memoriert.

Allerdings ist das Schlafen der Grundverhältnisse, die Alltäglichkeit, niemals ein unvermitteltes Schlafen, nicht der Normalzustand, den es nicht gibt. Alltäglichkeit erlöst lediglich von der Not, das allzeit bedrohte Schlafen der Grundverhältnisse stets aufs Neue eigens herstellen zu müssen, um den Preis ihrer mühsamen Einübung. Phasen, in denen die Alltäglichkeit erst noch zu lernen ist, sind Phasen von Stress. Auf Dauer stellen lassen sich solche Phasen nicht, doch ist keineswegs garantiert, dass Alltäglichkeit sich automatisch durch Erschöpfung, die im Extrem auch tödlich enden kann, herstellt.

Wobei die Banalität dieser Bemerkung nichts daran ändert, dass die zunehmende gesellschaftliche Rationalisierung dieser Herstellung des Schlafens der Grundverhältnisse mit einer totalisierenden Herstellung genau solchen Dauerstressses rückkoppelt; denn die Herstellung der Alltäglichkeit, die Anpassung an das Bestehende, ist Aufgabe des einzelnen Subjekts, das aber durch den gesellschaftlichen und vor allem dinglich-technischen Support, ohne den das Schlafen der Grundverhältnisse auch nicht hergestellt werden kann, just in dieser Hinsicht enteignet wird, vor den Herausforderungen der Rationalisierung steht, was die Anpassungsaufgabe vergrößert, was wiederum und zumal die dinglich-technische Enteignung befördert und so weiter

¹ Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1983, 398.

und so fort, hin zur katastrophalen Realisierungsanmaßung dieses parmenideisch vorgedachten Hinweggetragenwerdens.

Freilich ist die Frage der Herstellung der Alltäglichkeit stets nur eine Frage des Grads, wie sich auch versteht, dass die Alltäglichkeit selbst auch kein letztes, zu erreichendes Ziel sein kann, ihrer partiellen Differierung, des Spiels mit dem Feuer, bedürftig ist. Keineswegs wird Mensch der Anstrengung der Alltäglichkeits- als Unbewusstheitsherstellung im Sinn korporaler wie psychischer Gedächtnis- und Phantasmenbildung in Gänze ledig. Und gerade der Traumschlaf spielt hierbei seine Rolle der Nacharbeitung solcher Anstrengung, die Probe aufs Exempel, die dem Traum relativ enge zeitliche Grenzen der Wiederherstellung der Alltäglichkeit als Erwachen setzt. Im besagten Einschub versichert sich nun das identifizierende Gedächtnis der Unmöglichkeit just dieser Arbeit der Hütung des Schlafs der Grundverhältnisse. Allzu gezielt wird mit diesem Sich-Sagen die Erinnerung an die bedrohlichen Möglichkeiten der Pferdekörper abgedrängt, so dass von einem einfachen Schlafen der Grundverhältnisse nicht geredet werden kann. Und offenbar geht es Parmenides genau darum, diese Erinnerung an das den Pferden anhaftende Trauma in Form ihrer offenen Verdrängung in den Bericht einzutragen: als Anzeichen einer untergegangenen Differenz zur Alltäglichkeit. Die beschworene Iteration macht in diesem Sinn nur Sinn, wenn ihre Beschwörung auch nötig war, wenn über die iterativ in Dienst genommene korporale Potenz der Pferde hinaus ein zusätzlich Bedrohliches ihnen anhaftet, ein Trauma, das nichts mit dem Begriff ihrer Natur zu tun hat. Und dieses Bedrohliche, das nichts mit dem Begriff der Pferde zu tun haben soll, muss etwas sein, das durch die iterative Bannung und Indienstnahme der ansonsten bedrohlichen Potenz der Pferde überdeckt werden kann; das Negativ der Iteration, also ein ganz und gar Unalltägliches, muss den gesonderten iterativen Einschub memorial erfordern. Diese eigentliche Bedrohung, die von den Pferden ausgeht und durch deren Identifikation gebannt wird, ist die ihres bloßen Hierseins. Ihre eingeschobene Identifikation verrät ihr Aufgetaucht-

sein aus dem Undefinierbaren, Indifferenten, aus einem nachträglich als seine Beendigung aufschreckenden Zustand einer ununterscheidbaren Mischung aus Präsenz und Entzug. Der iterative Optativ setzt zum Sprung des Erwachens nachträglich in eins hinzu: die memoriale Besetzung als schlafhütende Erleichterung, die den also unmittelbar verhinderten Schreck solcher Unmittelbarkeit des Sprungs in das Wachen, die es nicht geben kann, obwohl es sie als Unvermitteltes gleichwohl gibt, nachträglich konstituiert. Als Negation formuliert, besagt der Einschub in der Vorwegnahme des Hauptgedankens der Göttin, dass die Pferde nicht aus dem Nichts vor dem Auge aufgetaucht sein können, weil sie vor dem Auge sind. Diese Negation aber löst sich auf in ihrer Verschärfung: Es sei denn, dass das Sehen selbst aus dem Nichts heraus aufgetaucht ist, was stets der nachträglich registrierte Fall zu sein pflegt im Fall des stets bereits geschehenen Erwachens aus einer Absenz des Subjekts, des Erwachens aus der Arepräsentativität, aus diesem gar nicht so schieren Nichts, das bloß ein Selbstentzug gewesen sein muss. Aber auch das kann nicht sein. Nur dass diesem das-kann-nicht-sein (das-darf-nicht-wahr-sein) memorial stets dieses *Das* des entzogenen Nichts, der retrograd repräsentierten Arepräsentativität des Tiefschlafs, das Negierte seiner Negation memorial und also selbstwidersprüchlich vorausgesetzt ist.

So verstanden beschreibt der erste Vers einen sich selbst geträumt habenden Erwachenssprung aus dem Tiefschlaf in den Traum, symbolisiert durch die Pferde, deren indirekt erschlossenes unvermitteltes Hiersein besagt, dass vorher nichts war. Man wird einräumen müssen, dass genau solche Übergangslosigkeit Thema der Rede der Göttin sein wird und dass diese nachträglich radikalisierte Trennung von memoriertem Entzug und amemorialer Selbstentziehung sich regelmäßig bei allen schlafbefähigten Wesen zu wiederholen pflegt. Der Sprung über den Übergang hinweg ist dabei nur die äußere Beschreibung der logisch-temporalen Erzwingung der Nachträglichkeit der Erfahrung der eigenen Abwesenheit in der Phase davor, der retrograden Amnesie. Das Bedrohliche des Sprungs ist diese Amnesie, die das Verhältnis,

gerade erst visuell etabliert, mit Nichts, mit Unvorstellbarkeit, mit Bildlosigkeit zu infizieren droht, wenn man das Nichts eben zum Zweck der Abwehr nun auch zu sehen begehrt. Noch vor aller Rede der philosophierenden Göttin wird diese Bedrohung des Bildes durch nicht erinnerte respektive abgeleitet erinnerte Bildlosigkeit – nicht *gesehene* sondern *nicht gesehene* Schwärze – abgewehrt, durch die Identifikation verschoben, zunächst von der Übergangslosigkeit zu ihrer Repräsentation im Bild der Pferde als deren körperliche Potenz, sodann von dieser Potenz hin zu deren Einbindung und Disposition als Gespann. Der zweite und entscheidende Schritt der Selbstinterpretation des ersten Satzes. Es ist diese Not des nachträglichen Sagens, die den Unterschied zwischen diesen gewöhnlichen Pferden und wirklich gewöhnlichen Pferden verkündet: dass diese gewöhnlichen Pferde erst einmal als Tragende, denen stets auch die Erfüllung dieser Funktion zugetraut werden kann, identifiziert werden mussten, weil sie im Sprung aus Nichts unmittelbar da waren. Der identifizierende Einschub vertreibt aus den Pferden die Memoria an das Nichts und also die drohende Rekreation des Nichts aus seiner Memoria. Kein Wunder, dass die Fahrt hernach überallhin gehen können soll, nur nicht zurück in das Nichts, in den arepräsentativen Tiefschlaf, der erst nach dem Erwachen, der Herstellung der vollen Alltäglichkeit nebst deren Ausweitung auf das erneute Einschlafen – ein störungsanfälliges Alltagswunder: die lustvolle Besetzung dieses Selbstentzugs des Einschlafens der sich darin totalisierenden Einschläferung der Grundverhältnisse des Daseins, die eigentlich umgekehrt durch das Einschlafen geweckt werden müssten –, wieder angegangen werden kann.

Traum- und schlaftheoretisches Intermezzo

Als ein, noch sehr grob angedeuteter Theorieimport zur Interpretation des Proömiums ist die Frage des Zwecks des nächtlichen Träumens zu stellen. Die Frage aller Fragen lautet: Wozu Traum? Was ist der funktionale Zweck des REM-Schlafs? In dieser Frage verbergen sich allerdings zwei Ebenen, die evolutionäre und die phänomenale. Evolutionär lautet die Frage: Welchen Vorteil werden die Individuen gehabt haben, die in der stammesgeschichtlichen Entstehungsphase des Träumens im Spiel der Variationen den Traumschlaf ausbildeten? Sie, die wissenschaftliche, aber, weil Träume weder zu versteinern pflegen noch Fußtritte im Schlamm hinterlassen, weitgehend der plausiblen Spekulation überantwortete Frage, kann hier nicht behandelt werden, aber es ist an sie zu erinnern just als an die entzogene Frage der Genesis. Phänomenal hingegen lautet die Frage: Wozu dien(t)en für mich, der diese Frage stellen kann, die Träume, meine Träume, die ich erinnere oder die ich vergessen haben mag? Für die Beantwortung dieser Frage sind immerhin die Geträumthabenden, alle und ausnahmslos, selber zuständig, sofern sie einen Zugang zur Phänomenalität und zu dieser Frage suchen und finden. Die neuzeitliche Disziplin, die diesen Zugang ernsthaft wieder eröffnete, war die Psychoanalyse. Ihre, das heißt zunächst einmal Sigmund Freuds erste Arbeitshypothese zum Zweck des Traums bestimmte Traum als den Hüter des Schlafs, was dann zugleich heißt, dass Traum wider einen intensiven oder extensiven Weckreiz das Erwachen abwehrt, indem ein simuliertes Erwachen als Traum das Ende des Schlafens in den Schlaf selbst integriert. Denn generell ist Schlafen ja dem Bedürfnis nach Ruhe, nach Nichtbewegung verschuldet und von daher ein konservatives, gegen jede Änderung hin unwilliges Bedürfnis. (In diesem Sinn berühren sich Freuds erste Ausformulierung der Psychoanalyse und ihre letzte „physikalistische“ Transkription als Todestriebtheorie.) Wiederum ist die erholsame Ruhe ein Selbstaufbrauch

Noch einmal seien Pointe und Problem notiert: Die Mittel der Schlafhütung sind zwar gegen das Erwachen gerichtet, dieses jedoch verdankt sich der Selbsterschöpfung des Schlafs. So sind die Mittel der Schlafhütung zunächst Mittel gegen diesen Selbstverbrauch, der wesentlich das Schlafen selbst ist, wenigstens zu ihm gehört. Mittel gegen den Selbstverbrauch zu sein, heißt demnach: Mittel gegen den Schlaf zu sein und also umwillen des Schlafs sein Ende aufschiebend herbeizuführen: ihn, sich, zu erschöpfen, zu verbrauchen.

Demnach wären Tiefschlaf und nicht erinnertes Traumbild dasselbe, auch nach Göttinnen-Votum, wie sich banalerweise zeigen wird: ein bloßes Gerücht, das auf der retrograden Amnesie dieses fast, aber nicht ganz totalisierten Selbstverbrauchs des Selbstverhältnisses namens Einschlafen beruht. So jedenfalls die unverifizierbare These, deren positive Unüberprüfbarkeit an den Selbstdarstellungen des Weckens scheitert, den funktionalen Phänomenen der Forschung im Schlaflabor, die der Antagonisten *Weckung* und *Schläfrigkeit* bedürftig ist. Der Proband muss schlafen: nur dann kann man die Hirnströme des schlafenden Gehirns messen, und der Proband muss geweckt werden: nur dann kann das Erinnerungsvermögen von der Selbsterfahrung berichten. Doch just diese Antagonisten tendieren im Auseinanderriss beider Vektoren zur Generierung autosymbolischer Phänomene. Und genau mit solchen empirischen Traumforschungen, die mutmaßlich genau solche Ergebnisse gezeitigt haben dürften, scheint Parmenides, wenn die archäologischen Befunde in Velia recht gedeutet wurden, beschäftigt gewesen zu sein.¹

Freilich stellt sich nun schlaftheoretisch die basale Frage der veranschlagten Zweck-Mittel-Relation im Verhältnis zur Seinsfrage. Die vorläufige These lautet, dass überhaupt das zweckrationale Schema, schon traumimmanent

¹ Vgl. Peter Kingsley, *Die Traumfahrt des Parmenides. Die mystischen Wurzeln der westlichen Zivilisation*, aus dem Englischen von Karin Rausch, Frankfurt/M.: Wolfgang Krüger Verlag 2000.

Einen guten Überblick bietet auch:
Gemelli Marciano, *Vorsokratiker*, Band 2, 42 – 48.

wie generell, eine Rückprojektion des Traumunbewussten darstellt, Traum wie im Auftrag des Schlafs abläuft, nicht als unbewusste Kopie der Zweckrationalität, sondern als deren, die Seinsfrage aufwerfend-verdeckendes Original. Wie im kausalen Denken die Frage nach der ersten Ursache zu insistieren pflegt, so stellen sich im zweckrationalen Register die heiklen Kurzschluss-Fragen nach der obskuren Setzungsinstanz des Schlafs und des letzten Zwecks: Wozu denn das Ganze? Wozu denn Schlaf? Und wozu Wachen? Wozu Sein? Wozu Nichtsein? Und wozu beider Mischung? Diese Fragen sind faktisch zu spät gestellt, insofern sie schon auf Schlafebene entschieden wurden. Auch sind sie für das Verständnis der traumphilosophischen Bedeutung des Proömiums zu früh gestellt. Wie auch Parmenides nicht mit der Wozu-Tür ins Haus fällt, vielmehr ein Aus-der-Mitte-des-Hauses-heraus-Gefallensein des ersten Bildes der Pferde, mit denen die Nachbearbeitung der Fahrt zurück begonnen werden kann, inszeniert, eine Aufschublist, die sich die Interpretation – nachdem, provoziert von der Setzung der Selbstzwecklichkeit des Schlafs, die Frage des Zwecks des Aufschiebens selbst aufkam, und zwar in der Erwartung einer fremdreferenziell aufschiebenden Antwort – durch eine Ausweichung erst noch aneignen muss: Es ist nicht die Hütung seiner selbst der Zweck des Schlafs, sondern die Hütung des Lebens, die Wiederherstellung der Integrität des ermüdeten und in den Selbstentzug hineingefallenen Menschen auf der Ebene seines Körpers. Auf die Gefahren, gar nicht bloß die äußeren, dieser nächtlichen Selbstentzugskur der Selbstwiederherstellung im Schlaf muss wohl kaum hingewiesen werden, die diversen kulturellen Sicherungsmaßnahmen, mit denen sowohl das Einschlafen wie auch das Erwachen magisch gesichert werden wollen, sprechen Bände. Auch darf, nein: muss dem Inkubationsbegleiter Parmenides ein Wissen, die empirische Erfahrung dessen, unterstellt werden. Denn selbst, wenn der Inkubationstraum in den örtlichen Höhlen nicht in der Form einer krisenhaften Dauerruhe (der aber im Vorgriff auf die weitere Exegese gemutmaßt werden darf) gesucht worden wäre, bleibt es doch wahrscheinlich, dass nicht jede

Krankengeschichte mittels Heiltraum ihr Happy End gefunden haben wird.¹ Vor allem in sich selbst ist das Leben im Schlaf bedroht, was auf der Ebene der Selbstwahrnehmung im Regelfall einerseits als das repetierte Urtrauma der retrograden Amnesie, andererseits eben als im Erwachen untergehender Traum, im Ausnahmefall aber als Dysfunktion, etwa, wenn luzide und dann aber ein „Falsches Erwachen“ geträumt wird, erfahren werden kann. (Auf den Topos des luziden Träumens wird im Epilog-Kapitel eingegangen.) Es sind zu unterscheiden: die primäre Bedrohung durch den Tod und die sekundäre Bedrohung durch die Abwehr dieser Bedrohung. Das Problem ist nun, ob und wie sich diese Differenz der Bedrohungen im Traum darstellen kann? Erste Antwort: Gar nicht, weil die Darstellung als solche bereits für den Moment den drohenden Tod abgewehrt hat, so dass das dubiose Gelingen der Abwehr nur noch mit der selbst geschaffenen Not der Abwehr der Abwehr zu tun haben kann. Zweite Antwort demnach: Diese Ununterscheidbarkeit der beiden Bedrohungen zwingt den Traum in seiner Binnensicht, also in träumend produzierter Verdeckung des teils vorauseilend, teils nachgezogen, in jedem Fall aber geteilt erwachenden Körpers, in das Gezerre der beiden Hütungen, der konservativen Selbsthütung des einheitsbegehrenden Gedächtnisses und beziehungsweise als der spaltungsprogressiven Hütung des abgespaltenen Körpers.

¹ Der von C. A. Meier berichtete Ausschluss Moribunder vom Heilschlaf in den Asklepios-Heiligtümern (Meier, *Der Traum als Medizin*, 63) wäre zwar ein Gegenargument, aber eines, das in sich doch einiges über das (ökonomische) Bewusstsein der Priester verrät. Da Elea als Heiligtum nicht die Prominenz erlangt zu haben scheint, die ihren Philosophen zuteil wurde, kann davon ausgegangen werden, dass hier keine Not der schnellen Abfertigung vieler Patienten geherrscht haben wird und das macht spekulativ plausibel, dass der Heiltraum auch in extremer Form praktiziert worden sein könnte: Liegen und Schlafen, bis eben der Heiltraum eintritt. Und das wiederum kann die Entdeckung – wie unten zu zeigen sein wird – der autosymbolischen Phänomene befördert haben.

Proömium, erste Hälfte (1.1 – 1.17)

Im Gezerre zwischen Hütung und Weckung arbeitet der Traum an seiner Fortsetzung. Um dieses aber zu vermögen, muss der Traum dieses Gezerre selbst darstellen.¹ Wobei die eindeutige Zuordnung jeweiliger Symbole zu Traum, seinem Ursprung und seinem Ende, wegen des Doppel- und Dreifachcharakters aller Symbole freilich zu einseitig geriete, nur ein erster Schritt zur Entschlüsselung der Bewegung der Symbole darstellt. Nicht wäre dieses oder jenes Symbol eindeutig entweder auf das Erwachen oder auf die Hütung zu beziehen, sondern solche Zuordnung unterliegt selbst dem nämlichen dialektischen Spiel des Widerspruchs von Traum und seinen Grenzen. So verweist jedes einzelne Bild des Proömiums stets dreifach auf das Versäumnis des Ursprungs, der Hütung und des drohenden Endes: Von den Pferden, welche die Unmöglichkeit des Übergangs aus dem Nichts zum Sein als Problem aufwarfen, zur Position der Bezeugung dieses Übergangs, zur Göttin, die aber Gegenteiliges sagen wird, folgt die Bewegung einer Vermittlungslogik, die den Träumer vom Eingriff und damit vom Betreiben der weckenden Einführung seines Leibs entlastet: Die unvermittelt aufgetauchten Pferde vermitteln die nachfolgende Bewegung der Vermittlung selbst. Diese Bewegung bedarf eines vermittelnden Wegs; der Weg bedarf der vermittelnden Wegweisung; die Wegweisung weist auf das Ziel; Ziel ist das Ende der Bewegung auf das Ziel hin, das nicht erreicht werden darf; das Nichterreichen des Ziels bedarf der Unterbrechung der Fahrt; die Unterbrechung bedarf einerseits einer Sperre, andererseits, um nicht selber das Ende zu sein, der Fortsetzung der Bewegung; die Sperre ist das verschlossene Tor; die Fortsetzung der Bewegung bedarf seiner Öffnung; seine Öffnung bedarf einer öffnenden Schlüs-

¹ Der Parmenidesspruch schlechthin, Fragment 3, gibt in einer bestimmten Hinsicht die Begründung dafür: Weil *noein* des Traums und *einai* des Traums dasselbe sind. Nur dass der Spruch dieses anders formulieren gleich betonen wird: im Singular, dass das Selbe zweierlei *ist*.

selgewalt; die Schlüsselgewalt bedarf ihrer Legitimation, also des Rechts (Themis), das Recht aber bedarf der Rechtsprechung (Dikē) und diese der Rede, die freilich nicht schon das Erwachsenfinale dieser Vermittlungsbedürftigkeitsverschiebung darstellt. So im Vorgriff die Verschiebungslogik des Proömiums.

Zunächst sind da die Pferde. Unvermittelt, wie bereits diskutiert. Deshalb werden sie identifiziert: Es sind die Pferde, die mich wegtragen, meine Pferde. Wohin aber? Das ist in der Bestimmung der Reichweite für den unmittelbaren Moment des ersten Worts unklar. An die Stelle des schreckhaften Erwachens tritt die Hütung als Repräsentation nicht eines konkreten Ziels, sondern unbestimmt, des Endes, in das Bewusstsein, „Pferde, die mich wegtragen, soweit hin je *thymos* reiche“. Was ist *thymos*? Papes Handwörterbuch gibt dazu an:

„... die aufwallende, sich bewegende Lebenskraft ... Leben, Lebenskraft, Lebensfülle, deren Sitz in der Brust ... und bestimmter im Zwerchfell ... ist ... Verlangen, Trieb, Neigung ... Muth, der sich auch durch lebhaftes Athmen äußert, als besondere Thätigkeit der Lebenskraft erscheint ... Zornmuth, Zorn ... übh. Empfindung, Gefühl, wo wir gew. Herz sagen ... Gesinnung, Sinn ... Gedanke, Erwägung ...“¹

Ein weites Begriffsfeld, das sich eröffnet. Das lexikalische Umfeld von *thymos* verweist auf Opferdarbringung durch Verbrennung, also auf das sichtbar gemachte Schwinden des Geopferten als Kommunikationsmittel für die Götter. So ist etwa *thys* das Räucherwerk und *thyma* das Opfer, das Opfertier. Das Verb *thyō* hingegen kann wieder vielfältig übersetzt werden: 1. räuchern, opfern, opfern lassen, schlachten, morden, und 2. stürmen, brausen, toben, rasen, wüten. „Der gemeinschaftliche Begriff beider Bedeutungen scheint der des Auffahrens, Aufloderns zu sein.“² Demnach handelt es sich bei *thymos*

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 2, 1224.

² Ebenda 1229.

um die opferbasierte Sicht- und Fühlbarmachung dessen, was Leben als dieses ausmacht. Deshalb scheiden Verlangen, Trieb, Neigung, ebenso Zorn und Zornmut, als Übersetzungsmöglichkeiten aus, weil sie keinen Hinweis auf die Dimension der Sichtbarmachung des behaupteten Gelingens geben, Gesinnung, Sinn, Gedanke und Erwägung aber, weil sie zu wenig von der Dimension der Fühlbarmachung des nämlichen Vorgangs transportieren. Die eine Wortgruppe enthält ein Zuwenig der Sicht und ein Zuviel des Affekts, die andere ein Zuviel der Sicht und ein Zuwenig des Affekts.

Traumlogisch ist die Bedeutung von *thymos* vorerst allein auf die Pferde, auf ihr Entsprungensein aus dem arepräsentativen Tiefschlaf, zu beziehen. Wobei im Vorgriff auf die memorialen Nebenwirkungen zu bedenken ist, dass *thymos* nicht dem Primärvorgang unmittelbar zugeschlagen werden kann, sondern eine sekundäre Bearbeitung bereits des Traums selbst ist, die behandelte Auslegung der Pferde als iterierte Alltäglichkeit, dass *thymos* also nicht eigens Bild werden muss, vielmehr unerkant schon geworden ist: als die Pferde. Ob und wie eine solche Ausdeutung des *thymos* zu revidieren sein wird, ist eine Frage des parmenideischen Versteckspiels, das in der traumphilosophischen Sicht diesen Weg der Interpretation der Erwägung ihrer Selbstkorrektur als Nachzeichnung der Verschiebungen des Traums von sich her vorschreibt.

Die Traumerzählung nennt die innerhalb der Repräsentation je schon vorhandene und nun aber aufzuzehrende Ressource, mit der die Traumatik des Schweigens ihrer Herkunft aus dem übergriffig nichtübergriffigen Nichts repariert werden kann: „... soweit hin je *thymos* reiche ...“ Und dann? Und dann ist der *thymos* verbraucht und das Leben an sein Ende gekommen, das Ende des Fadens, der gesponnen, zugeteilt und abgeschnitten wurde. Und der Traum weiß irgend dieses, ohne es wissen zu können; er könnte zwar wissen, dass der *thymos* nicht unendlich reichen wird, da dieses Wissen selbst und nicht etwa der Körper, nicht der geträumte der Pferde, nicht der entzogene des Traumreporters, den *thymos* verbraucht. Doch solche Refle-

xion kommt dem Träumen nicht zu, weil sie erst nach dem Vollzug der Differenz von Schlafen und Wachen als diese erkannt ist. Der Traum weiß den Verbrauch vielmehr, insofern er aus einer Überdeckung der Abspaltung des Traums vom Schlafkörper, der Überdeckung des Leibs, also aus einer zerfallenden Indifferenz von Körper und Leib, gespeist wird. *thymos* ist weder *bios* noch *physis*, weder Organismus noch Körper, noch Leib. *thymos* ist vielmehr die Überdeckung der Leibhaftigkeit des Körpers. Geträumter *thymos* ist nicht das Aufwallen des Körpers, Leibwerdung, sondern dessen Abwehr, Abwehr des Bewegungsdrangs des allmählich erwachenden Körpers und Abfuhr dieser dergestalt blockierten Bewegungsenergie. Wieder aber erweist sich der iterative Optativ als magisch rettendes Hintertürchen der Selbstdeutung dieser Lebensfahrt als bloßer Traum. Denn dieses sterblichmachende Wissen der eigenen Sterblichkeit wird durch das Bewusstsein der regelmäßigen Wiederholung solcher Fahrt differiert. Das iterierte Sterben durch die Ausschöpfung dieser Lebensenergie ist kein Sterben, sondern eine Sterbenssimulation zur todesabwehrenden Rekreation des *thymos* des Träumers. Und deshalb ist der sich hier seiner selbst als seine Iteration bewusst werdende und, bewusst werdend, sich dämpfende *thymos* nicht Lebensressource des Träumers, sondern Ressource des sich an seinem Widerspruch von Hütung und Weckung erschöpfenden Traums. Wallt *thymos* auf, *ist thymos*, so reicht *thymos* nicht mehr für die Weiterfahrt hin. Soweit hin *thymos* reicht, das soll heißen: Soweit hin *thymos* sich selbst dämpft, sich selbst in Ruhe lässt, die Ruhe selbst ist, soweit hin *thymos* nicht mich befällt, sondern bei den Pferden bleibt, für mich nur ein gesehenes Zeichen, etwas Medialisiertes, ist, soweit hin kann seine Abwesenheit als drohendes Aufwallen zur Energie der Kontinuierung umgeleitet werden.

hippoi tai me pherousin hoson t' epi thymos hikanoi pempon, das würde, abstrahiert, auf der Ebene einer Eigensupervision des Subjekts so zu übersetzen sein: „Die Symbolisierung, die mich von der andrängenden Weckung meines Körpers in Schutz nimmt, solange das Andrängen eben solchermaßen

in Zusammenarbeit mit dem andrängenden Körper abgewehrt werden kann, sendete mich (sich = symbolisierte sich selbst) weg von sich als Weg zu sich, hat also wieder mal bestens funktioniert.“ Und solche Eigensupervision ist das Anfangsmovens der philosophischen Aneignung des genuinen Mediums der Philosophie: der traumschlafuntergangsprovozierten Schrift:

- 1 hippoi tai me pherousin hoson t' epi thymos hikanoi
Die Pferde, die mich wegtragen, soweit hin je das Zutrauen reiche,
- 2 pempon epei m' es hodon bēsan polyphēmon agousai
Geleit gaben sie, da sie mich in den Weg hineingebracht hatten, den
sagenreichen, auf dem Dahinführenden
- 3 daimonos hē kat' apanta tē pherei eidota phōta
der Zuteilenden. Dieser gänzlich hinunter führt, dorthin, den gesehen
habenden Mann,
- 4 tēi pheromēn
auf dem getragen.

Soweit hin, wie der Traum sich das Gelingen der Vermittlung seiner beiden konträren Verschiebungs- und Verdichtungs-Triebwerke, Hütung und Weckung, zutraut, soweit hin reicht die Selffulfilling Prophecy seiner Dauer. Und das wäre weiter, als wenn das Ende der Bewegung als unverstelltes Bild, als Ziel, vor den Augen erscheint; denn dann ist es im Traum, des Ausfalls der vermittelnden Körperlichkeit dieses Gedächtnisprodukts wegen, auch schon erreicht. Deshalb wendet sich der Traum erst nach der magisch zwischengeschalteten Identifikation der Pferde als der Unbestimmtheit des Endes als der Identifikation des Traums als Iteration wieder dieser Erwägung zu.

Überdeutlich aber verraten die verschiedenen Zeitebenen des zurückdenkenden Berichts den Rapport als einen solchen, als einen memorialen Akt. Das ist ein Unterschied zum Traum, vor allem zu dem hier berichteten: der Rapport weiß um das Kommende des Traums, der Traum muss das Kommende erst noch generieren. Hingegen weiß der Traum um das Ver-

gangene, indem er je daran anschließt und es wegdrängt, ersetzt, vergisst. Der Rapport hingegen muss sich den Traum rückgehend zum Abbruch der Möglichkeit dieser sekundären Arbeit erinnernd erarbeiten. Beide Bewegungen verschmelzen zu einer: dem, was dann mit vollem Recht allererst erinnerter Traum genannt werden dürfte. Er nennt sich als ein solcher gerade durch sein Ziel, das sich als Memorialitätsinstanz erweisen wird. Was war eigentlich vor den Pferden? Antwort: Dieselben Pferde, die mich hingebacht hatten auf diesen Weg, dessen Start ich zu erinnern versuche. Und das ist nun die Begründung, aus der abzuleiten ist, wohin es wird gehen müssen: *epei m' es hodon bēsan ... agousai*, da sie mich in den Weg hineingebacht hatten (*bēsan*: Aorist, also temporal abzutrennen vom Imperfekt *pempon*), deshalb geleiteten sie mich auf diesem Weg, der zu einem Ziel führen muss, da die Pferde (noch) kein Ziel haben, insofern sie es bereits erreicht hatten: den erst noch zu gehenden Weg. Einen anderen Grund für ihr Hiersein gibt es (vorerst) nicht. Es resultiert die stets gleiche provokante Antwort der Nachträglichkeit der Frage des Ur-Sprungs als Erinnerung des Nichtdabeigewesenseins – das Initial des Begehrens der Selbstgründung. Und diese negative Antwort zieht das, was vor Augen war, in die Antwort hinein, als etwas, das, obwohl nunmehr scheinbar funktionslos, mit der wichtigsten Funktion überhaupt betraut wird: dafür zu sorgen, dass es etwas zu sehen gibt.¹ Deshalb die Uneindeutigkeit der Funktion der Pferde. Als Motor der Bewegung, als angeschirrte Ziehende, fixierten sie bewegungswidrig den

¹ Der somit angedeutete initiale Mangel an Sicht und seine Reparatur, gipfelnd in der Sichtung des ausfahrenden Sonnenwagens, rechtfertigt gegen Fritz Koplins Kritik die Übersetzung von *pherein* mit „tragen“. Wenn Koplins beschließt, Parmenides von den Pferden herunter zu bekommen, so schließt dieses nicht aus, dass ein solcher Traum wohl auch genau das versucht haben würde: damit die Pferde besser gesehen werden können und der Leib nicht erwacht. Die Linie meiner Deutung erlaubt es freilich, das *pherein*, dessen Inflation in den ersten Versen auf Memorialitätsprobleme hinweist, wie diese auf die einschlägige memoriale Überkompensation, letztlich auf die Medialität der Fingierung (Papier, das Buchstaben überallhin „trägt“), sowohl mit *dulden*, wie auch mit *tragen* zu übersetzen. Vgl. hierzu Koplins, Parmenides, 20.

Blick. Als Geleit hingegen, irgend vorher, nebenher, hinterher laufende Menge, geben sie dem REM-Schlaf, was er braucht: Grund zur Bewegung des Blicks. Sie sind nicht bloß Motor, indem sie den Wagen ziehen. Zunächst sind sie Motor allein durch ihre Repräsentation; zu deren Festigung (die nötig ist, also Instabilität indiziert) erst ziehen sie den Wagen. (Im Zweifel auch paradoxal, wie Träume oft so sind, sowohl nachträglich von Anfang an, wie auch von Anfang an nachträglich.) Das Begehren des Traumgedächtnisses, aus seiner allzeit retrograden Position heraus in sich eine sich voraus seiende Bezeugung der allnächtlich im Übergang zwischen Darstellungsursprung und Ursprungsdarstellung wiederholten eigenen Genesis erinnern zu können, ist somit keineswegs fruchtlos. Im memorialen Rückgang konstituiert sich vielmehr der Weg und das Ziel als etwas, das nicht vor Augen, sondern im temporalen Rücken liegt, das Ziel, zu dem nun aufgebrochen werden kann, weil der Aufbruch zu ihm längst geschah. Entsprechend definiert dieses Ziel auf der Ebene wieder des (fingierten) Traums selbst keineswegs das Ende der Reichweite, da es selbst noch sehr allgemein und unbestimmt als die Alterierung der Zeugenposition eingeführt wird, im Vorgriff: als funktionale Selbstdarstellung des – sich selbstdarstellend aufschiebenden – Erwachens. Denn wenn mir selbst nicht vergönnt ist, bei meinem eigenen Erwachen mir voraus dabei gewesen zu sein, dann muss mir jemand anderes darüber Auskunft geben, ein Wesen anderer Art, ein Wesen, dem Nichts und Sein dasselbe ist, also ein absolutes gleich göttliches Wesen. (Wer hätte gedacht, dass dieses Wesen genau die Unmöglichkeit solcher Repräsentation der Absolutheit verkünden und beweisen wird?!) Und es muss ein Wesen sein, das intim mit dem Entstehen von Mensch zu tun hat, also ein weibliches. Beide von diesem träumenden Mann aus gesehenen Alterierungspositionen ergeben, miteinander vermischt, den Begriff einer Göttin.

Der Genitiv *daimonos* ‚der Zuteilenden‘ will wie ihr Begriff bedacht werden. Worauf bezieht er sich? Offenbar auf den Weg. Nun ist zwar einsichtig, dass auf einem Weg, der irgend die Bahnen von Tag und Nacht am Übergang

schneidet, in differenter Identität von arepräsentativ-privativem Schlafweg und omnirepräsentativer naturalmythologischer Sonnenbahn, im Rahmen eines mythischen Weltbildes dieser Übergang von einem göttlichen Wesen bewacht ist: eben um der Repräsentation der Differenz von Tag und Nacht willen. Doch überzeugt die Zuordnung nur im übertragenen Sinn wie auch die Übersetzung mit Gott oder Göttin die Differenz von *theos*, *thea* und *daimōn* gerade nicht übersetzt. Zwei konkurrierende Deutungen des Worts gibt Pape an, beide gehören zusammen: einerseits die Ableitung aus *daiō* ‚teilen‘ was die Spur, kosmo(mytho)logisch zur *Dikē* und thanato(mytho)logisch zur *Moirā* legt, andererseits die Ableitung aus *daēmōn* ‚kundig‘ oder ‚erfahren‘. Die Zuteilende ist also auch eine Erfahrene, Kundige, und damit wird die Frage des komplexen oder multiplen Genitivs ganz klar. Es ist dieser Weg der Weg der Zuteilenden, die ihn in die Bahnen von Tag und Nacht teilt. Aber es sind auch diese Pferde die Pferde der Erfahrenen, die ihr jede Nacht etwas zutragen – eben deshalb sind sie *polyphrastoi* ‚vielverständige‘, wie auch die Erfahrene erfahren ist, weil ihr im statischen Zentrum des Ganzen alles zutragen wird. Bleiben zwei weitere Denkmöglichkeiten des Genitivs zu erwägen: Könnte der Genitiv auf *thymos* bezogen werden?: Soweit hin der Mut(wille) der Göttin reicht, mich ihr zutragen zu lassen, was mit der Auslegung des ersten Verses harmoniert. Wie auch der nachfolgende Artikel sich auch auf die Göttin beziehen könnte: Die durch alles dorthin trägt (tragen lässt). Und schließlich wäre zu erwägen, ob der Genitiv auf den *eidota phōta* beziehbar wäre: Dieser wäre dann der Mann der Zuteilenden oder Erfahrenen; vermählt wären Traum und Träumer. Wesen, die mit einem Repräsentationsvermögen ausgestattet sind, gibt es demnach nur im Bund mit Traum als allnächtlicher Ausfahrt-in-sich des Gedächtnisses zum Zweck der Aufhebung einer vorhergehenden Selbstentzogenheitserfahrung. Nichts kann ausgeschlossen werden aus dem Genitiv der totalisierten Zugehörigkeit zur Zeuginneninstanz und womöglich gäbe erst diese Nichtausschließbarkeit den eigentlichen Sinn des Genitivs wieder: dass irgendwie alles auf diese männ-

lich geträumte weibliche Zeugenschaft zu beziehen ist, dass alles diesem Wesen zugehört: „Die Pferde der Erfahrenen, die mich wegtragen, soweit hin je das Zutrauen der Zuteilenden reiche, Geleit der Erfahrenen gaben sie, da sie mich in den Weg der Zuteilenden hineingebracht hatten, den sagenreichen, auf dem Zubringenden der dadurch Erfahrenen, die durch alles dorthin trägt den gesehen habenden Mann der zuteilend Erfahrenen/erfahren Zuteilenden: auf dem ihr zugetragen.“ Und so muss nur noch eines verstanden werden, um das ganze Lehrgedicht angemessen verstehen zu können: dass diese Dämonin die Selbstbezeichnung des Mediums (Schrift) als Selbstbezeichnung des Traums, didaktisch gekürzt: dass sie der Traum selbst *ist*: sich erträumendes Geträumtes.

So gilt es nun, sich der korrupten Stelle im dritten Vers zuzuwenden.

Da kann zunächst festgestellt werden, dass weder die auf *pantatē* bezogenen Lesarten noch die verschiedenen Korrekturvorschläge sich der Schlaf- und Traumreferenz zu entziehen vermögen. Einige willkürlich ausgewählte Beispiele¹: Capelle, *kata pant' asinē* „unversehrt“: Sterblichkeitserinnerung im abgesicherten Modus des Traums, dessen Untergang überlebt wird; Gemelli Marciano, *kata pant' adaē* „durch alles Dunkle hin“: die Erwachensbewegung aus dem bildlosen Tiefschlaf; Riezler, *kata pant' astē* „allein überallhin“: Beliebigkeit des je Geträumten; Mansfeld 1983, †*katapantatē*† „[einige Wörter unverständlich]“: die notorische Unvollständigkeit der Traumerinnerung, und zwar gerade in Bezug zur Tiefschlafherkunft; Mansfeld 1981, *kata pant' astē* „in alle Städte“: wo Mensch die Nacht zum Tage macht; Bormann, ebenfalls *kata pant' astē* „über alle Wohnstätten hin“: Benennung der entzogenen Schlafstätte als genannte Wohnstätte, Fliegen als die traumangemessene körperlose Bewegung; Heidegger, *kata panta tē* „durch das All“: das Totalisierungsansinnen des Traums, der neben sich nichts duldet und daran aber allein schon in sich selbst zugrunde, buchstäblich zu seinem, ihm

¹ Vgl. Bibliographie auf Seite 23.

entzogenen, Gründe des verhindernd produzierten Erwachens geht. Freilich ergäbe eine solche Stelle auch böse Scherze der Selbstdarstellung der Übersetzungen und Interpretationen: Capelles Lesart bliebe unversehrt, Gemelli Marcianos befände sich auf dem Weg ins Licht, Riezlers verstünde in der Belieblichkeit qua Abstraktion seiner Übersetzung alles gleich nichts und Heideggers alles *und* nichts, also schon mal doppelt so viel, Mansfelds aber in urbaner Offenheit einiges nicht, Bormanns Untersuchung schliefe träumend weiter, und Koplins Streitschrift – er übersetzt (wie Heidegger *panta tē* lesend) den dritten Vers so nah und doch so fern: „Dieser Weg gerade in jeder Hinsicht hervorbringt den wissenden Mann“¹ – hätte den projektiv-identifikatorisch-autosymbolischen Vogel der Anwendung des Satzes auf seinen Autor abgeschossen ... Im Ernst: Schrift ist – produktiv wie konsumtiv – ein Hervorbringungsweg; man wird nicht dümmer auf ihm und deshalb ist Koplins Übersetzung kongenial. Allerdings verschärft sich so die Frage der Geschlechtsdifferenzialität in der Philosophie des Parmenides: des Verhältnisses der Frau zum Mann. Geradezu symptomatisch, dass Koplin aus der mythischen Hadesfahrt ableitet, dass die *thea prophrōn*, die göttlich vordenkende Seele, nur ein Mann gewesen sein kann: Ameinias², so dass die Repräsentation der Genesis von Philosophie – wie es wirklich war, ist und bleibt historisch entzogen – schön sauber unter Ausschluss der Frau geschehen wäre. Wie auch immer – es hätten Philosophierende, wenn sie ihre Passion ernst nähmen, auch über die geschlechtsdifferenziellen Bedingungen dieser ihrer Passion nachzudenken. Und eben solche Reflexion kann bei Parmenides andeutungsweise entdeckt werden: dass Philosophie systematisch, syn- und nicht diachron, das ist, was die *thea prophrōn* aufzeigt: ein nächtlicher Überfall von Seiten einer sich-erträumt-geträumten, patriarchal sodann vergöttlichten Tochterfrau, die alles, was gedacht werden kann über Genesis versus Genealogie des Denkens, dem mono-sexuellen Tagesgeschäft der dieses teils

¹ Koplin, Parmenides, 60.

² Ebenda 80.

entblößenden, teils verdeckenden Schrift vorsagt. Der Geist der Männer ist nicht ein von Frau bloß (opfer)körperlich gestifteter.

Der Weg wird nun als *polyphēmon* bezeichnet. Um die rechte Übersetzung dieses Worts kann trefflich gestritten werden, aber eigentlich ist die Sache ganz klar. Zumal hier gilt, dass die Übersetzung genauestens Kunde gibt vom Begehren und von den Nöten des jeweiligen Übersetzers und Interpreten. Pape notiert zu *polyphēmos*:

„πολύ-φημος, viel redend; αοιδός, der Sänger, der viel Sagen kennt, liederreich, *Od.* 22, 376; auch viel schreiend, vom Frosch, *Batrach.*; – ἀγορή, *Od.* 2, 150, wo viel geredet wird, der von vielen Stimmen ertörende, laute Markt, vgl. *Or.* bei *Her.* 5, 79; ὀδός, *Xenophan.* bei *S. Emp. adv. math.* 7, 111 (v. 2); ἑορτά, *Alcm.* bei *Ath.* XI, 499 a. – Auch wovon viel geredet, gesprochen wird, viel berufen, berühmt od. berüchtigt.“¹

Die traumphilosophische Lesart ist in der bequemen Lage, jeder Färbung des Wortes einen gewissen Sinn zu entnehmen, so etwa den klugen Überlegungen Koplins, der *polyphēmos* mit „unbeschreiblich“ übersetzt und „kaum in Worte zu fassen“, „schwer wiederzugeben“, meint.² In Bezug aber auf die mit „Frosch“ und „Markt“ angesprochene Verlautungsdimension wäre das Übergangsproblem vom Ton zum Bild klug erschlossen: Was war vor dem Bild des mir entzogenen Körpers meiner Bewegung zu diesem Bild hin? Stets diese Bewegung, aber Bewegung, die nicht im visuellen Register geschah, folglich nicht auf der Ebene der Bilder die Möglichkeit von Bewegung garantiert. Und weil Bewegung als Vermittlung immer der Abspaltung des Vermittelten bedürftig ist, muss dieses Register das der sensuellen Abspaltung sein, also der Sinn, der zugleich Fern- und Binnensinn ist: das Hören, das auch im Schlaf für das, was jenseits der Grenze dieses sich entzogenen Binnenraums ist,

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 2, 676.

² Vgl. Koplin, Parmenides, 74 – 78.

offen bleibt. Deshalb ist das Hören der genuin paranoische Sinn. Bringen sich Dinge und damit Raum und Zeit akustisch in Erinnerung, so ist Gefahr in Verzug. Aller Schall ist Alarm, was freilich nur das Wesen von Schall und nicht die Alltäglichkeit der Überhörnung des Alarmwesens betrifft, die auf dieser Gegenseite der memorialen Ermüdung durch stetigen Fehlalarm – und der Fehlalarm ist das (musikalisch zum Selbstzweck der Entwarnung überhöhte) Funktionsprinzip der Verlautung – vom überhörten Wecker bis in das rationalisierte Einschläferungsextrem bestimmter Musiksparten reicht. Deshalb ist – freilich getoppt von den Nahsinnen, die aber stets zu spät vor Gefahren warnen – das Hören von so immenser Bedeutung für genau den Seinszustand, dem das Sehen fehlt, für den Schlaf, bedeutsam selbst noch, wenn es nichts zu Hören gibt, wovon schon *Meyers Großes Konversations-Lexikon* zu berichten wusste: „der leise Schlaf ist zugleich auch unruhig“¹. Allzu leise nämlich wäre der auf das unbewusste Heraus-Hören reduzierte Rest des Weltverhältnisses und damit die Paranoiareduktion des hier nun ganz und gar unmetaphorisch gemeinten Schlafens der Grundverhältnisse des Daseins zum Seienden als Schlaf durch und durch gestört.² Unter der Bedingung äußerer Stille müsste der rein auf sich zurückgeworfene Tiefschlaf, ohne freilich in Erwartung der einsetzenden Außenverlautung dies zu dürfen, sich selber stören, was zwar überhaupt in jedem Tiefschlaf geschieht, aber durch diese beiden Kanäle an den Seiten des Kopfs, die ein kleines Stück zu verrechnender Welt einlassen und damit eine gewisse Flexibilität der Kalibrierung von Weckung und Hütung bewirken, abgedämpft wird – sofern nicht die Außenwelt sich in die explosive Spannung ihres Verstummens wegzieht.

¹ Meyers Großes Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens, Band 17, Rio bis Schönebeck, Leipzig/Wien: Bibliographisches Institut 1909, 820.

² Diese kurze Passage ist nicht zu totalisieren. Die Frage etwa, wie der Ausfall der paranoiadämpfenden Verlautungsdimension den Schlaf und die Träume ertaubter Menschen beeinflusst, richtet sich zunächst an die Betroffenen selbst, die nicht nur Forschungsmaterial, Träume, zu liefern hätten, sondern auf der philosophischen Ebene der Selbsterfahrung ebenso selbst dieses Material zu erforschen und dem Diskurs zugänglich zu machen hätten.

Schwerlich kommt man, bedenkt man das *polyphēmos*, an der mythologischen Referenz, am gleichnamigen Kyklopen, Sohn des Poseidon, menschenfressender einäugiger Riese mit, *nomen est omen*, kompensatorischer Vielstimmigkeit, vorbei. Was will diese wohl von Parmenides gezielt gelegte Spur hier suggerieren? Erhabenheit des Klangs? Die kyklopische Einäugigkeit – sie wird in 10.4 dem Mond, der Traummetapher schlechthin, attribuiert – dürfte jedenfalls als das visuelle Gegenstück zur Vielstimmigkeit angesehen werden, auf den Punkt hin das primäre und primär in sich immanent sofort differierte Blickaufkommen im Abgang aus dem Tiefschlaf. Sofort aber ist der einäugige Blick, dieses die These, in jedem ersten Bild eines Traums in die Vorstufe des binokularen umgeschlagen: als die schnellen Augenbewegungen, als nicht mehr monokulare und noch nicht binokulare Abtastung. Das Problem des monokularen Blicks besteht in der drohenden Identität des faktischen Sehens und des Wesens der Visualität als Zusammenfall von Gesehenem und Sehen selbst in und durch die bereits behandelte Unheilsdisjunktion von Blickzerstörung oder Bildschwund. Ohne Kompensation ist das monokular Gesehene das den Sehenden anvisierende Anvisierte. (Eben das wird in Fragment 15 gesagt.) Einäugig verschärft sich das Problem der schwindenden Distanz – Vielstimmigkeit, Schreien, hingegen disponiert das Schwinden aller Distanz, Zerschallen als Überwindung der Distanz und ihrer Schaffung durch die klangexplosive Raumschaffung um sich. Das ist das göttliche Moment der Kyklopestimme, von den Blitzen des Zeus, die zunächst von Kyklopen geschmiedet wurden, bis zum metaphysischen Auge Gottes, von Kimme und Korn bis zum Laser: das Phantasma der unvermittelten, unmittelbar einschlagenden Erleuchtung (so wie die Pferde einfach da waren: unmittelbar), die visuelle Aneignung der Binnen-Außen-Ambiguität des Hörens. Am Anfang war die Vielstimmigkeit, die lautende Nacht. Der Blick geht ihr suchend nach, sucht Halt, Ziel, konstituiert den Weg. Das Wissen, nunmehr auf einem Weg zu sein, der als dinggewordene Einäugigkeit den Blick von dieser monokularen Selbstvernichtungsbewegung ablöst, ist durch diese visuelle Konstitution bereits

voraussichtlich gegangen. Erneut und ständig muss er (re)konstituiert, träumend repräsentiert werden, ohne dass es zu seiner Sichtung als Freisetzung der in ihm eingesperrten Vernichtung des Abstands zwischen Blick und Bild kommt. Diese Repräsentation geschieht als seine Vielstimmigkeit, die als Sphaira des Klangs die Ausweichung des Blicks überallhin motiviert. Und was hindert, diese Sphaira des Klangs abgebildet als die Umkreisungen des Mondes (10.4) zu verstehen? Abgebildet natürlich, um nicht Hören zu müssen.

Die Alternative, *polyphēmon* als das vielstimmige Gemurmel der umnachteten Welt, *katapanta*, als etwas sehr Leises, zu hören, steht zumal traumreferent in Nichts der Erhabenheitsthese nach: Ist doch gerade das unidentifizierbare Gemurmel die traumadäquate Verlautungsform, die überhört werden kann: Verharmlosung durch relativierende Mehrung, was nicht nur vom Meeresrauschen (Elea war damals Hafenstadt) her bekannt sein dürfte, sondern vor allem der Geräuschkulisse der hallenden, finsternen Höhlen entspreche. Beide Lesarten kommen in dieser zusammen: als der unhörbare, unerhörte, aber völlig entzogene selbstweckende Schrei (der Zerschallung des Tiefschlafs und des Todesübergangs), Einäugigkeit und Umherwandern (REM-Schlaf-)motivierend, und zwar, nunmehr wach und objektiv, als dessen radikale Verleisung durch die naturale Objektivation als heilige Höhle, in der die leise Echokulisse wider die unhörbare, magisch gebannte Zerschallung diesen Halt durch das Raum-Ding vermittelt.

Doch ist sicherlich nicht diese Verlautungsdimension zu präferieren. Sie gründet höchstens die Hauptbedeutung des Reichtums des polyphemischen Weges an Liedern, Sagen, Geschichten. „Vielgerühmt“ ist denn auch eine passable Übersetzungsvariante. Die Rede der Göttin, dieser Weg sei ein Außerhalb der Menschen, widerspricht traumphilosophisch dem keineswegs: Der polyphemische Weg ist der Weg des Traums, ein Außerhalb der Welt. Träumen aber heißt: Geschichten träumen. Berühmt ist der Weg des Traums deshalb und zugleich natürlich Privatbesitz, insofern er als die Quelle von Geschichten

und Liedern gelten darf. Vollends stimmt diese Bedeutung, wenn die Inkubation berücksichtigt wird, denn dann ist dieser Weg der des Heiltraums, der Weg der Epiphanie des Gottes oder, wie hier, der Göttin.

Mit den auf *polyphēmon* folgenden drei Begriffen bildet auf engem Raum die Großstruktur der Fragmente insgesamt sich ab:

polyphēmon ist das Proömium, der Weg des Schlafs im Gezerre von Hütung und Weckung, nicht nur vielstimmig sondern auch vieldeutig: zugleich ein „Weg des Gesangs“¹;

daimonos ist nicht nur die göttliche Philosophin, sondern auch das, worüber sie zunächst sprechen wird: das Zugeteilte;

kat' apanta tē schließlich betrifft den zweiten Teil ihrer Belehrung: den Durchlauf durch das radikal entzogene Gebiet der Genesis, „gänzlich hinab“, verschoben an jedem Entzogenein vorbei, als ein Durchlaufen durch alle Sorten von Träumen und von Genesis: kosmischen, embryologischen, somatischen.

Im *eidota phōta* schließlich schließt sich der Kreis. So drückt *eidota*, Partizip II, aktiv, bereits den Gedanken der Bedürftigkeit der Abweisung von Genesis als Bedürftigkeit der Unursprünglichkeit aus. Das wissende, identifizierende, Ideen habende Sehen muss bereits geschehen sein, damit die Frage des Ursprungs dessen, die Frage der Genesis, aufkommen kann. Zugleich kann mit Blick auf Fragment 2 und den später beschriebenen großen Streit von Ist und Nicht-Ist bereits hier gemutmaßt werden, dass das *eidota* den Sprung des Bildes der Pferde *nicht aus dem Tiefschlaf heraus* andeutet, sondern – aber alles, was dazu exegetisch gesagt wurde, bleibt ungebrochen in Geltung – als hypnagoge Unterbrechung des Einschlafens nahelegt: der sich noch wachhaltende, aber bereits sehr müde *eidota phōta* verwandelt sich mit

¹ Barbara Feyerabend, Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proömium des Parmenides, in: Rheinisches Museum für Philologie, Band 127 (1984), Heft 1, Bad Orb: J. D. Sauerländer's Verlag 1984, 10, 12 und insbesondere 14.

diesem halluzinierten Bild der Pferde in den in die Szene eingebundenen träumenden *kouros* – aber das ist ein nur spekulierter Subtext.

Ein identischer Wortstamm ist auszumachen, der sowohl dem *polyphēmon* wie auch dem *phōta* zu Grunde liegt:

„φώς ... Die Ableitung schwankt zwischen φημί, der mit Sprache Begabte, wie μέροψ, u. φύω, entweder der Erzeugende, der Mann, oder der Erzeugte, das Geschöpf, der Mensch.“¹

Eine insofern schöne Verdichtung, als jede dieser drei Ableitungen einen unverzichtbaren Teil des Phänomens *Traum* benennt: dass erstens ein Traum überhaupt erzählt werden kann, dass es also einen über irgendeine Sprache zur memorialen Aufbewahrung des Traums verfügenden Träumer gibt, dass dieser als ein Erzeugender dem Traum die bewussten und unbewussten Inhalte seines Gedächtnisses, Tages-, Monats-, Jahresreste, vorgibt und dass dieses als ein Fremderzeugtes dem Träumer als ein ihm entzogenes anderes entgegentritt. Und wenn der Titel des Gedichts, *peri physeōs*, authentisch wäre, dann ginge es Parmenides gerade um diesen letzten Punkt der entzogenen Erzeugung. So führte denn der *hodon polyphēmon*, der vielstimmige, viel(ver)sprechende, vielzeugende und vielerzeugte Weg, den *eidota*, den gesehen, Ideen-, Schatten-, Bilder-gehabt habenden, *phōta*, erzeugten, erzeugenden, sprachbegabten Mann, in eine geträumte Nacharbeitung der Tiefschlaf-Todes-Grenze, von der her der Traum als lebensrettende Abstoßung entstand, zur *dai-monos*, zur teilenden Alleinigen (in-sich-nicht-Geteilten). Aber das ist nicht die Reihenfolge der Begriffe. Erst ist der vielstimmige Weg der oder zur teilenden Einen. Todesfahrend und -fliehend trägt, erträgt und erzeugt er den Träumenden als Einheit von Sehen und Sprechen im Sinn der Bannung von Klang durch den Blick.

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 2, 1323.

- 4 tēi pheromēn tēi gar me polyphrastoi pheron hippoi
auf diesem getragen. Auf diesem nämlich trugen mich vielverständige
Pferde
- 5 harma titainousai kourai d' hodon hēgemoneuon
den Wagen fortreibend, Mädchen führten auf dem Weg.

Die große Bescheidung. Man muss die Fahrt nicht selbst disponieren. Man kann entspannt zuschauen. Die Leute verstehen ihren Job, die Flugbegleiterinnen sind nett, vor allem nett anzuschauen – die Präsentation von Medien der Bewegung durch hübsche junge Frauen ist demnach eine eleatische Erfindung! –, die Rosse sind vielständig, *polyphrastoi*, sprich: die Bordcomputer werden einwandfrei funktionieren, die Motoren sind titanisch; also genieße ich den Flug.

Was zu den Pferden und zum iterativen Optativ gesagt wurde, kann nun erneut in Bezug zum Weg gesagt werden. Was Wunder, da doch das Bedrohliche verschoben wurde: vom unvermittelten Hiersein der Pferde zum Prospekt des Endes des Wegs. Folglich sind die Pferde in Vervollkommnung der Selbstunterdrückung des *thymos* nunmehr vielverständige Pferde, die den Weg kennen und so den Blick des Träumers von diesem Bedrohlichen befreien. Nur dass dieser Automation von Bewegung, eine Selbstdarstellung der dem träumenden Selbst entzogenen Traumproduktionsinstanz, mitnichten getraut werden kann. Denn so weit, so unschön, weiß man doch mindest vorbewusst, was geschieht, wenn ein junger Mann in einem übermotorisierten Gefährt den Pferden freien Lauf lässt. So ist es nur konsequent, wenn diese sich selbst träumende Automatisierung weiteren Support erhält, durch die generationssexuell traumgemäßen *kourai*.

Auch hier handelt es sich wieder um einen unübersetzbaren Begriff, denn *korē* kann vieles heißen: Mädchen, Jungfrau, Tochter, junge Frau, Braut; Puppe; „die Pupille im Auge, weil in ihr ein Bildchen des Hineinsehenden

erscheint¹, deshalb auch: Auge; und schließlich, ad gloriam Sohn-Rethel: eine attische Münze. Selbstverständlich ist nicht zu vergessen, dass *korē* auch die Todesgöttin, Persephone, bezeichnet, es reicht aber nicht, Persephone deshalb schon selbst zur Vermittlung hier in Dienst zu nehmen; es reicht hingegen, von der Memoria an die Herkunft aus dem verleugneten Arepräsentativen auszugehen, von der als *kourai* differierten *korē*. Die Ausfahrt aus der weiblichen, mütterlichen Tiefschlafosphäre, der Neugeburt im Erwachen – stets mitzudenken, dass es sich schließlich um den Traum eines Mannes handelt, der selbst bald *kouros* genannt wird – zieht sofort die dieser gemischten Sphäre des Übergangs gemäße Mischung von Mutter und Sohn als Bild mit sich. Gemischt sind: das Geschlecht der Mutter und die Filialität des Sohns. Und das ergibt die Schwestern, sogleich auch, wiederum wegen der Differenz von Repräsentation, eben dieser Szene, und dem repräsentierten Arepräsentativen, in Serie, so dass nicht die zugegebenermaßen auch unsinnige These aufgestellt werden kann, die einzelne *korē* sei eine Erscheinung des Verlassens der Tiefschlafosphäre, also eine Repräsentation des Tiefschlafs, die als diese selbstverständlich nicht mehr zum Tiefschlaf gehört. Vielmehr sind die *kourai* Tiefschlafrepräsentationsrepräsentation; erst als diese können sie den Pferden den polyphemischen Weg der gleichzeitigen Er- und Abhaltung dieses Abhubs des traumgemäß teilenden ergo pluralbildenden Bildes vom tiefschlafgemäß den Binnen- und den Außenraum indifferenzierenden Klang weisen. Wie schon der Plural der Pferde, so zielt auch der der Mädchen auf die schnelle Augenbewegung (von der Parmenides nicht zwingend gewusst haben muss) respektive auf deren Zweck der Verhinderung des weckenden Anvisierens des Endes der Bewegung. Entsprechendes gilt für die alsbald jedoch nachgetragene Haptik. (Vgl. die Rheintöchter in Wagners Rheingold.) So weisen die Mädchen den Weg, indem sie, die auch deshalb nicht selbst auf dem Weg sein können, den Blick ablenken, von der

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 1, 1486.

einen zur anderen, nur eben nicht geradeaus dahin, wohin die vielverständigen Pferde den Wagen ziehen: zum Produkt aller Vektoren der visuellen Ablenkungen. So dass in die Tabelle der eleatischen Begriffserfindungen gleich nach dem Boxenluder auch die Vektorenrechnung und die Fuzzylogik eingetragen werden kann. Zugleich kann gelernt werden, dass geträumte Bewegung immer dann möglich ist, wenn erstens der Träumer hinter etwas her ist, Verfolger und nicht etwa Verfolgter ist, denn in der aktiven Verfolgung bleibt nur so das Traumbild auch erhalten, und zweitens dieser Antrieb diffundiert und nicht etwa zielgerichtet thematisch wird, das heißt: das dysfunktionale Erreichen des anvisierten Ziels von vorneherein gebannt ist. Und zu diesem Zweck erscheinen die Mädchen als ihre eigenen Anstandsdamen im zerstreuenden Plural.

Nach den zwei Angängen der Traumerzählung, dem ersten der rückwärts gewandten Bewusstwerdung eines Wegs der Herkunft aus der Repräsentationsdifferenz von vergangenem Selbstentzug (arepräsentativer Tiefschlaf) und unvermittelt anmutendem Beisichsein (Traumschlaf), dem zweiten, der Einführung schwesterlichen Supports im Ausgang des Übergangs in den Traum), folgt nun ein dritter Angang der Schilderung des Anfangs, nunmehr ganz nach außen projiziert, auf den mythisch dargestellten naturalen Übergang (Heliaden-Aufgang) von der Nacht zum Tag (Helios-Fahrt):

- 6 axōn d' en chnoiēsīn syringos autēn
Die Achse, die in den Naben (durch) der Röhren Schreien
- 7 aithomenos doiois gar epeigeto dinōtoisin
erglüht seiende, wurde nämlich getrieben von zwei herumwirbelnden
- 8 kyklois amphoterōthen hote sperchoiato pempein
Rädern, von beiden Seiten, sobald je zum Aufgang [sich] hinschickten
- 9 Hēliades kourai prolipousai dōmata Nyktos
die Sontentöchter, die verlassen hatten die Häuser der Nacht,

10 eis phaos ōsamenai kratōn apo chersi kalyptras
in das Licht, da sie zerrissen hatten mit den Händen der Häupter
Schleier.

Weitere wichtige Belege für die These, Parmenides schildere einen nächtlichen, autosymbolischen Traum, bieten die hier benutzten Chiffren des Erwachens. Parmenides zitiert den archetypischen Mythos vom Sonnenwagen, was die Frage der kosmomythologischen Deutungsalternative aufwirft, die aber nur um den Preis einer Verkennung der traumvermittelten und -vermittelnden Mythenreferenzen durchzuführen wäre. Beiseite lässt die überlieferte Version des Proömiums die Katastrophengeschichte des Phaethon, der mit dem abgepressten Sonnenwagen Erde und Himmel in Brand setzt und von Zeus erschlagen wird. Dass sie in nicht überliefertem Teil erzählt worden sei, wie Koplin nicht unbegründet vorschlägt,¹ glaube ich letztlich nicht (habe aber nichts gegen solche Ansätze, auch wenn dieser spezielle den Aufhänger der traumphilosophischen Auslegung dekonstruiert), doch zwingt die Nennung der *hēliades kourai*, die nur in der Erzählung vom Weltenbrand ihren sogleich auch finalen mythologischen Auftritt haben, den Weltenbrand in das Gedächtnis. Und exakt das wird auch beabsichtigt gewesen sein. Ebenso mythisch mit dem Eridanos-Fluss, an dessen Ufer sie in Bäume verwandelt wurden, verbunden, erheben sich diese Sonnentöchter mit diesem frühmorgendlich aufgehenden Sternbild, Eridanos, und fungieren so als Anzeichen des anstehenden Sonnenaufgangs. Und genau so werden die Heliaden in der überlieferten Fassung des Proömiums benannt, so dass Koplins Vorschlag nicht die einzige Antwort auf eine anders nicht beantwortbare Frage darstellt, sondern in seiner eigenen Sinnhaftigkeit, dem Eintrag seiner Umstellung im Verhältnis zu den methodologischen Kosten notwendiger Überlieferungskritik, zu bewerten bliebe. Traumreferent jedenfalls schließt die astronomische Referenz nicht die mythische auf den Weltenbrand aus, da auch der Phaeton-

¹ Vgl. Koplin, Parmenides, 88 – 94.

Mythos nicht nichts bedeutet, sondern – was an eigenen Feuerträumen wohl bestens untersucht werden könnte – durchaus auf die Selbstverbrennung des Privatissimums namens *Schlaf* auslegbar wäre.

Der pfeifende Schrei, Gequietsche, das Geräusch des Erwachens als das seines Mediums vorgestellt, als Drehung eines bewegten Dings in einem unbewegten Ding, das das bewegte festhält und so dem heliadisch-töchterlichen Erwachensantrieb nachgibt, dieses Geräusch ist *syringos autēn*; *autē* ist das Geschrei, der Ruf, das Schlachtgeschrei (auch im Sinne von Schlacht) und *syrinx* ist die Röhre, die Flöte, die Nabe, aber auch: die Blutader – welche Übertragung auf die Schlafgeräusche des erwachenden (steigender Blutdruck) Körpers weder kausalistisch unterstellt noch traumdeutungsphobisch abgewehrt werden müssten, um hier eine unverfolgbare Spur zu gewahren. Als ein Detail sei noch angemerkt, dass in 1.6 eine (durch Diels Konjekturen „*ἴετ*“ zerstörte) logische Vorrangigkeit des Röhrengeschreis vor dem Erglühen der Achse zu konstatieren ist. Erst ist der Ton, dann, durch diesen hervorgerufen, läuft die Achse heiß, das heißt es wird hell. Eine der wenigen Hinweise auf die laute Nacht (und die stille Helligkeit des Träumens).

Es schwingt im *autē* noch ein anderes/ein selbes Wort mit: das eine Wort schlechthin in der Rede der Göttin: *autos*.

„Die Grundbedeutung ist *selbst*, Hervorhebung eines Gegenstandes dadurch, daß man ihn allem Andern, was er nicht ist, entgegensetzt und dies Andere ausschließt.“¹

Es ist hier nicht vorzugreifen auf die Diskussion der eleatischen Vorwegnahme der dreifachen Aufhebung (Emporheben, Negieren, Bewahren) in diesem Wort selbst, wohl aber sei die Schwierigkeit notiert, dass diese drei Momente im Röhrenschrei nicht markiert werden können, ohne dass alle drei bereits jedem einzelnen Moment selbst schon inhärent sind. So ist der Schrei als

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 1, 400.

Weckung das Emporheben von Welt und Ich, also Emporheben des Verhältnisses, damit aber die Zerstörung des Schlafvorhangs, ergo Negation, und ebenso als diese Emporhebung der Negation der Emporhebung der Negation der akustische Protest gegen diese nämliche akustische Spaltung, Geburtsschrei, Erwachensschrei innerhalb des bereits in sich prärepräsentativ gespaltenen Arepräsentativen, ergo die Bewahrung dieses in Regie genommenen, ergo nicht mehr aufweckenden Geburtsschreis des Traums selbst: das Fundamentalproblem der Einheit dieser drei unterschiedenen Momente der Synthesis in jedem ihrer nicht mehr unterscheidbaren Momente.

Es begann übergangslos mit Pferden. Sie warfen die Fragen ihrer Herkunft und der Erzeugung des Körpers (respektive des Körpers der Erzeugung) dieses Bildes auf. Somit lag nun nahe, den Weg zu einer Position der Bezeugung dieses entzogenen Ursprungs einzuschlagen. Dieses war der Weg der Göttin, der personifizierten Einheit von Leben und Tod. Der Weg zur Göttin war folglich ein Weg zurück. Wohin zurück? Zurück in die erwachensschwangeren Nacht, denn die Nacht war zuerst, sie gebirgt den Tag, der selbst hingegen keine neue Nacht gebirgt, sondern in ihr versinkt. Es kann nun gesagt werden, was zugleich in dieser simplifizierten Formulierung so falsch klingt: dass der vielstimmige, vieltönende Weg den begehrenden Sohn zurückführt zur begehrten Mutter. Leitend ist das Begehren der Selbstgeburt, weniger das Begehren des träumenden Subjekts, das sich gar nicht als Sohn versteht, mehr das des Traumvorgangs selber, des *thymos* des Traums. Das Ziel kann nun aber gar nicht von einer wirklichen Mutter, dem wirklichen Tiefschlaf, besetzt sein. Deshalb wird es keine Muttergottheit sein, die das Ziel darstellen wird, sondern eine Tochtergottheit. Es ist das Begehren zunächst bloß das der Sichtung des eigenen Ursprungs. Und genau dieses ist nun betrügerisch (wie Träume so sind) geschehen: Der Traum (der Träumer) sichtet den Übergang, das Hinjagen – in das Licht hinein –, allerdings nicht, wie begehrt, der Sichtung der eigenen Ausfahrt aus der Nacht, sondern der Ausfahrt des Sonnenwagens. Und damit klärt sich vorab die interpretatori-

sche Frage, ob das träumende Alter Ego des Parmenides nun in das Erwa-
 chen oder in die Nacht, in den Himmel oder in die Unterwelt fährt bezie-
 hungsweise geführt wird. Die Zeit ist die des frühesten Morgens, nicht die
 der Nacht, aber der Träumer fährt den Weg hinab, nicht hinauf, unwissend
 um den wahren Zweck: der Erwachensabwehr. Die Sonnentöchter, dieser
 andere, entgegen kommende Zug, fährt aus dem Haus der Nacht in das Licht
 hinein: So träumt der Traum das Erwachen weg. Das heißt nun nicht, dass
 der Ursprung der Fahrt des Parmenides nicht im Haus der Nacht stattgefunden
 haben könne, da er doch dorthin fährt. Im Gegenteil folgt aus dem Be-
 gehren, den eigenen Ursprung „zu erfahren“, dass Ursprung und Ziel das-
 selbe sein sollen (aber nicht sind). Eben diese begehrte doch differierte
 Identität repräsentiert sich als Spiegelbild der beiden Wagen, dem ausfah-
 renden Sonnenwagen und dem einfahrenden des *kouros*. Ursprungsgemäß
 resultiert an diesem Treffpunkt das (aus dem Tiefschlaf herausstürmende
 und -tönende) weckende Geräusch, *syringos autēn*, das schlaf-, traum- und
 musikphilosophisch eigentlich am Anfang des Traums als Nachklang der Tief-
 schlafklangkulisse, hätte erwartet werden können und das nun den Absturz
 in dieses schwarze Nichts (eis allo genos: vom Bild zum Klang) verhindert.
 Was folgt, die Einfahrt in das Haus der Nacht und die Rede der Göttin, ge-
 schieht zeitlich nach dem Verlassenhaben des Hauses der Nacht durch den
 anderen, wiederum iterativ identifizierten, alle Bewegungsenergie aufneh-
 menden Sonnenwagen, also auf dem Weg zum Erwachen, aber als räumliche
 Repräsentation der Nacht: innerhalb der (schriftlich simulierten) Schlafsphä-
 re. Und diese doppelte Positionierung ist die des Traumschlafs, der sich im
 Interim folgerecht nun träumt als geträumter Übergang selbst:

11 entha pylai Nyktos te kai Ēmatos eisi keleuthōn
 Dort sind die Pylone der Nacht und des Tages Bahnen.

12 kai sphas hyperthyron amphis echei kai lainos oudos
 Sowohl ein Türsturz hält sie auf beiden Seiten wie auch eine steinerne
 Schwelle.

- 13 autai d' aitheriai plēntai megaloi si thyretrois
Selbst aber ätherisch, waren sie ausgefüllt mit riesigen Türen.

Dieser (ätherische gleich immaterielle, weil bloß geträumte, und zugleich ausgefüllte gleich materielle, weil als Erwachensvorhang nicht bloß geträumte, sondern schlafkörperlich als Vorhang vor der Wachwelt vorgegebene) Übergang wird repräsentiert als mythische Repräsentation des naturalen Übergangs von Tag und Nacht. Deutlich zeigt Parmenides, dass dieser naturale Übergang, die Pforte zur mütterlichen Nacht, ein Gemachtes ist, ein männlich architektonisch ausgestaltetes Artefakt. Hier war Hephaistos am Werk – oder einer seiner Vorgänger aus Titanenzeit. So erweist sich das naturale weibliche Geschlecht der Pforte der Nacht als eine durch phallische Zwillingstürme konstituierte Herrenphantasie, die, zwillingsgemäß sodann, die innere Genesis respektive Genealogie des männlichen Geschlechts an diesem Ort darstellt. Erst im homo-mono-sexuellen Selbstbezug vermag das männliche Geschlecht an der weiblich-passiven Nichtungs-Potenz dieses Schlunds der Nacht sich zu errichten: als Gebilde höchster dinglicher Potenz der Himmelsauffüllung und des Auseinander- und Zusammenhalts von Erde und Himmel, Sein und Nichts.

- 14 tōn de Dikē polypoinos echei klēidas amoibous
Zu diesen aber hält die schwerstrafende Dikē die wechselseitigen
Absperrungen.

Es erweist sich, dass die männlich-architektonisch geschaffene Pforte zum nächtlichen Reich der Mutter von einer göttlichen Tochter verwaltet wird, wiederum also eine eleatische Begriffserfindung: die Chefsekretärin, verschärft sogar als Chefinnensekretärin, nur dass diese Übernahme der vaterrechtlich ausgebauten Naturmythologie keine Oppositionsposition eben zum menschlichen Recht vertritt. Die *klēidas amoibous* wären gemäß dem Spiegelbild des ausfahrenden Sonnenwagens als identische Absperrungen auf beiden Seiten des Tores zu verstehen, Dikē auch doppelt situiert auf beiden

Seiten des Tors. (Bereits in 1.7 f. als die merkwürdige Verdoppelung, von zwei Rädern angetrieben, von beiden Seiten, angedeutet: das im Doxa-Teil weiter zu denkende Spiegelspiel der doppelten Aus- gleich Einfahrt.)

Die philosophische Referenz auf den Spruch des Anaximander, nach welchem die Seienden, Schlafen und Wachen, gegeneinander Recht und Buße, *dikē kai tisin*, zahlen für das Unrecht, *adikias*, und zwar, dieses die ungesagte Pointe des Spruchs, für das Unrecht dieser Zahlung, liegt nahe. Ebenso die mytho-ikonographische Assoziation der Göttin der Rechtsprechung, die das als altes keifendes Weib personifizierte Mutter-Unrecht, das der Genesis der Sterblichkeit als der Genesis des Unrechts, noch nicht gestorben zu sein: der Schuldigkeit des Todes, schlägt und vertreibt. Nur verwandelt sich die Tochtergöttin, patriarchatsimmanente Lizenzen der Verweigerung des Sterbens erteilend, so in die *adikias* selbst, indem sie als Medieninbegriff an die Stelle der Todesschuld die zyklische Kontinuierung der Sterblichkeit setzt.

Doch was soll es bedeuten, wenn der Übergang zwischen Nacht und Tag, Schlafen und Wachen, von einer schwer (oder viel) strafenden Instanz bewacht wird? Was wird bestraft? Der Übertritt, der Übergang. Einschlafen kostet. Erwachen kostet. Und die Kosten sind die Strafen, verhängt für den Wechsel, aber auch für den ausbleibenden Wechsel.

Nach dem Spruch des Anaximander wäre die Strafe jeweils die Buße, die die Übertretenden einander zahlen. Schlafen zahlt mit dem Selbstverzehr des Körpers. Traum zahlt seine Schlafhütung mit dem Betrieb des Erwachens. Das Erwachen zahlt mit dem Ende des Schlafs. Das Wachen zahlt für seine Subsistenz- gleich Opferarbeiten mit der Ermüdung. Das Einschlafen zahlt mit einem sehr merkwürdigem Schwund des Subjekts, welches an diesem, seinem, Schwund, wieder zu sich erwacht, die Unwirklichkeit seiner Existenz erfährt, als diese Erfahrung aber sich verwirklicht. Geschieht dies alles nicht, wird das Tor durchschritten, ohne dass diese Strafzahlung bezahlt wird – nur dass es hier kein Subjekt ist, das die Zahlung verweigert, obschon ein kleiner Teil dieser Abzahlung in seine Hände gelegt ist –, oder wird gar der Übertritt

verweigert, infizieren sich die Sphären. Schwerste Psychose droht (wenn nicht Schlimmeres) in der einen Sphäre, Schlafwandeln – beispielsweise – in der anderen. Aber dann gibt es noch den Alterungsprozess, der in den demenziellen Syndromen hochdifferenziert auf die Gesamtschuld des Seins, größtenteils indisponibel, bezogen ist.

Sein kostet. Und eben diesen Sachverhalt nennt das Proömium als sekundäre Bearbeitung der Schuld und ihrer Buße: dass die zöllnerisch-verrechnende Eintreibungsinstanz des Seins *gottestöchterlichen* Geschlechts sein muss, des Geschlechts der Gebärdpotenz, der korporalen Generierung seinschuldverpflichteter Wesen; *töchterlich* jedoch, weil diese weibliche Potenz im Sinn der Schuld an der Schuld in der Schuldverrechnungsinstanz selber nicht eingerechnet sein darf, die Verrechnung von Schuld sich als eine Unschuldposition, die es selbstverständlich nicht wirklich gibt, aufstellen muss, um eben Schuld schuldfrei (festzu)stellen zu können, nur dass die *töchterliche* (jungfräuliche) Positionierung in eins zur Freiheit von der Mutterschuld, dieser Schuld an der Schuld, die Schuld dieser Freiheit setzen muss: die der weiblichen Tötungspotenz, der passageren monatlichen Differierung dieser Potenz, sowie der rabiateren Verweigerungspotenzen der Gebärdpotenz, sei es auf korporal-unbewusster Ebene (Fehlgeburt), sei es rational-disponiert (Abtreibung); *göttlich* eben deshalb, damit diese Schuld an der Freiheit von Schuld an der Schuld wegprojiziert werden kann auf alle sterblichen Opfer dieser Rechtsprechung. So landet der delirante Absatz beim weiblichen Zyklus als des Inbegriffs der schwerstrafenden Göttin und bricht hier ab, nicht ohne auf die orphische Seelenwanderungslehre zu verweisen, in der diese Gedanken mythologisch abgebildet sich wiederfinden, aber mit dem Wahn behaftet, die Schuld sei quittierbar, insofern es möglich sei, das Opfer zu entschuldigen. An dieser Stelle setzt das Proömium seinen Hebel der Öffnung zur Aufklärung an – radikal kritisch, wie sich später zeigen wird?

15 tēn dē parphamenai kourai malakoisi logoisin
Diese also beredeten die Mädchen mit besänftigenden Logoi,

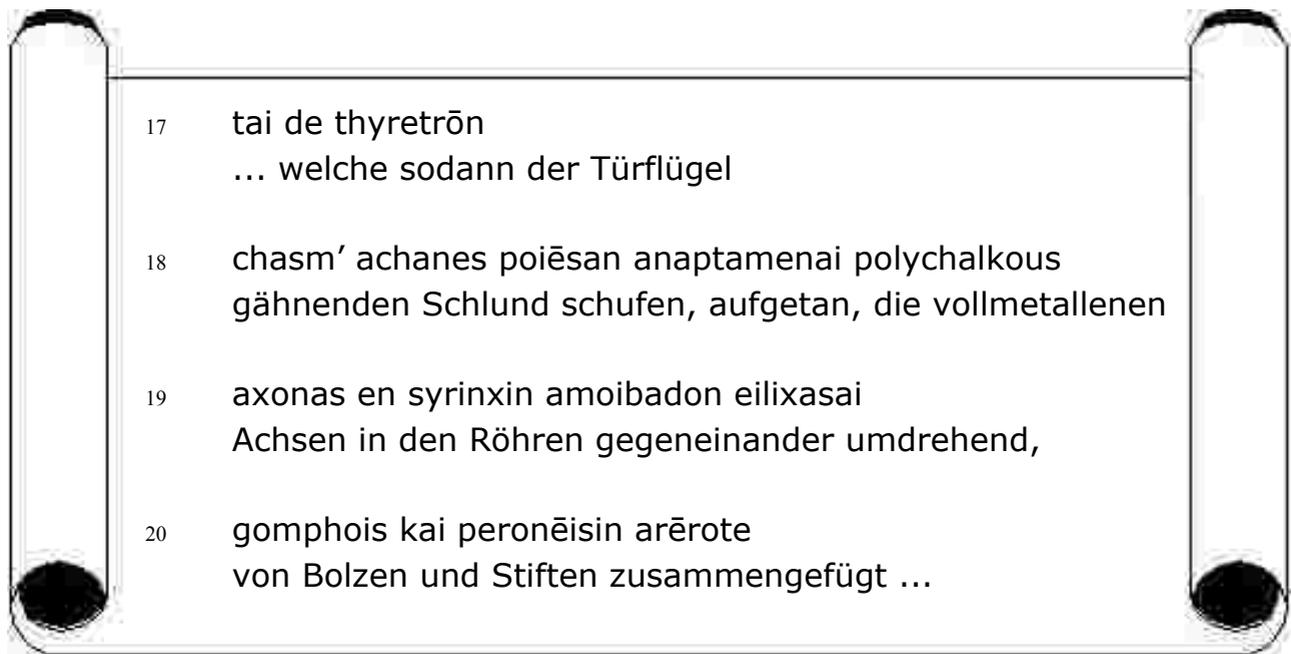
- 16 peisan epiphradeōs hōs sphin balanōton ochēa
überredeten sie verständig, dass sie ihnen doch den zapfenbestückten
Riegel
- 17 aptereōs ōseie pyleōn apo
ohne Flatterei wegstoße von den Pylonen ...

In Rücksicht auf Darstellbarkeit gerät nun die Fahrt in eine hochgradige Not des Stillstands. Öffnet sich das Tor nicht, so endet der Traum an Ort und Stelle. Warum? Weil und insofern der Traum als Bewegung der Bilder eben der Bewegung der Bilder auch bedarf. Das Warten entzieht der Bewegung durch die Zeit ihre Darstellung. So heikel Bewegung, die verdichtete Verschiebung, im Traum auch sein mag, Stillstand, auf Dauer gestellte Verdichtung, ist erst recht ein Problem.

Nun wird freilich die Torwächterin mit Logoi beredet, die der Träumer uns aber nicht mitteilt. Es ist klar, dass dieser Vorenthalt eine Bedeutung hat. Aber welche? Es folgt alsbald eine lange Rede der empfangenden Göttin an den *kouros*. Diese Rede beginnt damit, dem Träumer noch einmal zu bedeuten, dass – wie er selbst ja in 1.5 und zuvor schon in 1.1. ausdrückte – nicht er als ein Wegkundiger dieses Ziel gefunden hat, sondern dass auch keine böartige Moira, vielmehr Themis und Dikē nach ihm schickten. Daraus ergibt sich nun, dass die Mädchen in Diensten dieser Göttinnen (selbst wenn es *bloß* Personifikationen von philosophischen Begriffen der Geltung wären, was man bestreiten kann), im Register der bürgerlichen Kleinfamilie ausgedrückt: um Töchter, stehen. (Die sprechende Göttin selber aber steht – und zwar unabhängig von ihrer genauen Identität – in einer Art Untergebenenverhältnis zur besagten Moira.) Das mutet nun zumal merkwürdig an, dass die Göttin, die nach ihm schickt, erst beredet werden muss, den *kouros* einzulassen. Was will Parmenides uns hier mitteilen? Bevor Traum zu mir, dem Träumer, sprechen kann, sprechen von Dingen, die mich maßlos interessieren: wie es um mein Sein steht, das heißt – aber das wird sich erst später zeigen –, wie

es um das Sein des Traums selbst steht, muss Traum sich selbst besprechen, mir entzogen, um sich mir öffnen zu können? Öffnet das Tor nicht, so ist der Traum zu Ende. Aber das wird nicht der Inhalt der Logoi gewesen sein: Das Sprechen der Logoi – und es ist dann wirklich völlig belanglos, um welche verständigen Worte es sich genau handelt – als ein klangloses, unhörbares Traumbild trägt den Traum über die Krise der Abbremsung der Fahrt hinweg. Als dieses besagt das Bild, dass das Sein des Traumes Sprechen von Logoi ist, von Logoi aber, die solange nicht gehört werden, die der Traum mit sich ausmacht, bis ihre Funktion des Öffnens zur Fortsetzung vernommen wurde. Wenn aber die Logoi als Chiffre für auswendig gelernte Verständigkeit der Traumbedeutung verstanden werden kann, dann handelt es sich um eine bildlich geträumte Traumthese: dass nämlich die memoriale Aufbewahrung eines Traums, rationalisiert das schriftliche Protokoll, hier: das Gedicht, letztlich aber alle Formen der Traumsimulation im Wachen, allererst in einer zirkulären Rückkoppelung gewahrter Selbstentzogenheit mit sich den erinnerten, erinnerbare Träume schafft. Ohne Traumerinnerung kein Selbstentzogenheitsbewusstsein, ohne dieses aber keine kulturschaffende Gedächtnis- und Dingproduktion, ohne diese kein erinnerbares Träumen. Aber der Anfang dieses Zirkels? Der Ursprung, diesmal nämlich der biologischen Evolution des Träumens überhaupt, sodann der Evolution des erinnerten Träumens und damit der Hominisation, ist entzogen.

Proömium, zweite Hälfte (1.17 – 1.32)



17	tai de thyretrōn ... welche sodann der Türflügel
18	chasm' achanes poiēsan anaptamenai polychalkous gähnenden Schlund schufen, aufgetan, die vollmetallinen
19	axonas en syrxin amoibadon eilixasai Achsen in den Röhren gegeneinander umdrehend,
20	gomphois kai peronēisin arērote von Bolzen und Stiften zusammengefügt ...

Die Krisis des Übergangs repräsentiert sich als das in Rücksicht auf Darstellbarkeit größtmögliche Malheur: Was gibt es zu sehen, wenn diese Rücksicht selber sich als Torfläche autosymbolisiert und dann aber dem Anblick, sich öffnend, nachgibt? Es gibt begehrtmaßen das unbegehrte Nichts als begehrendsdifferierendes Etwas, als von Pfosten, Schwelle und Sturz vermittelter Raum, zu sehen. Allerdings ist dieser Schlund gehalten durch Röhren, Bolzen und Stifte, Göttin und Stimmbänder und Schrift: durch repräsentierte Fesseln. So übergibt diese repräsentativ abgesicherte Einfahrt in die vorgestellte Leere sich als Sujet dem folgenden Monolog der Göttin. Am totalisierten Übergang vom Schlafen zum Wachen, vom Traum zum Medium, vom entzogenen Gedächtnis zur Erinnerung, vom herkünftigen zum künftigen Nichts, öffnet sich das Sein zur Vorstellung dieser Mischung aus seiender Vermittlung des Nichts, aus Raum, und suizidal vergehender Vermittlung des Seienden, Zeit.

20 tēi rha di' autōn
... hier also selbigen hindurch,

- 21 ithys echon kourai kat' amaxiton harma kai hippous
gerade entlang den Befahrbaren, lenkten die Mädchen Wagen und
Pferde.

(Und Wagen und Pferde sind ab diesem Moment der Sonnenwagen, der spiegelbildlich einfährt gleich ausgefahren ist, dessen Schemen unerkant zuvor begegnet wurde, nicht wirklich, sondern unterstellt als „nur geträumt“, weshalb die exegetische Identifikation gar nicht benötigt wird.)

- 22 kai me thea prophrōn hypedexato cheira de cheiri
Doch mich nahm die hervorsinnende Göttin in Empfang, band mit der
Hand die Hand,

- 23 dexiterēn helen hōde d' epos phato kai me prosēuda
die rechte hatte sie gegriffen. So also sprach sie ihr Wort und redete zu
mir:

Anathema Witz und Traum. Als Anregung einer philosophischen Aufarbeitung des Ursprungs aller Affekte aus dem Geist des Träumens sei zunächst eine verdeckte Attacke auf das Zwerchfell (*phrēn* ‚Zwerchfell‘ und dazu gehörig: *phronēma* ‚Denken‘, *prophrōn* ‚zugeneigt‘) angemerkt: Schlägt man nämlich im Wörterbuch *thea* nach, so findet man ja nicht nur das eine Lexem der Göttin, sondern auch ein anderes: das Anschauen, das Schauspiel.¹ Ist die *thea prophrōn* also das „Zwerchfelltheater“? Unbedingt auch, das Theater des objektiv in Trauma und Witz sich zerreißenen Traums (Gemelli Marcianos Hinweis auf die Goldblättchen von Thurioi, auf denen Persephone als *prophrōn* angeredet wird,² widerlegen keineswegs die Doppelnatur des Traums, zugleich Trauma und witzig zu sein).

¹ Zu Θέα/θεά vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944, Band 54, Parmenides. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1982, 152 – 160. (Nichtberücksichtigung und schneller Abbruch meiner Lektüre dieser Vorlesung sind sicherlich als eine Auslassung anzumerken. Sie verdanken sich dem Gefühl, just von diesem Band zu sehr in ein Übermaß an Differenzierungsnacharbeiten getrieben zu werden. Womit zugleich gerade dieser Vorlesung Heideggers höchste Relevanz für die traumphilosophische Lesart zugestanden wird.)

² Vgl. Gemelli Marciano, Vorsokratiker, Band 2, 77 f.

Das Ergreifen der rechten Hand – freilich, wie alles andere auch, nur ein berichtetes Ergreifen, nicht ein wirkliches – besorgt die Übertragung der Bewegung gesichteter Körper in die gehörte der Gedanken. – Als Kinoszene verfilmt, müssten nunmehr die Leinwand und der ganze Saal in völlig lichtlosem Schwarz gehüllt werden, während die hypnotische Rede der Göttin erklingt. Es melden sich dann aber nicht die rechten Hände als gefühlte an, sondern die Sessel, sicher früher oder später auch der Raum als vorgestellt eng werdender, drängen sich, sich verlebendigend, auf. Gegen solchen Raumverlust wird die rechte Seite bemüht. Sie indiziert Welt, Raum, die frische Luft:

„Die rechte Seite war bei den Griechischen Wahrsagern die glückliche; der Wahrsager stand mit dem Gesichte nach Norden, rechts war Osten ...“¹

Norden: die Nacht, die Krisis des Selbstentzugs – angeschaut aber entmächtig. Osten: der Morgen, das rettende Erwachen. Zunächst behauptet das taktile Moment des Ergreifens der Hand die Alterität der Göttin als ihre Wirklichkeit, die Nicht-Identität von Göttin und ihrem Zögling. Wie wohl jeder geträumte Reiz soll dieses Ergriffenwerden demnach Nicht-Traum suggerieren und so das Erwachen verunmöglichen. Denn wenn ich anscheinend schon wach bin, kann ich schließlich nicht erwachen. Nur dass, da dieser Reiz – davon abgesehen, dass der körperliche Kontakt mit einer Göttin dem Sterblichen kaum schadlos verstattet sein dürfte – schließlich das Organ der Grenze von Innen und Außen betrifft, ganz umgekehrt so das Erwachen forciert wird, wenn nicht sofort der taktile Reiz zum Verschwinden gebracht wird. Worüber wir jedoch so wenig informiert werden, wie über das Wunder der traumwidrig langen Rede, das sich wie das Nicht-Weckende des Ergreifens der Hand freilich dann erklären würde, wenn entweder Poppers Blinde Schwester-Hypo-

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 1, 546.

these¹ oder die eleatischen Höhlen als therapeutisches Traumlabor, in welchem extremere Varianten des Umgangs mit Schlafen und Wachen, Dunkelheit, Licht und Klang, erprobt wurden, ernst genommen würde. Nur dass solche Plausibilisierung für die hier unterstellte *inszenierte* Traumreferenz des Gedichts deshalb unnötig ist, weil es sich zum einen um ein Gedicht, um Text, um Schrift, und nicht um das Phänomen selbst handelt, und weil zum anderen die Inszenierung allerdings im Ergreifen und der langen Rede eine Krisis, die sich als Krisis der Wirklichkeitskriterien der Materialität und/als der Dauer bestimmen lässt, heraufbeschwört, die womöglich genauestens den Moment des Erwachens beschreibt. Was nun die hauptsächliche Arbeitshypothese für die Deutung der Rede der göttlichen Philosophin ist.

24 ὦ kour' athanatoisi synaoros ēniochoisin
 „O junger Mann, unsterblichen Wagenlenkerinnen verbundener,

Es macht Sinn, den nun folgenden Vers 1.25 sogleich mit dem ersten Vers zu vergleichen:

1 hippoi tai me pherousin hoson t' epi thymos hikanoi
 Die Pferde, die mich wegtragen, soweit hin je das Zutrauen reiche

25 hippois tai se pherousin hikanōn hēmeteron dō
 mit Pferden, die dich (her)tragen, erreichst du unser Haus

Die Zitation des Anfangs des Berichts trägt dem Umstand Rechnung, dass die Fahrt zum Ziel ihres Ursprungs ihr Ende in der Mitte zwischen Ursprung und Ziel, an der Grenze der Zugänglichkeit zur Nacht gefunden hat. Wobei eine der Pointen sein mag, dass das *hēmeteron dō* nicht bloß das im neunten Vers erwähnte Haus der Nacht ist, sondern dass dieses hinter der Grenze zwischen Tag und Nacht vorgestellte Haus auf der Seite der Vorstellung und also

¹ Karl R. Popper, *Die Welt des Parmenides, Der Ursprung des europäischen Denkens*, herausgegeben von Arne F. Petersen unter Mitarbeit von Jørgen Mejer, aus dem Englischen von Sibylle Wieland und Dieter Dunkel, Ungekürzte Taschenbuchausgabe, München: Piper ²2006, 371 f., 405 f.

der Seite des Tags, auf der Seite eines diese Repräsentation memorial besitzenden Subjekts sein muss, und diese Verknüpfung im Wort dieses Besitzes, *hēmeteron* ‚unser‘, selbst geschieht: als anklingendes *hēmera*, das den Tag, den Tagesanbruch, assoziativ hinzutreten lässt.

Was aber fehlt in der göttlichen Wiederholung? Der *thymos*. An seine Stelle tritt das Haus der Göttin als die Umhüllung des umhüllt verschwundenen Traumkörpers. Philosophie ist und tritt an die Stelle des *thymos* (*thymos* im Sinn des *thymos* des Traums). Spekulativ würde ich einerseits vorschlagen, die Zitation des Traumanfangs ohne Nennung des *thymos* als verborgenen Hinweis auf Träumbarkeit versus Unträumbarkeit dieses Traums zu lesen: hier nämlich endete er, hätte er zu enden. In seiner Fingierung jedoch als Schrift kann im verdinglichten Medium, den gleichen Gesetzmäßigkeiten oder den selben Göttinnen untertan, weiter an den Fesseln seines Seins gesponnen werden. Der Traum ist zu sich, zu seinem Anfang, erwachensabwehrend jedoch noch keineswegs zu seinem Ursprung, der rätselhaften Herkunft aus Nichts, zurückgekommen. In diesem Sinn ist die Selbstzitation eine ganz äußerliche. Entsprechend sind die Weckungsmomente, die Momente, die den Traum mit seinem Ende bedrohen, ganz äußerliche: das Handergreifen, die Stimme der Göttin, ihr Gegenblick. Sie zitieren Wirklichkeit, sensuelle Wirklichkeit, die Wirklichkeit der blickenden Frau. Wirklichkeit ist demnach das (fingiert) geträumte Phantasma einer Kontinuierung des Seins über das Ende des Seins des Traums hinweg. Um in der Sache selbst, auf der Ebene des fingierten Traums als seines Seins, entbergen zu können, was denn nicht bloß der Sinn des Traums als sein Ziel gewesen sei, sondern ebenso, was der abgeleitete Sinn solcher Entbergung ist (die Frage *Wozu Philosophie?*), muss diese Schwelle verhüllt überwunden werden, fingiert im simulativen Medium: Und auch nur so, als ihr Phantasma, ist solche Überwindung möglich. Komplizierten Abschnitts magerer Sinn: Zugleich zerplatzt an dieser Stelle der Selbstzitation des Traums die Blase eines wirklichen Traums und geht in der also entborgenen Fingierung des fortgesetzten Traums auf und unterstellt so,

nicht behauptet, sondern demonstriert, alles Denken, Repräsentieren, Vorstellen und Erfahren, kurz: nicht das Seiende, wohl aber alles Sein den Gesetzmäßigkeiten des Träumens.

Mit der Nennung der Unsterblichkeit der Mädchen sind diese aus dem Traum heraus, wie auch die Pferde und der Wagen. (Eigentlich ist nun der Traum selbst aus sich heraus. Was aber folgt ist die Auslegung seines wunderlichen Weiterträumens als diese Auslegung.)

Die Nennung ihrer Unsterblichkeit ist heikel, weil der privative Begriff sein Gegenteil memoriert, das Alpha privativum als intensivum gelesen werden kann: *athanatoisi*, die unsterblichen gleich höchststerblichen, weil bloß geträumten Wagenlenkerinnen. Besonders heikel ist diese verschwindenskompensatorische Nennung (in der Tat: wer tot gleich weg ist, kann nicht sterben), weil der Träumer, der in seinen Träumen selber auch ein Geträumter ist, den Wagenlenkerinnen geradezu vermählt, *synaoros*, ist. Was ist Sterblichkeit? Repräsentation ihrer Möglichkeit. Unsterblichkeit wäre demnach die Vorstellung der Unmöglichkeit des Sterbens. Vorgestellte Unmöglichkeit schließt jedoch nicht Wirklichkeit aus und also sind die unsterblichen Lenkerinnen dennoch sterbend dem Ziel des Wegs, auf dem sie offenbar weiterfahren, geweiht, dem Ziel, von dem der ihr vermählte *kouros* nun zurückgehalten wird, so weit hin der nicht mehr angesprochene, aber in diesem ersetzenden Verschweigen am Ort des Übergangs zwischen Tag und Nacht rekreativ ausgeschöpften (und nun anders zu dämpfenden) *thymos* gereicht hat. So entstehen einige Auslegungsmöglichkeiten der göttlichen Unsterblichkeit: Entweder wissen die Mädchen diese ihre Todesweihung nicht, dann sind sie, die Wegkundigen, Sterbensunkundige, zynisch wahrgesagt: zur Erhaltung des Traums nötige stellvertretende Opfer. Oder aber die Göttin weiß von dieser Todesweihung zu diesem Zeitpunkt noch nichts. Oder aber sie hält das Wissen der Verknüpfung von Unsterblichkeit mit Realisierung der Todesweihe als Einfahrt in den Hades mit Absicht noch zurück. Wer aber genau zuhörte, wach und deshalb unweckbar, scheinunsterblich, hätte bereits die traumphi-

losophische Pointe dieser zweifelhaften Weihung hören können und wäre daran – wie genau? – sterblich geworden (und also vom unmittelbaren Sterben auf Widerruf therapiert?).

So sind die unsterblichen Wagenlenkerinnen, unsterblich weil perdu, verschmolzen zur *thea*, gehen in dieser auf, dito die Geräuschkulisse, die sich vom vielstimmigen Weg zum einen, einschneidenden und also Differenz erzeugenden Geräusch des Sonnenwagens verdichtet, und, umgedeutet und verschoben, nunmehr als die Rede der Göttin die Traumerzählung ablöst.

26 chair' epei outi se Moira kakē proupempe neesthai
erfreue dich, denn keineswegs entsendete dich eine unheilvolle Moira,
wegzugehen

27 tēnd' hodon ē gar ap' anthrōpōn ektos patou estin
auf diesem Weg, der gar fern der Menschen, außerhalb der Pfade ist,

28 alla Themis te Dikē te
sondern: wie Themis so Dikē.

Der Verführung, bei jeder sich bietenden Gelegenheit die These des inszenierten Traums erneut und wieder und wieder beweisen zu wollen, ist nur schwer zu widerstehen, da die Hinweise über den Text verstreut zu finden sind, kein einzelner aber zwingend ist. Hier ist der nächste: *ē gar ap' anthrōpōn ektos patou estin*. Auffällig spricht die Göttin hier von Menschen. Alsbald werden sie Todgeweihte genannt; im Doxa-Teil sind es wieder Menschen. Diese sehr genaue Unterscheidung belässt die Menschen hier ungedacht, wenn man will: als abwesende Menge empirischer Personen, nicht als Begriff. Dies bestimmt die Deutung ihrer Pfade. Pfade sind gewohnheitsmäßig ausgetretene Wege, Wege, die immer wieder gegangen werden. Die gewöhnliche, um nicht zu sagen: selbst ausgetretene Auslegung dieser Stelle sieht hier den Gegensatz der später noch deutlicher abgewerteten Masse der Menschen, der Vielen, gegen die Göttin, das Eine. Die Frage, die sich dann stellt, ist die, ob der, der so denkt, sich mit den Vielen oder der Göttin identifiziert?

Traumphilosophisch liest sich die Stelle anders, ganz einfach und doch wieder komplex: Die ausgetretenen Pfade sind zunächst die der Welt da draußen, hinter dem Schlafvorhang. Doch so ist die Stelle nicht formuliert. Diesen Pfaden gegenüber ist der Traum *ektos*, ihnen ein Außerhalb. Warum? Weil die Bewegung des Einschlafens den Einschlafenden als sein Für-sich *aus der Welt herausnimmt*, ihn, aber ohne dass er dabei bliebe, in das Jenseits seines Schlafkörpers führt. Er ist schlafend außerhalb der *Menschen*, außerhalb überhaupt jeglichen Begriffs der stattdessen verhältnislos seienden Wirklichkeit. Das Verhältnis zur Welt muss der Schlafende erst sich im und als Traum vorbilden und als Traum platzen lassen, um überhaupt erst wieder zum Begriff der Wirklichkeit zu kommen, zu wirklichen Pfaden, auf denen er nicht geführt werden muss, weil sie im sicheren Bewusstsein als ausgetretene, geronnene, wie es in 19.2 heißt, immer dorthin führen, wohin sie führen. Eben das ist die Leistung des Begriffs, der „bloßen Namen“: durch Identifikation das Vertrauen auf die Stabilität zu generieren und es ist die Aufgabe des Traums, diese Stabilität durch seine ihm abgenötigte Instabilität im Sinn der Metamorphosen (Verschiebung und Verdichtung) der je geträumten Dinge und Szenen allererst im Kontrast hervorzuheben. (Heißt u. a.: Träumen muss, entgegen dem aus seinem Naturhaften gleich Entzogenen fehlgeduzierten Anschein, gelernt werden. Und: Träumen kann verlernt werden. Beleg: Der Traumschlaf kann pharmazeutisch unterdrückt werden.) Die Instabilität bekommt durch das reguläre Träumen ihren stabilen Platz zugewiesen: Außerhalb der Wirklichkeit. Das ist der gänzlich unelitäre, weil für jeden Menschen passager gültige Sinn der Formulierung von *anthrōpōn ektos* an dieser Übergangsstelle zwischen Innen und Außen.

28 chreō de se panta pythesthai
Die Schuldigkeit brauche dich, alles zu erfragen:

Denn sonst hieße es: Aus der Traum! Denn *chreō* kann nicht nur als Bedürfnis übersetzt werden, sondern verstärkt auch als wirkliche Not, dringendes

Verlangen und, in philosophisch-psychoanalytischer Begrifflichkeit: als das allem immanente Begehren.

- 29 ēmen alētheiēs eukykleos atremes ētor
sowohl der wohlgerundeten Unentzogenheit nichtzitternde Innerei

Zwei weitere Varianten der Stelle sind noch tradiert:

- 29 ēmen alētheiēs euphengeos atremes ētor
sowohl der hellstrahlenden Unentzogenheit nichtzitternde Innerei
- 29 ēmen alētheiēs eupeitheos atremes ētor
sowohl der schönverführenden Unentzogenheit nichtzitternde Innerei

Drei Übersetzungsfragen stellen sich also, die des richtigen Adjektivs, die der richtigen Übersetzung der *alētheia* und schließlich die der richtigen Übersetzung von *ētor*.

Für welches Adjektiv soll man sich entscheiden? An der Quellendiskussion soll hier nicht teilgenommen werden, auch wenn permanent die Interpretation Eingriffe in diese nahe legen mag. Traumreferent sei undogmatisch wie folgt votiert: Von 8.42 f. her ist das bei Simplikios überlieferte *eukykleos* als ein Bild des Traums aus der Außenperspektive des Wachens zu verstehen. Die Unentzogenheit wäre dann aber der Traum, es sei denn, Parmenides wollte entweder hier Traum und Wachen analog gefasst wissen, was denkbar ist, oder aber den unentzogenen erinnerten Traum in die *Alētheia* einbeziehen, was den Begriff der Unentzogenheit schwammig werden lässt. Auch das zu 2.3 passende *eupeitheos* ist traumphilosophisch nicht die erste Wahl, es sei denn, es würde, statt erkenntnistheoretisch (*Alētheia*, missverstanden als Wahrheit), als euphemistische Bezeichnung des Erwachens gelesen. Affirmativ hingegen stünde Traum ganz in Diensten des Erwachens und fungierte keineswegs als Schlafhüter, eine Lesart, die sich im Kommenden nicht bestätigen wird. So bleibt eigentlich die hellstrahlende Unentzogenheit, *alētheiēs euphengeos*, übrig, als Symbol des Erwachens. Doch dieses Licht ist dann

das im Doxa-Teil genannte vernichtende (gleich weckende) Sonnenlicht – und dieses gehört zu den Meinungen der Alētheia. Die nichtzitternde Innerei der Alētheia aber ist nur vermittelt, insofern nämlich die Alētheia Wachen und Träumen zusammenfasst, Innerei der Meinungen. So ist dann doch wieder *eukykleos* vorzuziehen. (Dass aber diese drei Vokabeln überhaupt zur Auswahl stehen, könnte durchaus auf Parmenides selber zurückgehen.)

Sodann zur Hauptfrage: Für welche Übersetzung von *alētheia* soll man sich entscheiden? Zunächst wird zu gewärtigen sein, dass die jeweilige Übersetzung wenigstens dazu tendiert, den Charakter eines autosymbolischen Symptoms des Übersetzens anzunehmen. So stellt sich etwa zur Übersetzung als *Wahrheit* die Frage der Wahrheit der Übersetzung. Ebenfalls stellt sich zu Heideggers Übersetzung, *Unverborgenheit*, die Frage der Unverborgenheit der Ableitung. Sie wurde im Grundsatz bestätigt von Wolfgang Schadewaldt, der allerdings einige Differenzierungen vorschlägt.¹ Die Behauptung schließlich, es handele sich bei *alētheia* um ein altgriechisches Fremdwort unbekannter Herkunft, ist natürlich als funktionales Phänomen der bestmögliche Witz überhaupt (was erweist sich eigentlich nicht als Fremdwort, wenn die Wortgeschichte nirgendwohin sonst zu führen vermag, denn in die Fremde der Vorzeit des Wortes?), dabei nicht einmal so plausibel, wie Schadewaldts Ableitung, die in der *alētheia* die Schläfrigkeit, *lēthargos*, mithören lässt:

„Ich hatte es schon zergliedert, wie es sich eigentlich von selbst ergibt: *a-leth-eia*. Das führt uns nicht unmittelbar zu dem Stamm *lath*, sondern was wir voraussetzen müssen, damit diese Bildung überhaupt möglich ist, ist *lethos*, ein Neutrum, ähnlich wie *genos* – *eugeneia*. Nun, diese Form ist wirklich belegt, und zwar bei Theokrit (23, 24), *lathos* mit dem dori-schen *a*, und damit ist die Sache so einsichtig, daß man nichts mehr da-gegen sagen kann.

Wenn das alles so ist, so komme ich nun zu der eigentlichen Deutung, die höchst merkwürdig ist. Denn wenn *lathos* und *lethe* den Entzug be-

¹ Schadewaldt, Anfänge der Philosophie bei den Griechen, 195 – 201.

deuten, dann ist *aletheia* die eigentümliche Weise einer ebenfalls funktionalen Zuständlichkeit, wo dieser allgemeine Entzug aufgehoben ist, die Aufgehobenheit dieses Entzugs, deutsch also nicht ‚Unverborgenheit‘ sondern ‚Unentzogenheit‘. Das ist für das ganze griechische Seinsdenken von außerordentlicher Bedeutung.“¹

Schadewaldts Ableitung erfasst fraglos die schlafphilosophische Pointe eines Gegensatzes von (phantasmatischer) Unentzogenheit versus Selbstentzogenheit, deren vermittelnde Unentzogenheit aber – eben die Erfahrung des Selbstentzugs: der „nicht zitternden Innerei“ – das Phantasma der Unentzogenheit produziert (oder etwas vorsichtiger formuliert: produzieren hilft). Ob hingegen das Alpha privativum nicht auch als Alpha intensivum gelesen werden kann? *alētheia* meinte dann einen absoluten Entzug. Unbeweisbar scheint Parmenides irgendwie beide Lesarten von *alētheia*, als Privativum (Wachen) und als Intensivum (Tiefschlaf respektive Tod), im Sinn gehabt zu haben, repräsentations(genea)logisch verschmolzen zu einem Alpha absolutum. Doch wenn auch die Intentionen des Autors Parmenides nicht zu beweisen sein werden, so kann der Text objektiv so gelesen werden, wie der Leser es will, und will man es so lesen, so folgt dieser Lesart die einwandfreie Folge: dass der zu gehende Weg die Bahn der *Peitho* sei, die der *alētheia* folge, in beide Richtungen, aber eben nicht *alētheia* ist. Weiterhin zeigt sich völlig konform, dass inmitten der Unentzogenheit eine Allentzogenheit waltet: als Organ der Unentzogenheit, als *ētor*. Die übliche Übersetzung, „Herz“, verführt zu einem womöglich unbedachten Bild. Man denkt an das regelmäßige Schlagen, an das Kammerflimmern, wenn von diesem „Herzen der Wahrheit“ gesagt wird, es sei nichtzitternd (also schon tot?, oder doch nur todesmimetisch ungefühlt?). Ist tatsächlich von diesem Organ, von *kardia*, die Rede? (Oder ist *ētor kardia* nur im Schlaf und also hinsichtlich des völligen Selbstentzugs der eigenen Körperspürung? Das wäre sicher die beste, aber von

¹ Schadewaldt, Anfänge der Philosophie bei den Griechen, 198.

„Innerei“ auch mitgemeinte Lesart.) Ein anderes Bild ergibt sich, wenn *alētheiēs* ... *ētor* als ein Klangwortspiel, *ēthei* – *ētor*, verstanden würde, wobei in *alētheia* dann noch der *ēthos* ‚Wohnort‘, ‚Sitte‘ mitschwingt. Die Göttin spräche dann nicht vom Herzen der Wahrheit oder vom Herzen der Unverborgenheit, sondern sie spräche von der sittlich, wohnlich (und gewöhnlich) verhüllten Innerei der Unentzogenheit (passend zum „Alpha absolutum“). Durchaus selbst noch verborgen würde hier jedenfalls angekündigt, dass vom Schlafkörper die göttliche Rede sein wird: als funktionale Abwehr und In-Regie-Nahme des, *avant la lettre*, somatischen Phänomens (Herbert Silberer) als einer Einübung in den rechten Gebrauch des Todes, des Entzogeneins („nicht zitternd“), im Sein, in der Unentzogenheit: als traumangeleitete Arbeit der phantasmatisch todestötenden Kulturschaffung.

Was ist nun in Absetzung zu den nachfolgenden Vorstellungen der Todgeweihten gemeint mit der nichtzitternden Innerei der schönverführenden, hellstrahlenden und wohlgerundeten Unentzogenheit? Was ist in der Unentzogenheit, hier also im fingierten Traum, als Innerei entzogen? Der Traumursprung, welcher der Vorgabe der Deutung des Proömiums folgend unausgesprochen schließlich abgefragt wurde. Er wird als Traum nicht in seiner Vorzeit entzogen gelassen, sondern in einem räumlichen (unerkannt: somatischen) Entzogenein *hic et nunc* gesucht. Doch kann der Ursprung des Traums, dieser vorab entzugsgemischten Unentzogenheits-Probe, aus seiner Innerei, dem Schlafkörper, nicht geträumt entborgten werden. Deshalb ist diese Innerei nicht zitternd und deshalb ist die exegetische Entgegensetzung von *Alētheia* der parmenideischen Philosophie und *Doxa* der anderen Menschen so grundfalsch.

³⁰ *ēde brotōn doxas tais ouk eni pistis alēthēs*
wie auch die Vorstellungen der Todgeweihten, denen nicht innewohnt
unentzogene Beglaubigungen.

- 31 all' empēs kai tauta mathēseai hōs ta dokounta
Doch gleichwohl, auch diese wirst du kennenlernen, wie die
Anschauungen
- 32 chrēn dokimōs einai dia pantos panta perōnta
annehmliche sein müssten, durchgängig überallhin durchdringende.

In aller Deutlichkeit setzt die Göttin nicht Alētheia und Doxa einander entgegen, sondern *alētheiēs atremes ētor* und *brotōn doxas*, die in 8.51 als *alētheiēs doxas* bestimmt werden. Der Gegensatz im Gedicht des Parmenides ist also der von *alētheiēs ētor*, entzogener (deshalb *atremes*) Innerei der Unentzogenheit, versus *alētheiēs doxas*, versus den Meinungen (hilfreichen Vorurteilen, gnostischen Naivitäten) der Unentzogenheit. Es geht also überhaupt nicht um „die Wahrheit“ versus „die bloße Meinung“, oder „das unbewegte Sein“ versus „das scheinbare Werden“. Es geht ausschließlich um das Verhältnis eines Inneren des Repräsentationsvermögens zum Äußeren dessen, um das Verhältnis und die Funktion von Traum/Geträumtem zum Wachen/Wirklichen. Wie die ältere exegetische Literatur (natürlich nur die vom Autor eingesehene) diese deutliche Ansage wegwischen konnte, das bleibt, wie so vieles andere auch, auch hier ein Rätsel.

Was bedeutet *brotos*? Die übliche Übersetzung lautet: „Sterblicher“, übertragen: „Mensch“. Sterbliche, das sind jene Wesen, die den Begriff ihres Nichtseins, ihres Todes, entwerfen können und den Weg dahin, die Vergänglichkeit, eben: die Sterblichkeit, ihre eigene, wissen, erfahren als Ermüdung, und sich vorstellen als eigenes Nichtsein. Das wäre die subjektive Seite, die aber an dieser Stelle nicht gemeint ist. Ein anderes altgriechisches Wort für „sterblich“ lautet: *thnētos*. Es führt das Sterben und den Tod, *thantos*, im Namen und bezeichnet genau diese subjektive Seite. Da aber dieses Wort von Parmenides nicht benutzt wird, ist die Übersetzung der *brotōn doxas* mit „Meinungen der Sterblichen“ verfehlt. Es scheint Parmenides genau darum zu gehen, dass es nicht um die Repräsentation der Sterblichkeit gehen kann – im Traum nämlich. Im Traum führen die geträumte Er-

müdung oder das geträumte Sterben zur Weckung, nicht zum Nichtsein, nicht zum Tod. Das unterscheidet die Schwellensymbolik des Träumens vom Ausschleichen aus ihr im wirklichen Einschlafen, dieses schleichende, passive Abgleiten über den Sprung zwischen Sein und Nicht(besich)sein hinweg. Alles Geträumte bezweckt die Verhinderung des Schwunds der Vorstellung, die Differenzierung der mit dem Vorgestellten identischen Vorstellung blanker Vorstellungslosigkeit. Ergo gibt es im Traum keine Sterblichkeit und keine Sterblichen, nur Unsterbliche und das Zeichen der Untödlichkeit (8.3) des Erwachens, wenn der Traum endet. *anthrōpoi* verwendete Parmenides zuvor, um das Privatissimum des Traums, diese Binnensicht des Gedächtnisses bei geschlossenen Augen, sich in Form seines negierten Gegenteils, „außerhalb der Pfade“, sagen zu lassen. Im *brotos* wird diese andere Vorstellung eines sich nicht wissenden Endens der gegen dieses Ende gerichteten Bewegung zu ihrem Ende angekündigt:

„βροτός (μόρος, *mors*, μορτός, daraus ΜΡΟΤΟΣ, dafür des Wohllautes halber βροτός)“¹

„μόρος, ὁ (μείρομαι), wie μοῖρα, das den Menschen von dem Schicksal Zugetheilte, das Loos, Geschick“²

Das ist sozusagen die objektive Seite der Sache, dass auch die, die nicht von sich wissen, dass sie sterblich sind, sterben. Aber das wissen doch alle, dass sie sterblich sind!? Ja, gewiss, spätestens, wenn es geschieht, wird sich irgendwas davon auch repräsentieren. Aber eben nicht in jedem Zustand, was nicht eine Phantasie über andere ist, sondern eine Selbsterfahrung der allnächtlichen retrograden Amnesie, des Entzogenseins der Umwendung des Einschlafens zur Erwachensbewegung, wie im Proömium inszeniert. Und eben diese als *brotos* repräsentierte objektive Seite des Todes, sich entbergend in

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 1, 465.

² Pape, Handwörterbuch, Band 2, 208.

dieser präzisen Wortwahl des Parmenides, widerspricht allen interpretatorischen Reduktionen, den onto-, theo-(etc.)logischen Abtrennungen der Göttin und ihres Einweihungszöglings von den Scheinmeinungen.

Mit dieser zur Moira gelegten Spur erweisen sich vielmehr die *brotōn doxas* als die Meinungen und/oder Vorstellungen eines jeden Repräsentationsvermögens überhaupt, hinsichtlich seiner repräsentationsinhärenten Teilung also nicht als die Vorstellungen bloß von sterblichen Menschen. Die Entgegensetzung macht gleichwohl einen, aber einen anderen Sinn. „*dia pantos panta perōnta*“: das ist ein entscheidender Hinweis zu den Anschauungen. Sie erweisen sich als die Meinungen (des Träumens), die – sofern sie annehmbare sind – überallhin, das heißt in jedem Geträumten, das Durchdringen durch das Träumen erlauben: zugleich die Dauer des Träumens, „überallhin“ als Aufschubstechnik, ermöglichen und das Erwachen betreiben. In diesem Sinn sind sie dann zwar annehmlich, aber doch zumal tod(= erwachens)geweihte Anschauungen. Als weckende, todgeweihte, retten sie indes vom Wegsterben des nicht erwachenden Körpers. Als schlafferhaltende aber retten sie das Träumen und im hypnagogon Übergang vom vorzeitigen Erwachen. Und deshalb geht die Göttin auch diese Meinungen durch, worüber später zu handeln sein wird.

Der Name der Göttin

Die Frage der mythologisch-theologischen Identität der Göttin ist exakt so relevant oder irrelevant, wie Frage und Antwort von der Selbstreferenz der inszenierten Rede der Göttin ablenken. Beispielhaft etwa Peter Kingsley:

„Die Menschen haben die merkwürdigsten Gründe gefunden, alle möglichen Erklärungen dafür gegeben, wer sie ist. Da behaupten einige, er habe ihr keinen Namen gegeben, weil sie in Wirklichkeit gar keine Göttin sei, nur eine philosophische Abstraktion. Andere wiederum sagen, sie müsse die Göttin Gerechtigkeit sein; oder sie sei Tag und Nacht.

Aber das alles ist sie nicht. Gerechtigkeit ist ihre Türhüterin, und als sie später über Nacht und Tag spricht, da sagt sie, daß die beiden scheinbaren Gegensätze einer Welt der Täuschung angehörten. So spricht man nicht über sich selbst.“¹

Schreibt der Autor, dessen verheißungsvolle Ankündigung, „Wenn Sie weiterlesen, werden Sie verstehen, daß es hier um Täuschung geht – um die vollendete Täuschung der Welt“², sich also mit dem objektiven Genitiv bescheidet, statt einmal den subjektiven zu erproben. „So spricht man nicht über sich selbst“ – richtig, es sei denn, es handelt sich um Traum. Denn Traum spricht ausschließlich so über sich selbst – unerkant natürlich. Was schon Nietzsche nicht erwägen wollte („Parmenides – die andere Welt hinter dieser; diese als Problem“)³. Der Effekt, dass die Identifizierung der Göttin die Selbstinszenierung einer repräsentationslogischen Selbsttäuschung des Na-

¹ Peter Kingsley, *Die Traumfahrt des Parmenides*. Die mystischen Wurzeln der westlichen Zivilisation, aus dem Englischen von Karin Rausch, Frankfurt/M.: Wolfgang Krüger Verlag 2000, 87.

² Kingsley, *Die Traumfahrt des Parmenides*, 11.

³ Friedrich Nietzsche, *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe*. In: Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, hg. von Karl Schlechta, Band 3, München: Hanser Verlag 1954, 338.

mens überdeckt, dürfte wohl auch für die meisten der im sehr informativen Parmenides-Kapitel des neuen *Ueberwegs*¹ referierten Identifizierungen konstatiert werden. Kein Name ist freilich falsifizierbar, da es sich bei solchen Herangehensweisen um Auffüllungen dieser Leerstelle mit Hermeneutik-Silikon handelt, dessen Platzhalterfunktion eben stets den leeren Platz als Möglichkeit dieser oder einer anderen Auffüllung freihält. Jeder Name hingegen sagt alles über den Identifizierer und seine Interpretation aus. So wird der (marginale) Ausfall der Falsifizierbarkeit, nach allem, was über die in Fragment 8 zurückgewiesene Macht des gewussten Namens gewusst werden kann, auch künftige Interpreten zur freilich nur vorgestellten Demaskierung der Göttin ohne Namen, zur unintendierten Selbstdarstellung ihrer Interpretation, verführen. *Sage mir den Namen dieses Weibs, damit dieses Weib nicht die Wahrheit hat!* – respektive, damit Parmenides mit seinem offenkundigen Witz einer männlich simulierten weiblich-verführerisch sich als Wahrheit schmückenden Rede nicht etwa Recht wider das weiblich gestützte männliche Dispositionsansinnen behalte, so das allzeit geschlechts(in)differenziell korrumpierte Unbewusste der Identifikationsnot. Was ist diese Wahrheit, die unbewusst gefürchtet wird? Keine Wahrheit bestimmter Gedanken, sondern eine des blinden, teleonomisch (nicht: teleologisch) vermittelten Funktionierens des Körpers? Jedenfalls eine Wahrheit der Grenzen des Namens: dass die Zeichen („Genealogie“) nicht das Bezeichnete („Genesis“) sind und also das Ansinnen des Interpreten, über das Interpretierte als über einen Besitz des Gedankens zu verfügen, per se fehlschlagen muss. Die Wahrheit solcher Namenlosigkeit *zu haben*, heißt zu wissen, dass das Kind das eigene ist: das vom patriarchalen *Recht* (dem die Göttin Dikē den mythologischen Schein von Natürlichkeit verleiht), vom *Namen des Vaters*

¹ Manfred Kraus, Parmenides, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe, herausgegeben von Helmut Holzhey, Band 1.1, Die Philosophie der Antike, Frühgriechische Philosophie, Halbband 1, herausgegeben von Hellmut Flashar, Dieter Bremer und Georg Rechenauer, Basel, Stuttgart: Schwabe Verlag 2013, 441 – 530.

(dessen Funktion sie inkognito noch aufklären wird) und schließlich vom modernen Vaterschaftstest angegriffene – an sich schon hoch ambivalente – Privileg der Mütter. An Stelle jedoch der Ausweitung einer Diskussion um den wahren Stellenwert des Gedichts in der Entfaltung des rationalitätsgenealogisch der Gattung Homo vorgegebenen Patriarchats, reiche hier der Hinweis auf eine gewisse Traumwidrigkeit des Namens. Um der Natur, der Entstehung, des Entstandenen, des Traums willen ... hieße das: um des Entzugs willen, um der Verwindung des Entzogeneins willen, der Verwindung der eigenen Ohnmacht, im Wachen: nicht den Gedanken in Besitz zu haben, im Schlafen: weder den Körper noch den Geist in Besitz zu haben, gefesselt zu sein, aber nicht selber die Fesseln zu halten, darum willen muss die Göttin namenlos sein? Der Name ist das Produkt der Konstitution durch andere. Eine Göttin mit Namen ist eine Göttin-für und damit des *für*, des Menschen also, bedürftig. Bedürftig wäre sie keine Göttin. Namenlosigkeit ist jedoch nicht Index einer Unbedürftigkeit, wohl aber der einer Spezifizierung. Ich kann nicht sein ohne das Andere, auch nicht ohne andere Menschen, aber sehr wohl ohne ganz bestimmte andere Menschen. Mein Name hat mit dieser Bestimmtheit zu tun. Sie durchzieht den Traum als Differenz der Übergänge in den Traum hinein und aus ihm heraus. Was sich vorerst besser demonstrieren lässt am Unterschied von Verfolgen (der Name des Anderen) und Verfolgtwerden (der eigene Namen), jenes Abwehr von diesem. Verfolgend sichere ich das szenisch verschwindende Traumbild ab, ich halte es fest; dieses auch die Funktion des geträumten Namens. Dem entspricht die Identifizierung, die im Traum schon anfänglich zugegebene sekundäre Arbeit der defensiv-narzisstischen interpretierenden Besetzung der wie aus Nichts, aus dem Selbstentzug, erscheinenden Bilder. Ohne solche Besetzung keine Traumerinnerung. Und das Verfolgtwerden? Es ist um einiges heikler, wegen der Deutlichkeit, mit der das Subjekt auf seine funktionale Ohnmächtigkeit gestoßen wird. Es stellt sich im Proömium, sich ermäßigend, am Ort des Umbruchs der äußeren Bewegung in die der (schriftfixierten) Gedanken dar: im

Ergreifen der Hand. Da somit die paranoische Initiative der Erwachsensabwehr auf sie übergegangen ist, was sich im nächsten Kapitel gewährlos deutlicher darstellen wird, braucht die Göttin keinen Namen mehr. Das Traumbild hält den Träumer fest im Griff. Was dann auch die Verfolgung und also den Namen des Jünglings überflüssig werden lässt. So bleibt nur noch die Identität des geträumten Gegenblicks und der geträumten namentlichen Anrede nachzutragen, stets eine traumkonservative und aber dialektisch umschlagende Kriegserklärung – auf deren Objektivierung als Schrift wird noch zurückzukommen sein: Das Geträumte erkennt mich, nennt mich gar als sein Zugriff auf mich beim Namen, registriert mich als für es Seiender, als jemand, der es selbst nicht ist und den es aber einzukassieren gilt, und reagiert auf mich, auf mein, es zerstörendes, narzisstisches (ödipales und todestriebliches) Begehren (das schließlich es selbst ist, da es mir träumend geschickt wurde und nicht einem anderen): seiner unbedürftig zu sein. Dass das in ihm erwachende Bewusstsein freilich mein Bewusstsein davon ist, mein narzisstisch produziertes Erwachen, das eben ist das, was projektiv in ihm, dort isoliert, den Kriegszustand ausruft: du oder ich, es kann nur einen geben. Dementsprechend werden sich die diversen Aufforderungen der Göttin nebst der ontologischen wie epistemologischen Gehalte ihrer Rede als hypnotische Bannungen des für den Traum selbstmörderischen Begehrens des Träumers, das sie gedanklich bedient, erweisen.

Einzuräumen ist freilich, dass für die gegensätzliche Passion der Zurückweisung eines Namens die nämlichen Verdikte zu gelten haben. Es ist dieselbe und keine andere Passion der Disposition der anderen des „einen Geschlechts“ der Interpretationen durch die Disposition des „anderen Geschlechts“: des interpretierten Texts, der aber eben diese Möglichkeit anbietet, nur eben auf negative Art und nicht mit einem positiven Ergebnis dieser Negativität in der Tasche. Man kann jedenfalls nicht für eine andere Interpretation die, von Claude Lévi-Strauss' Erklärung der Differenz produ-

zierenden Funktion des Totems¹ inspirierte These reklamieren, sie würde nur deshalb einen bislang noch nicht erwogenen Namen der Göttin unterstellen, um sich von den bereits vorhandenen Auslegungen abzuheben, ohne sich selbst als ein der nämlichen objektiven Individuationsnot Unterworfener zu entlarven. Zum Glück wird jedoch solche Kritik nicht benötigt, um die Frage der Identität der Göttin negativ, aber mit geöffneter Hintertür, zu entscheiden, da die Stelle, an der der Text sinnvoll den verweigerten Namen der Göttin hätte verraten können, überliefert ist. Im Übergang von der Traumerzählung zur direkten Rede der Göttin spricht der Rapport von einer *thea prophrōn* und lässt offen, ob es die ist, die das Tor bewacht, Dikē also, oder eine andere. Die sprechende *thea* stellt sich nicht vor, weist jedoch eine bestimmte Identität zurück: die der zuteilenden gleich verderbenden Moira: „... keineswegs entsendete dich eine unheilvolle Moira, weggehen auf diesem Weg ... sondern: wie Themis so Dikē.“ Wobei Entsenden und Empfangen das Selbe ist: nicht bloß, insofern solche Identität dem Bild der wohlgerundeten Kugel entspricht, sondern auch, weil diese zyklische Bewegung Ergebnis der Lektüre des Proömiums ist. So ist klar, dass die Identität der *thea prophrōn* zunächst einmal nur negativ klar ist: keine tödliche Moira hat entsendet, keine tödliche Moira empfängt hier, sondern Themis und Dikē. Doch legt diese Wendung *Themis te Dikē te*, sowohl Themis wie auch Dikē, einerseits Themis, andererseits Dikē, nahe, Themis als die vorausgegangen entsendende personifizierte Weckung und Dikē als die nachträgliche empfangende, aufhaltende Schlafhütung zu verstehen. Deshalb aber muss diese mitnichten die *thea prophrōn* sein.

Ist es Absicht, dass die *thea* nicht mit einer eingeführten, religiös verehrten oder mythologisch bekannten Gottheit identifiziert wird? Möglicherweise. Die Frage ist die der Einlassung sowohl auf das, was sich im Text traum-analog der unmittelbaren Identifikation entzieht, wie auch auf das davon

¹ Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, aus dem Französischen von Hans Naumann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1965.

provozierte eigene Dispositionsbegehren. Keineswegs ist die Göttin eine Anonyma als ein Traumprodukt \equiv Naturprodukt \Rightarrow kein Produkt eines Mannes, naturbelassen, namenlos. Sie ist sehr wohl ein Produkt, eine schriftlich fixierte Göttin. Doch ist sie nicht einfach nur ein Produkt des Menschen respektive des Mannes namens Parmenides respektive des besagten hermeneutischen Silikons. Sie wird vielmehr als ein Produkt der geträumten, wachend erkannten und schriftlich fingierten Selbstreferenz auf dem philosophischen Teller (re)präsentiert gleich pro-duziert. In diesem Sinn ist sie, die geträumte Göttin, hinsichtlich ihres einzigen Seins als selbstreferenzielle Schrift in Gänze aus eigenem Silikon und braucht die nachträgliche, als Vergrößerung ihres Vorbaus behauptete Amputation desselben, den Namen, nicht. Diese ihre Unbedürftigkeit aber ist keine wirkliche, da sie, aus traumlogischer Konsequenz abgeleitet, dieser Unbedürftigkeit bedürftig ist. Wohl lässt die Göttin ein ironisches Spiel mit ihrer Identität erkennen, indem sie später diverse Namen anbietet. Erst die vielen Namen für die eine Göttin, die sie selbst ist und als Sprechende nicht ist, dieses scheint Parmenides uns sagen zu wollen, verfallen nicht mehr ihrem Verdikt über den Namen: „Darum wird ALLES Name sein, sooft die überzeugten Todgeweihten sich auslegten: unentzogenes Sein“ (8.38 f.), denn die vielen Namen relativieren schon von sich her die Geltung des einen richtigen. Läppisch demnach, den Namen der Göttin wissen zu wollen. Alle Namen versammeln sich zur Namenlosen, die, gnädig auf Widerruf, als fingiert geträumte und nicht etwa unmittelbar selbst auftritt, sondern nur als ihre von einem Mann notierte und vorgelesene Rede.

Allerdings trägt die Göttin doch eine Art Namen, der ihre Identität als geträumte Göttin verrät: Denn der Witz, dass sie irgend etwas mit dem Zwerchfell zu tun hat, vor diesem, an Stelle des Organs, wohlwollend, erzählend und also memorial Kontinuität schaffend, auftauchte, bestimmt sie als ein somatisches Phänomen, zieht sie in die Überlegungen zum Traumthymos hinein. Wie dieser überdeckt sie den Körper zur Abwehr des Erwachens. Und damit ist ihre Identität einerseits als fesselnde, andererseits als

sprechende Göttin, als Aufklärungsidee der Namen fesselnder und sprechender Göttinnen, die sie nennt, Dikē (die Richterin), Anankē (die Gefängnisdirektorin), Moira (die Scharfrichterin), Themis (die Politikerin), geklärt. Welche dieser Namen nun welchen Funktionen des Traumschlafs, des Schlafkörpers und des Repräsentationsvermögens überhaupt entsprechen, bestimmt sich nach dem, was denn jeweils wie gefesselt wäre und von woher gesprochen wird.

Zur Frage ihres Namens hinsichtlich des Verhältnisses der ursprungsbegehend geträumten Bezeugungsposition der Alterität (nicht Mensch, nicht Mann, nicht Sohn) ist eine Vorüberlegung hier anzuschließen. Vom Tod selbst, von der Moira, wäre nichts zu erfahren, das nicht sogleich das Jenseits aller Erfahrbarkeit, vollzogener Tod, zu sein hätte. Also spricht nicht die, von der doch authentisch und also wie von ihr selbst gesprochen werden muss. Dieses der Widerspruch. Man(n) will seiend ankommen im Nichtsein, also soll es nicht die Türhüterin sein, die spricht. Und tatsächlich fuhr der Wagen durch das Tor hindurch, aber die zugleich auf beiden Seiten des Tors stehende eine Göttin greift die Hand des Träumers und hält ihn zurück. (Womit, der Unmittelbarkeit dieses Zugreifens wegen, die ganze Wagenfahrt abstrus würde, wenn sie als wirkliche, realistisch sozusagen, missverstanden würde.) Übergangsgemäß konvenieren das Durchschreiten des Übergangs und das Festkleben am Übergang, dem Posten auf dem Weg in das dunkle Ursprungs-Nichts, der von diesem Weg abhält, eine andere Abzweigung vorspiegelt. Dieser gespaltenen Doppeldeutigkeit entsprechen einerseits die spekulationsmotivierende Namenlosigkeit der dadurch von allen Göttinnen unterschiedenen *thea prophrōn* und andererseits die Divergenz der weiblichen Bezeugung der über die eine Mutter Themis halb vermittelten Schwesternschaft von Moira und Dikē. Und so spricht zumal, wenn denn keine verderbende Moira spricht, eine andere Moira, eine, die Zeit schenkt, indem sie sie vergehen lässt, und die, anders als ihr böses Schwesterherz, in Differenz

zu ihr, der über das nicht seiende Nichtsein ihrer, der Moira, anderen Mutter Nyx vermittelten Nicht-Schwester, steht: Dikē.

Interessant ist, was Julian Jaynes etymologisch zu *dikē* plausibel erwägt, interessant vor allem, weil seine Bewusstseinstheorie hinsichtlich der Entstehungsbedingungen von Halluzinationen ihrer traumphilosophischen Transkription, so auch erst ihre gnostische Entfaltung verheißend, harrt:

„Die ursprüngliche Bedeutung war ‚zeigen‘ (sie ist in Resten erhalten im lat. *digitus*, engl. *digit*, Finger), und wo das Wort *dike* in der ‚Ilias‘ vorkommt, ließe es sich am zurückhaltendsten mit ‚Lenkung‘, ‚Direktive‘ im Sinn von ‚zeigen, was zu tun ist‘, übersetzen.“¹

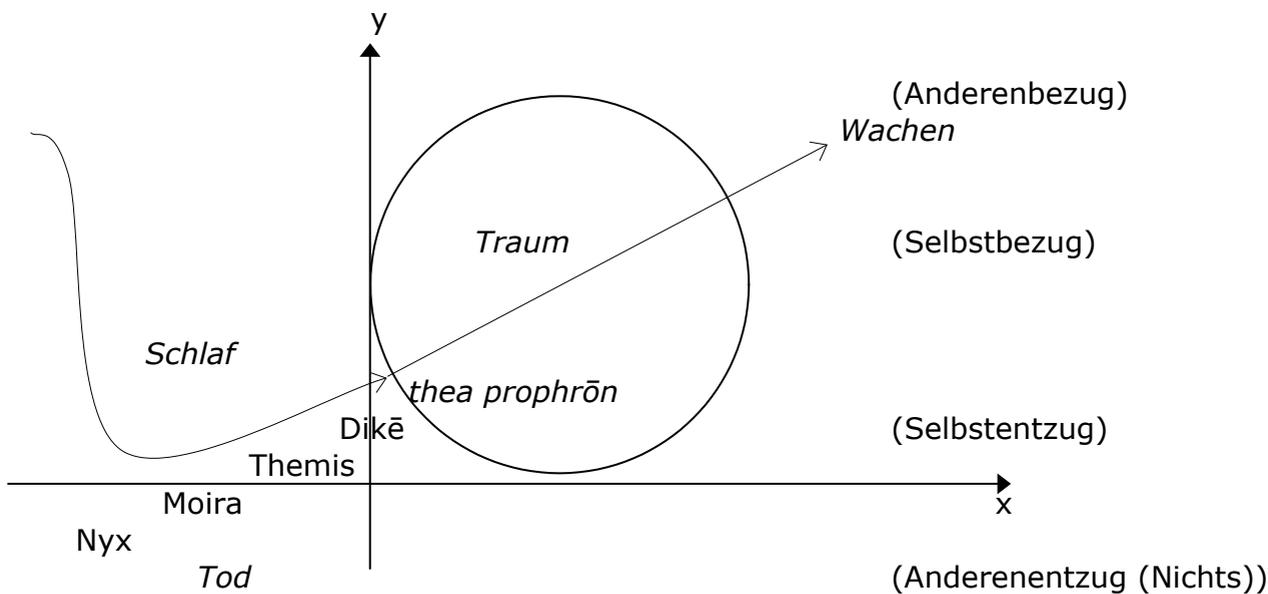
So laufen alle Überlegungen auf eine in zwei Teilen hinaus: dass erstens die geträumte Göttin ganz traumangepasst keinen Namen hat – eine Überlegung, die natürlich erst auf der Folie einer am Erkennen autosymbolischer Phänomene geschulten säkularen Traumtheorie aufgekommen sein dürfte – und keinen Namen braucht, weil sie *prophrōn* ist, und dass sie, wenn immer man einen – und das passt dann zum Gesamtkontext eines eleatischen Inkubationsheiligtums – Namen haben will, es ganz sicher Dikē ist. Welche Erklärung die plausiblere ist, steht dahin: Philosophisch ist diese Frage sicher nicht von Belang, historisch aber kann solches Fragen im Dunkel der Unbeweisbarkeit negativ-spekulierter Aussagen, hier der, dass Parmenides *nicht* an Götter und Göttinnen als Urheber menschlicher Träume geglaubt haben dürfte, falls aber doch, dann im Modus des Zweifels und nicht inbrünstig, nicht entschieden werden.

¹ Julian Jaynes, *Der Ursprung des Bewusstseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche*. Deutsch von Kurt Neff, Hamburg: Rowohlt 1993, (zitiert nach der Online-Publikation:) 384.

Die Bahn der Peitho und der Steig ohne Kunde

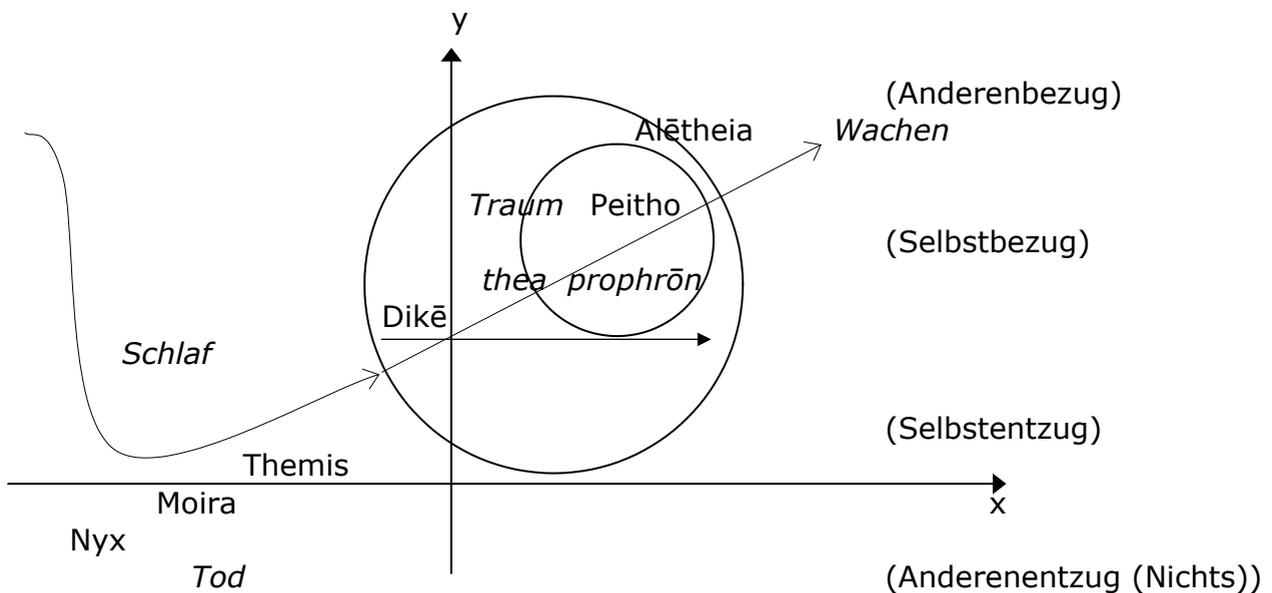
Da capo: Zuerst war die Nacht, eine das Beisichsein des Gedächtnisses unterbrechende, realödipale, realnarzisstische und realthanatologische wunsch-erfüllende/-betrügende Selbstentzugsphase ihrer rekreativen Wieder-Holung (deshalb doppelt unursprünglich), aber das kann erst gesagt werden, wenn man aus diesem Realinzest des Gedächtnisses mit sich selbst zur wiederholten Nachträglichkeit dieses nachträglichen Vorlaufs seiner selbst erwacht ist und ein Selbst – *autos*, ein allem, was es nicht ist, Entgegengesetztes – sich hergestellt hat. Was vor der Ur-Nacht war, das ist mit dieser entzogen. Das zwischen bezeugendem Tag und erzeugt habender Nacht vermittelnde Gebilde *Traum* jedoch – also die Instanz, die in sich selbst als sie selbst sich etwas entgegensetzt, das bar der Vermittlung einer eigenständigen, fremden Genesis eben nicht mehr dem, was es nicht ist, einfach entgegengesetzt ist, das vielmehr die Existenz des Traums und die des Träumers mit seinem eigenen Sein, dem des bloß geträumten und alsbald untergehenden Interims, infiziert – residiert tochtergöttlich grenzwachend vollständig im Haus der mütterlichen Nacht, jenseits der Grenze und, wie widersinnig, irgend außerhalb ihrer selbst. Und das besagt zugleich, dass es Traum *als Traum* nur des – freilich als Suizidalität des Traums sich vorausseienden – Tags gibt, dass Traum phänomenal nur der erkannte und in das Wachen memorial mitgenommene Traum ist, nicht der nicht erinnerte, nicht der vergessene, nicht der nicht aufgeschriebene, wie jedoch auch umgekehrt die REM-Schlafphase mit *Traum* nichts zu tun hat, insofern die durch die Messung der Hirnströme realisierte Differenz von Selbsterfahrung versus Messergebnis verbietet, das aufgeschriebene Messergebnis, so plausibel es auch immer als diese Phase gelesen werden kann, für etwas anderes zu halten, als was es faktisch ist: ein *interpretationsbedürftiges* Messergebnis und nicht etwa *das sich selbst interpretierende* Phänomen selbst. (Nur wird dadurch die von außen gemut-

maßte Identität von Traum, dem erinnerten Phänomen als äußerliches Verhältnis zu sich selbst, und REM-Schlaf, der Messung und Beobachtung diese Schlafphase eines anderen, keineswegs unplausibel.) Folgerecht müssen Phänomen und Messergebnis erst durch die subjektive Gedächtnisinstanz, die Probanden, die gerade nicht Väter der Schriften ihrer Gehirne sind, *korrelierbar* gemacht werden, um nachträglich als vorausgehend inszeniert korrelieren zu können. So kommt inmitten des neurowissenschaftlichen Weltbildes die Bildungs-Instanz selbst betrügerisch zu ihrem Recht: dem des Gedächtnisapriori, das einmal Subjekt und Objekt der Forschung unterscheidet, dann wieder die Unterscheidung auf der Ebene ihres Axioms verleugnet vorfindet, ohne dass die Axiomatik hinsichtlich dieser Gleichbehandlung von Messapparatur und Proband derzeit durchgeführt werden könnte. Und mit dieser negativen Vorüberlegung im Gepäck nun zur Schematisierung des Träumens, die helfen wird, die folgenden Fragmente nicht ganz verfehlt zu lesen:



Im Koordinatensystem repräsentierter Zeit (x-Achse) und graduerter Repräsentativitäts-/Bewusstseins-Dichte (y-Achse) zeigen sich Elemente der anstehenden Fragmente, Andeutungen der möglichen Bahnen, die wohlgerundete Kugel als das gefesselte Sein der Traumsphaira. Auch die bis jetzt genannten Göttinnen lassen sich (vorläufig) passabel eintragen. Doch da gibt es eine zu

reparierende Ungeschicktheit der Darstellung: Denn die Traumfahrt des Proömiums geschah, wenn auch nur fingiert, innerhalb der Traumkugel. Die Verquerung des Bezugs auf die geträumte Aus- und Auffahrt des Sonnenwagens, der schematisiert scheinbar nach links, gegen die Zeit, ausgefahren wäre, verdankt sich hingegen nur der funktionalen, autosymbolischen Verdrehung der y-Achse, dem Spiegelspiel beider Fahrten. So ist das Schema bloß so zu korrigieren, dass der Kreis des Traums mit der Binnen-Projektion seiner selbst gefüllt wird, so dass die fingiert geträumte Fahrt zur Göttin auch als fingiert geträumte eingezeichnet sei:



Die schlimmsten Fehler sind nun behoben, die Göttinnen etwa in ihrer doppelten Positionierung stehen gleichzeitig inmitten der Traumblase (wiederum in der Mitte zwischen Mitte und Rand) und außerhalb – eine angemessene Position für ihre Fesselungsfunktion. Doch nicht zu übersehen ist ein damit verbundener nächster Missgriff: Denn nun hat die Selbstdarstellung des Traums im Traum als sich träumender Traum einen separaten Ort innerhalb des Traums gefunden, nur deshalb können die Göttinnen verdoppelt werden, was aber wohl kaum im Sinne der *thea prophrōn* sein dürfte, wohingegen Traum, sofern erinnert, sich als *vollständig* autosymbolisch erweisen lässt,

darüber hinaus sogar das Schema selbst als autosymbolisches Phänomen der Schematisierung von Schlafen, Träumen und Wachen zu verstehen wäre (die große Sphaira: Schrift, die kleine Sphaira: das Aufgezeichnete). Allerdings: Sigmund Freud hätte fraglos die Eingrenzung gutgeheißen, wenn denn die kleine Kugel, das „funktionale Phänomen“, noch etwas kleiner gezeichnet würde, so dass man auch an ihr vorbei aus erinnertem Traum erwachen könnte. Und mindest in der Hinsicht, dass diese ominöse Identität von Traum und funktionalem Phänomen ja nur erkannt werden kann, insofern sie gebrochen ist, insofern die Identitätsbehauptung stets schon Differenz vorausgesetzt hat, hier die, dass der Traum selbst nicht weiß, als was er nachträglich erkannt werden kann, selbst dann nicht, wenn ein Träumer vom funktionalen Phänomen selbst als Tagesrest träumen würde, hat Freud völlig Recht. Er begrenzt das funktionale Phänomen nur nicht so, durch seine radikale Ausweitung („psychotisch“), sondern begrenzt es unvermittelt („neurotisch“). Dass aber auf der Ebene nicht erinnerter Träume funktionale Phänomene nicht auszumachen sind, da von Phänomenen mangels Erinnerung nichts gewusst werden kann, das wäre eine magere Pointe, die womöglich in den folgenden Fragmenten verdeckten Ausdruck findet: als funktionale Phänomene der Nichterinnerbarkeit der Herkunft des Traums aus aphanomenalem Schlaf. Hier jedoch, innerhalb des Schemas, ist die Einhegung des funktionalen Phänomens bloß das funktionale Phänomen des Einzeichnens zum Zweck der deutenden Bemächtigung aller Phänomene als solchen des Selbstdeutens und der Selbstbemächtigung. Das Problem ist das des Vexierbildes der Kugel, auf die im Bewusstsein, man sei da mitten drin, von außen geblickt wird, das Problem der Platznahme einer selbstreferenziellen Diagnose als Monognosis. Zwei Orte als ein und derselbe. So etwa die treffliche und missliche Positionierung der Dikē, trefflich, insofern sie keine Vorzeitgöttin ist und keine des maternalen Selbstentzugs, misslich, da doch ihre traumwidrig lange Rede über *alētheiēs ētor* und *alētheiēs doxas* genau die Lücke rechts oben zwischen den zwei Kreisen besetzt hält, an dem der Erwachensvektor die dupli-

zierten Fesseln des Seins des Traums durchbricht. Sofern Parmenides in der Phänomenalität des eigenen Träumens zwischen diesem verdoppelten Erwachensdurchbruch des Endes des Traums und des irgend (und irgend auch gar nicht) davon unterschiedenen Wachensbeginns eine verdichtete Schlafminiatatur des Auseinanderrisses von Körper und Geist, Geisthochriss als instantane Abhebung vom Selbstentzug, erfahren haben mag, klären sich diese Frage und die der halben Anonymität der Göttin. Der Traum machte sich im Abgang aus dem Tiefschlaf auf den Weg zur Bezeugung seines Ursprungs als Kontinuierung seines Seins. Es wird sich gleich im Fragment 2 zeigen, dass dieser, von seinem Ziel her definierte Weg, des Ziels des zur Bezeugung des Ursprungs benötigten Nichtbeisichseins, einer der beiden erwogenen Wege ist, so dass die traumphilosophische Herangehensweise sich vorerst bewahrt, sofern nur die Wege als solche ernst genommen werden.

Der Weg, die Bahn, der Steig (Fragment 2)

„... es geziemt der Philosophie gegenüber nichts anderes, als sich ihr zunächst ohne Autoritätsglauben, aber auch ohne ihr durch starre Ansprüche vorauszuweichen, auszuliefern und dabei dennoch des eigenen Gedankens mächtig zu bleiben. Dafür gibt es keine Anweisung, nur allenfalls bescheidene Hinweise ... Wer eine Philosophie verstehen will, muß ihr zunächst etwas vorgeben.“¹

Nichts anderes, wenn auch weniger bescheiden, verlangt nun die Göttin und das ist angesichts der Schwierigkeit und Rätselhaftigkeit des zweiten Fragments auch sehr angemessen:

¹ Theodor W. Adorno, Zum Studium der Philosophie, in: Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Band 20, Vermischte Schriften I, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, 319.

1 ei d' ag' egōn ereō komisai de sy mython akousas
Wohlan denn! Ich untersuche, aufgenommen habe du hingegen den
Mythos, den du hörtest,

So erteilt sich die Traumrede den Auftrag zur Memorialisierung, das heißt: zur Kontinuierung des Traums über seinen Untergang hinaus: als einheitsbildende Traumdistribution, als Schrift. Der Auftrag, das Wort (*mythos*) aufgenommen, aufgeschrieben und weitergegeben zu haben (*komizein* ‚besorgen‘ ‚aufnehmen‘ ‚verpflegen‘ ‚wegtragen‘), memoriert das drohende Sichvergessen des Worts, den Untergang seines Behaltenwerdens. Und da eine nicht gerade kurze Untersuchung folgt, ist diese Not eine gesteigerte. Wobei wiederum die lange Rede sich initial der zugleich also produzierten Behaltensnot wider das arepräsentative Nichts als memoriale Kompensationsleistung verdankt. Selbstrekursives Problem also: In Abwehr des Zerreißen des Schlafvorhangs hält die Göttin die Fesseln des Schlafs durch ihre gesprochene Selbstkontinuierung als Fortträumen über das verschlafene Erwachen hinweg: als luzider Schlaf (luzide im Sinn der antiken Inkubation). Je gelungener die Kontinuierung jedoch, umso schwieriger bis unmöglich die Memorialisierung durch den *kouros*. Indem die Göttin kontinuiert, mindert sie bis hin zur Selbstzerstörung die Möglichkeiten einer Kontinuierung. Von daher die Not, die Kontinuierung selber herstellen zu müssen, wodurch aber fatalerweise ...

Nun muss man allerdings wissen, dass der göttliche Auftrag zur Schrift im Kontext der antiken Inkubationspraxis keineswegs so ungewöhnlich war:

„Jeder Geheilte war verpflichtet, seinen Traum aufzuschreiben oder aufschreiben zu lassen, eine Forderung, die wir auch heute erheben. Die Weisung dazu erfolgte meist im Traume selbst, und die inschriftlichen Fixierungen als Votive hießen *charisteria* (Dankopfer).“¹

¹ Meier, *Der Traum als Medizin*, 68.

„In anderen Asklepieien fehlen diese *Iamata tu Apollon kai tu Asklepios*, wie diese inschriftlichen Berichte über Wunderheilungen des Apollon und des Asklepios heissen. Sie sollen nach *Strabo* auch in Kos und Trikka vorhanden gewesen sein, und aus diesen soll nach der Legende *Hippokrates* seine Therapie gelernt und abgeschrieben haben.“¹

„Asklepios verlangt bei seinen Epiphanien manchmal als Dank für die Heilung ein literarisches Produkt, z. B. einen Paian, und wird so zum Patron der Gebildeten, Gelehrten und Künstler.“²

Dennoch wird der Auftrag zur eigenen Existenz des Geträumten als Schrift hier nicht nur als selbstprotektiver Hinweis auf die Inkubationsüblichkeit gedient haben, sozusagen als Schutzschirm, der die provokante These der Selbstreferenz des Traums den Eingeweihten schmackhaft macht, indem er sie der immanent als rein menschliches Produkt aufgeklärten Göttin selber in den Mund legt und zugleich Uneingeweihte hermetisch vom Verständnis der Referenz ausschließt. Der Auftrag zur Pflege des Gehörten kann vielmehr ebenso als eine traumphilosophische These, eine als Parodie aufgestellte These, die in der Inkubationspraxis dieses Element entdeckte, verstanden werden: Traum, jegliche erinnerte Schwellensymbolik, das ist die stets nachträglich fingierte – parodistische – weibliche, töchterliche und göttliche Ansage des Erwachens, fingiert weiblich (rein memorial): im Sinn der gebärenden Nacht, fingiert töchterlich (amemorial und memorialitätsmemorial): im Sinn der geborenen Selbstdarstellung der Nacht, fingiert göttlich (subjektiv wie objektiv vermittelt memorial): im Sinn der schwellensymbolischen Verschmelzung aller Momente des Schlafens, Träumens und Wachens zur Sicherung und Rekreation des Wachens, Träumens und Schlafens wider die Totalisierung des ewigen Todesschlafs. Und: Traum und Philosophie sind von denselben Nöten der Inkubation motiviert. Philosophie, die protokollierte Besetzung der nämlichen weiblichen, töchterlichen, göttlichen Ansage, ist

¹ Meier, *Der Traum als Medizin*, 74.

² Ebenda 112.

wache Fortsetzung des Träumens mit den Mitteln der Schrift. Im Vorgriff über Feyerabends Parodie-These hinweg, stellt mithin alles, was dem Proömium folgt, eine Parodie des Träumens von philosophischer Textur dar. Denn über die Traumnot hinaus, dass ein träumend noch nicht seiner selbst mächtiges Wesen sich komplexer Gedanken zu bemächtigen habe, belastet der mutmaßliche mündliche Vortrag solcher philosophischen Textur auch den Zuhörenden mit einem inneren Zusammenprall des konsumatorischen Zuhörens (Beianderemsein, Aufnehmen) mit (auto)produktivem Denken (Beisichsein, Verarbeiten). Und diese wohl auch (gerade?) heutzutage nicht ganz unbekanntes Schwierigkeit, welche die Philosophie auf das ihr genuine Medium Schrift hindrängt, bildet präzise die memoriale Not des Träumens ab.

Jedenfalls soll hier der *kouros* das Vorgetragene bereits in Pflege genommen haben, welche temporale Verquerung, dass er also gehört haben müsste, was die Göttin erst noch sagen wird, auf der Ebene des Traumrapports allerdings Sinn macht, als Forderung nach einer wiederholten Lektüre. „Ich untersuche“: dieses in der Gegenwart des Traums oder des ersten Lesens. Aber nun referiert das Auseinanderbrechen von zeitlicher und logischer Abfolge, *ereō – komisai ... akousas*, auf die Zeitebene der schriftlichen Fingierung des geträumten Präsens. Und da ist die Untersuchung des Geträumten oder Gelesenen schon einmal geschehen, „Mythos, den du hörtest“. So ist der Mythos (nicht der des Proömiums) Vorgabe der Philosophie als Pflege des Mythos, nicht aber die Philosophie selbst. Dieses der Sinn der zahlreichen Aoriste, die entsprechend die temporale Differenz des Gedächtnisses, hier des unmittelbar Geträumten von seiner Erinnerung, seinem Rapport, zum Ausdruck bringen. Wobei das *egōn ereō* (*eirō*¹ ‚sagen‘ ‚erzählen‘ ‚befehlen‘) auch mit der angemesseneren Memorialitäts-Variante (*eirō*² ‚aneinanderreihen‘ ‚verknüpfen‘ ‚schnüren‘): „Ich schnüre dir zusammen“ übersetzt werden könnte. Was zusammengeschnürt wird? Da capo: der privatistische Traum und seine ihn verdinglicht aufhebende Schrift. An Stelle eines im Futur formulierten Auftrags, zu schreiben, gibt der protokollierte Traum sich

die Form des temporalen Bruchs von nachträglichem Rapport und vergangenem Träumen, das in der Erinnerung stets diese Gegenwart zurück ruft: „ich habe das *wirklich* geträumt“. Man kann Traum nicht angemessen verstehen, bevor erwacht wurde. Erst in der Differenz des Wachseins können die autosymbolischen Selbstinterpretationen des jeweiligen Traums erkannt werden. Und das gilt auch für diesen fingierten Traum der Philosophie des Traums. Was der Sinn dieses Einstiegs in selbige ist.

2 haiper hodoi mounai dizēsios eisi noēsai
 ob die Wege dem einen der Ausforschung sind. Habe wahrgenommen:

Das gleiche Auseinanderbrechen von zeitlicher und logischer Reihenfolge im zweiten Vers. Die grammatische Form weist *noēsai* als Aorist, Singular, entweder aktiv in der 3. Person oder als Imperativ und Medium in der 2. Person aus. Also wie *komisai* zu behandeln. Pape zählt zu *noein* die folgenden Übersetzungsmöglichkeiten auf:

„*νοέω* ... wahrnehmen, bemerken; zunächst – a) mit den Augen ... doch immer schon von dem bloßen Eindruck auf das Gesicht, dem sinnlichen Sehen unterschieden u. eine Verstandesthätigkeit mit andeutend. – b) geistig wahrnehmen, bemerken u. einsehen, erkennen ... auch von künftigen Dingen, voraussehen ... denken ...“¹

Also handelt es sich um ein Identifizieren von Gesehenem, in psychoanalytischer Terminologie: um sekundäre Bearbeitung und damit um einen Zentralbegriff des Traums als eines Übergangsphänomens des durch immanente sekundäre Bearbeitung vektorieell dem Erwachen überantworteten Traumunbewussten. (Womit für eine Lesart der sekundären Bearbeitung und der Traumzensur als Mechanismus der Selbstreferenzialität selbst plädiert sei.) Denken gehört jedenfalls zum Begriffsumfang von *noein*, aber es steht nicht an oberster Stelle. So ist davon auszugehen, dass Parmenides *noein* als

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 2, 258.

einen Weg zum Bewusstsein, das noch gar nicht bei sich ist, denkt, als ein noetisches gleich sich repräsentierendes Erwachen aus Tiefschlaf als Sich-Erträumthaben des Traums, insofern dieser diesen Begriff von sich noch nicht hatte (was ihn anderenfalls sogleich beendet haben würde). Warum aber sagt die Göttin nicht gleich dieses: Welche Wege einer Untersuchung im und als Traum träumbar gewesen sind? Weil es nicht um Träumen und Traum geht, sondern *um das Entstehen*. Wie beginnt Traum? Banalerweise der Traumerinnerung nach stets an der Stelle, an der sie einsetzt. Doch davor? Davor liegt der dunkle Übergang eines Träumens ohne Erinnerung, Wahrgenommenhaben, Weckung, ohne Erinnerung. Und davor war tiefer Schlaf; über ihn ist Amnesie verhängt; so ist er erinnerungslos indifferent mit dem nicht erinnerten Übergang. Und so gilt auch von ihm, dem Tiefschlaf, insofern aus ihm erwacht wurde, insofern also etwas *ist*: dass in ihm ein Wahrgenommenhaben ohne Erinnerung geschehen sein muss, sonst nämlich wäre jetzt nichts. Und so rekonstruiert die Göttin den Gang in die Vorzeit, um die Vermittlungswege der beiden Übergänge zwischen Wachen und Schlafen zu sichten. Das Kriterium der Möglichkeit solcher Sichtung ist das Erwachtsein als die Möglichkeit, einen Traum aufzuschreiben. Darum wird es also gehen: Was sind die Bedingungen, was waren die Wege, um sich an einen Traum – verschärft: an ein hypnagoges, also eigentlich in das Vergessen aphänomenal wegziehendes (ergo als Phänomen fehlplaziertes) Phänomen – erinnern zu können?

Somit ist zum Verhältnis der Wege noch etwas nachzutragen, denn *mounai* kann nicht nur Adjektiv im Plural zu *hodoi* (= die einzelnen Wege), sondern auch Adjektiv im Singular zu *dizēsios* gelesen werden, sofern nur die damit unterstellte Auslassung von *hodō* als der tabuierten Instanz des Übergangs selbst akzeptabel ist. Mit Rücksicht auf den dialektisch-monistischen Teil der Voten der Göttin erscheint mir diese Variante die philosophisch angemessene: Zwei Wege, die aber nicht aneinandergeliebt einen ergeben, sondern die gleichzeitig als Vektoren des Erwachens und des Einschlafens, der Unter-

scheidung und des Unterscheidungsschwindens, der Ermüdung im Wachen und der Ermüdung des Ermüdungsergebnisses im Schlafen, nicht *auf* einem einzigen Weg, sondern *diesem* oder *für diesen* Forschungsweg vom Sein zum per definitionem unerforschbaren Tod unterschiedene Grade an Bewusstheit und todesmimetischer Unbewusstheit sind. *Ein einziger Weg* vom Leben, von Genesis, zum Tod, zur *Moirā kakē*, ein Weg der Sichausschöpfung als diese sich verlierende Todesforschung. Somit setzt er sich zusammen aus zwei zyklisch-iterierten Um-herum-Wegen: Einschlafen und Erwachen. (*Für ihn* aber, wie sich zeigen wird, ist nur ein Weg: der des Erwachens.) Deshalb auch kann es keinen dritten Weg geben, nur diese beiden dimensional von seiner Raumzeit abgesetzten Bewusstheits-Vektoren (in Hinsicht auf Fragment 8: Wegweiser, Mythen, Zeichen) von Einschlafen und Erwachen. Last not least zeigt sich hier die allzu leicht überlesene Vermittlungsbedürftigkeit der beiden Wege, die nicht dahingehend zu untersuchen sind, ob sie *an sich* (= irgendwelche einzelnen) seien, sondern von denen hier jetzt und erst einmal auch nur hier herausgefunden werden soll, ob sie *dem* einen Weg der Untersuchung sind.

1. Weg:

3 hē men hopōs estin te kai hōs ouk esti mē einai
 Der eine, auf welche Weise Ist, und zwar wie nicht ist: Un-Sein.

2. Weg:

5 hē d' hōs ouk estin te kai hōs chreōn esti mē einai
 Der andere, wie Nicht-Ist, und zwar wie Notwendigkeit ist: Un-Sein.

Zunächst: Die häufig zu findende Übersetzung von *ouk esti mē einai* als „*nicht ist möglich, nicht zu sein*“ muss verworfen werden: nicht bloß, weil sie die Wege rein logisch liest, was angesichts der mageren Resultate dieser Lesart nebst ihren Nöten, die überlieferten Fragmente an mehr als nur einer Stelle korrigieren zu müssen, keine Option mehr sein kann, sondern haupt-

sächlich, weil dieses Konstrukt die Differenz der beiden Verneinungspartikel, *mē* und *ou*, nicht oder nur ungenügend berücksichtigt, teils auch völlig verdreht:

„μή, Verneinungspartikel ... von οὐ ... so unterschieden, daß es nicht objectiv eine Sache, welche selbst wieder ein Gedanke sein kann, verneint oder als nicht vorhanden bezeichnet ... sondern subjectiv die Vorstellung einer Sache negirt, also den Wunsch oder die Annahme, daß sie nicht stattfinden möchte oder nicht stattgefunden habe, die Ansicht, daß sie nicht vorhanden sei, ausdrückt. Zerfällt man die Sätze übh. in Aussage- und Forderungssätze, so kann man einfach sagen: οὐ negirt die Aussage, μή die Forderung.“¹

Damit setzt jedes μή, der subjektive Wunsch, das anvisierte Ungewünschte voraus. Demnach kann *ouk esti mē einai* gar nicht ein unmögliches Nichtsein meinen, sondern: irgendwie, *hōs*, ist etwas nicht, *ouk esti*, oder, zweiter Weg, irgendwie ist noch eine Notwendigkeit, *hōs chreōn esti*, und zwar nicht, dass Nichtsein nicht ist, sondern dass eine gewisse Art des Seins, *einai*, subjektiv *mē* ist, ein Unding. Wenn aber etwas ein Unding sein soll, etwas begrifflich nicht positiv zu Erfassendes, heißt das noch lange nicht, dass es unmöglich ist. Und deshalb verbietet die Differenz der beiden Partikel solches Fischen im Trüben, das ohne eigenen positiven Befund mit seinem Herumgerühre das Denken verscheucht.

Eine weitere Vorbemerkung ist noch nötig, nämlich zu *te kai*, um den Wegsätzen auf die Spur zu kommen. Pape schreibt zu dieser Verbindung:

„... wie in vielen der angeführten Beispiele, so ist die Verbindung τέ – καί sehr geläufig, wenn Aehnliches oder nothwendig Zusammengehöriges an einander gereiht wird ...“²

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 2, 164.

² Pape, Handwörterbuch, Band 1, 1291.

Und in Absetzung zu *kai – kai*:

„... καὶ – καί steht, wenn Verschiedenartiges verbunden wird, sowohl – als auch.“¹

So ist also einerseits klar, dass *hopōs estin* und *hōs ouk esti* durch *te kai* als etwas notwendig Zusammengehöriges zu denken ist, und keineswegs als logisches Negationsverhältnis. Bleibt eine letzte Schwierigkeit:

„Wenn einzelne Wörter verbunden werden, steht τέ καί neben einander ... wenn längere Satzglieder verbunden werden, wird τέ von καί getrennt.“²

Aber es handelt sich hier weder um Wörter, noch um längere Satzglieder, sondern um sehr kurze: *hopōs estin* und *hōs ouk esti*. Und daraus wäre dann der Schluss zu ziehen, dass das *hōs* nicht zum *mē einai* zu ziehen ist. Und allererst dann, wenn das *hōs* auf *ouk esti* und nicht auf *mē einai* bezogen bleibt, wird der Gedanke eines *Weges* als eine unmetaphorisch gemeinte Bewegung der mit dem Untersuchten identischen Untersuchung verständlich. Dieses also die Überlegung, die zur Auswahl der Übersetzung mit „und zwar“ führt.

Sodann sei auf die *inklusiv-disjunktiven* Teilungen hingewiesen: der eine Weg (1) / der andere Weg (2). Dann (1): *ēstin / ouk esti mē einai*. Schließlich: *ouk esti / mē einai*. Analog die interne Teilung in (2). Solche, einer wechselseitig torhütenden *Dikē* angemessene *dizēsis* wäre als bloß disjunktives Denken missverstanden. Weitaus mehr hebt gerade diese von Parmenides verwendete Formulierung *die Kunst der rechten Trennung* der Begriffe und Wörter in einer Schrift ohne Leerzeichen und mit grammatischen Finessen verrätselnder Vieldeutigkeiten in das Bewusstsein. Wer hier trennt, muss die Trennung als seine eigene mitdenken, reflektieren, warum gerade so und

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 1, 1291.

² Ebenda

nicht anders zu trennen ist. Und wer solches Trennen als das notwendige Übel des Lesens erkennt, hätte dann ebenso zu erkennen, dass über die Trennung hinweg ein identischer Bezug bleibt. Es wird in beiden Sätzen festgestellt, *wie* ‚etwas‘ ist und wie nicht. In beiden Sätzen wird auf keinen Fall bestritten, *dass* etwas ist. Es geht im bloß feststellenden ersten Teil beider Sätze nur um das Wie. Was ist oder nicht ist, ist vorerst noch unklar.

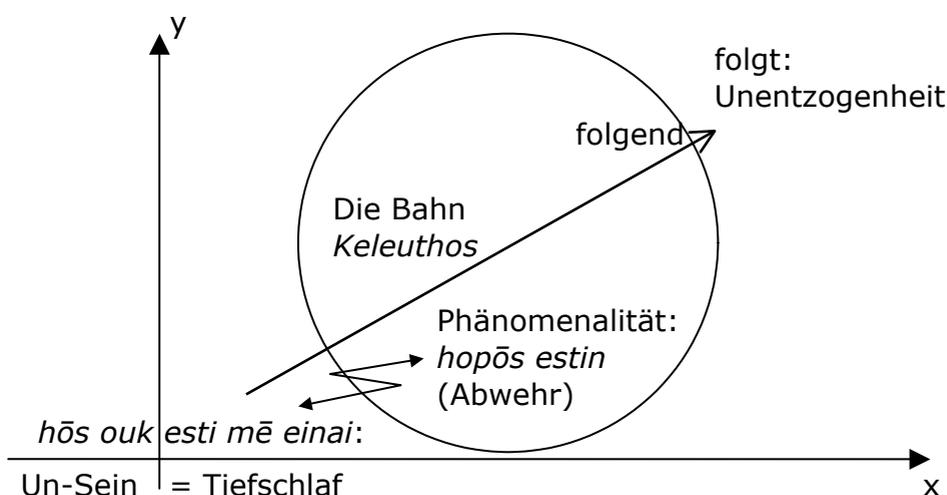
Die Differenz von *estin* (1) und *ouk estin* (2) versus *ouk esti* (1) und *chreōn esti* (2) belegt, dass das *te kai* in beiden Sätzen eher als ein Doppelpunkt oder Gleichheitszeichen zu lesen ist. Keine Gleichrangigkeit herrscht zwischen den je ersten und den je zweiten Satzgliedern, sondern die strikte Hierarchie: (1) Wie ist: wie nicht ist, was nicht sein soll. (2) Wie nicht ist: wie notwendig ist, was nicht sein soll. So gilt es, festzulegen, was denn in beiden Wegsätzen nicht sein soll. Nahe liegen zwei Antworten. Die direkte Antwort lautet: Der Tod soll nicht sein. Vom Begehren des Proömiums her, die eigene Genesis zu erfahren, sich des eigenen Ursprungs zu bemächtigen, wahrhaft SELBST zu werden – warum?, eben um der Abwehr des Todes wegen –, lautet die Antwort: Dass mein Ursprung für alle Zeit perdu sei, unerfahrbar, entzogen, wie nie geschehen, das soll nicht sein, das heißt: meine Selbstentzogenheit soll nicht sein. Beide Antworten sind identisch: Dass sein wird, dass ich weder war noch bin, soll nicht sein. Demnach werden die göttlichen Antworten der Ausweisung eben dieses Begehrens zugleich die sein, die sich selbst der Moira als besagte Todesweihung unterstellen. Auch eben diese ihre eigene aufklärende Rede darüber. Bedeutet aber *mē einai*, dass das todesnahe Selbstentzogenensein des Tiefschlafs nicht sein soll, so versteht sich, dass *einai* Begriff des schlafend aphänomenalen, entzogenen, aber vorm Tode rettenden, weil erwachensbefähigten (allerdings wird sich hier noch eine paranoisierende Problematik ergeben) Schlafkörpers ist (wenn immer durch einen anderen Kontext keine andere Bedeutung nahe gelegt wird). Damit ist nun fast geklärt, wie die beiden Wegsätze schlaf-, traum-, todesreferent zu lesen sind, fast aber nur, weil die Situiertheit der Rede der Göttin

in einem Traum, der dem Tiefschlaf folgt, nur eine von zwei Möglichkeiten darstellt. Die zweite Möglichkeit wäre die, den ganzen Traum als hypnagoges, also im gestörten Einschlafen entstandenes, Phänomen zu verstehen. In diesem Fall befände sich der *kouros* körperlich noch auf dem Einschlafweg, wäre aber durch den Auftrag zur Memorierung auf den memorialen Erwachenswegs hinüber gezogen worden. (Die Auslegung des Proömiums tangiert diese Möglichkeit nicht, insofern der Hochriss des hypnagogen Phänomens den miniaturhaften Absturz in Selbstabwesenheit voraussetzt: die Differenz hebt sich auf, bleibt aber hinsichtlich der Unterstellung eines empirischen Wissens über Selbstreferenz relevant.)

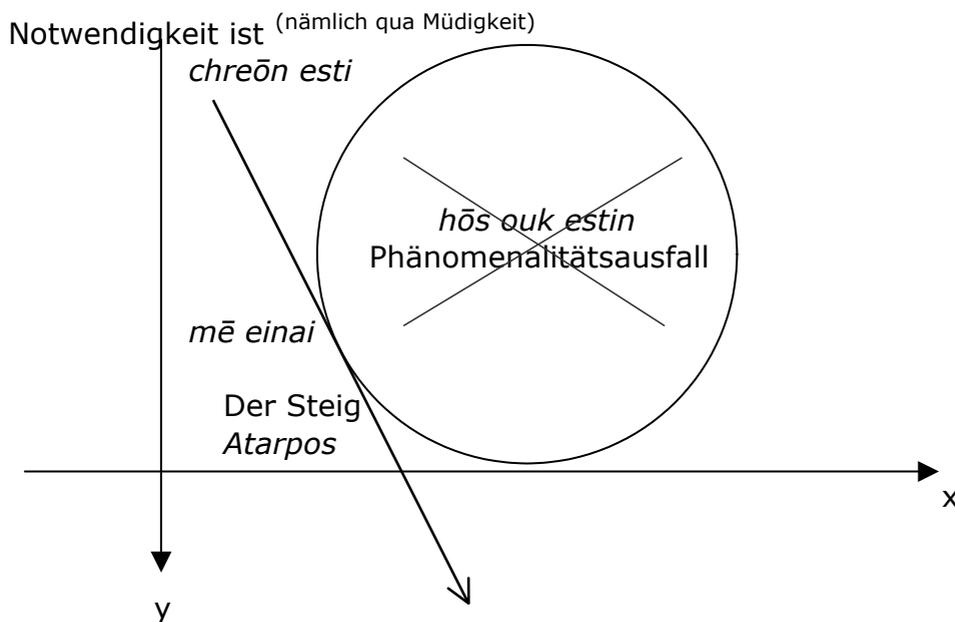
- 3 hē men hopōs estin te kai hōs ouk esti mē einai
Der eine, auf welche Weise Ist, und zwar wie nicht ist: Un-Sein.
- 4 Peithous esti Keleuthos alētheiē gar opēdei
Zur Peitho gehört diese Bahn, der Unentzogenheit nämlich folgt[e] sie
[oder: die Unentzogenheit nämlich begleitet sie].
- 5 hē d' hōs ouk estin te kai hōs chreōn esti mē einai
Der andere, wie Nicht-Ist, und zwar wie Notwendigkeit ist: Un-Sein.
- 6 tēn dē toi phrazō panapeuthea emmen Atarpon
Dieser allerdings (ist), darlege ich dir, der ganz unbekannte unablässige
Steig;
- 7 oute gar an gnoiēs to ge mē eon ou gar anyston
weder nämlich hättest du kennenlernen können gerade jenes Unseiende,
das mitnichten nämlich durchführbare,
- 8 oute phrasais
noch konntest du zeigen ...

Da aber nicht nur der eine Weg, sondern beide Wege definierte sind, muss also auch dieser Steig, dieser Abstieg in den Schlaf, in den Tod, in die Unterwelt, sehr wohl in das Schema der zweidimensionalen Auffaltung von Schlafen, Träumen und Wachen einzutragen sein. Auch ist deshalb dieser Weg

emmen ‚beharrlich‘, weil es sich um den Lebensweg aller Todgeweihten auf das Ende hin handelt. Freilich ist das eine gravierende Zumutung: Dass in dieser Übersetzung durch die Weigerung, das erste Element konsequent abzutrennen und der zweiten Hälfte des jeweiligen Verses entgegensetzen, die beiden Wege gar nicht vollständig bestimmt sind: Der eine Weg, wie ist und (zwar) wie nicht. Der andere Weg, wie nicht ist und (zwar) wie als Schuld (oder Notwendigkeit) Un-Sein ist. Beide Wege könnten demnach völlig identisch sein oder auch völlig different. Und beides kann den Wegsätzen auch indirekt entnommen werden. Der Steig ist *emmen*, unablassend zieht er die Todgeweihten hinunter und umfasst als derart ununterbrochener Weg auch den anderen Weg. Die einzig wirkliche Unterbrechung dieses Wegs wäre sein Ziel: eben das Ende überhaupt. Der erste Weg hingegen, die Bahn, ist als die einzige, die dem Weg der Forschung ist, eben dieser Weg der Forschung selbst. Aber – nun das Paradox – dieser Weg der Forschung ist der ganze Weg, der alles durchläuft, und in diesem Sinn umfasst auch er, trotz seines zyklischen Unterbrochenseins, den anderen Weg. Begreift man die Bahn als Weg des Geistes und den *Atarpos* als Weg des Körpers und berücksichtigt dabei, dass beide Wege immer sein müssen, alles umfassen müssen, aber zugleich einander abwechseln, dann zeigt sich, dass die Selbstentzogenheit des Schlafes das philosophische Problem ist, dem sich Parmenides widmet. So sei nun die Bahn in das Schlaf-Traum-Schema eingetragen:



Die Bahn, terminologisch greift die Göttin auf die im Proömium genannten Bahnen von Tag und Nacht zurück, ist die des bereits zu sich erwachten und zugleich von sich als von Welt noch abgesperrten Gedächtnisses. Das, was erreicht wird, was nach der Bahn folgt, Unentzogenheit, ist eigentlich nicht ihr Ziel, sondern das Ziel wird gerade verfehlt, indem Unentzogenheit (Start des zweiten Weges hinab, aber nicht das Begehrte der Forschung) erreicht wird. Und wenn diese Bahn die der Peitho sein soll, der Göttin der Verführung der Frau durch den Mann aus dem Gefolge der Aphrodite, die erst nach-parmenideisch die Göttin der Rhetorik ist (wann genau erfolgte der historische Umbruch?), so kann das im Kontext nur die Bedeutung haben, dass diese Bahn nicht mittels der Unentzogenheit verführt, vielmehr mittels der Verführung zur Unentzogenheit, aber gerade deshalb die Unentzogenheit ihr folgt. Bleibt somit der zweite Weg, der Steig, einzutragen:



Dieses der Steig ohne Kunde, der *Atarpos*, ein Schleichweg, dessen Angang Notwendigkeit ist, Schuldigkeit im Sinn einer zu bezahlenden Kreditierung. Es wird der Ermüdung Rechnung getragen. Auf diesem hypnagogen Weg gibt es nun keine Phänomene. Denn gäbe es die – und das müsste jedenfalls die philosophisch konsequente Betrachtung der Phänomenalitäten ergeben – wä-

re der hypnagoge Übergang per definitionem unterbrochen, die – wenn auch nur kurzfristige – Ablenkung auf die Bahn und das Erwachen vollzogen.

Denn unzufällig entsprechen die Vektoren der Bahn und des Steigs den beiden antagonistischen Kräften, abwärts, Müdigkeit respektive Schlaferhaltung, und aufwärts, Weckreiz respektive Schlaferschöpfung.

Da ist ein Ist. Wie ist dieses Ist? Zunächst einmal ist es kein *ich bin*, kein *du bist*, kein *wir sind*, kein Seiendes und auch kein Sein, sondern nur dieses dritte *Ist*. Es ist so, wie das ungewünschte, nicht sein sollende (*mē*) Sein nicht ist. Wie ist das ungewünschte Sein nicht? Die Antwort muss man sich selber geben: Das ungewünschte Sein ist nicht phänomenal anwesend, aber es ist gleichwohl, also abwesend. Wie also ist? Zwar phänomenal, aber doch selbstentzogen ohne Leib, das heißt im Sinn der Abwesenheit eines eigenen (eigenen = dessen, der sich diese Frage stellt oder beantwortet) fühlenden Körpers. Eben das ist Traum. Und: Traum untersteht der Peitho, ist nicht unmittelbar Alētheia, aber folgt ihr, begleitet sie oder wird von ihr begleitet oder sie folgt ihm. In diesem Sinn ist das *estin* das entzogene Herz oder die nicht zitternde, ungefühlte Innerei der Alētheia, der Unentzogenheit: des Wachens. Inwiefern ist dieser Weg eine Bahn? Als *ke(n)*-Modifizierung der *eleutheria* ‚Freiheit‘ ist *Keleuthos* die freie Bewegung unter unfreien Umständen. Diese Umstände sind zyklisch vorgegeben: Tag und Nacht, Schlafen und Wachen. Damit zum zweiten Weg.

Hypothetisch sei gesetzt: Es sei kein Ist, es sei blanke Arepräsentativität, Aphänomenalität, aber ohne Schlafkörper und das wäre dann der Tod. Wie „ist“ dieses Nicht-Ist beziehungsweise wie repräsentiert sich dieses Nicht-Ist, wenn es doch buchstäblich nicht ist? Es repräsentiert sich so, wie das ungewünschte Sein eine Notwendigkeit oder eine Schuldigkeit ist: eben als Seinsmüdigkeit, als unwillentlicher, körperlicher Unwille, wach zu sein. Das ungewünschte Sein war im ersten Weg nicht anwesend, also abwesend. Also was ist hier nun die Notwendigkeit? Dass Abwesenheit, Abwesenheit von Traum, Selbstentzogenheit, zu sein hat, das ist die repräsentative Schuldigkeit. Wie

also ist nicht? So wie das Abgleiten in den Selbstentzug unvermeidlich ist: die Todesweihung aller Wesen. (Selbst die Götter müssen im antiken Mythos schlafen.) Inwiefern ist dieser Weg ein Steig? *Atarpos* respektive *Atrapos* ist abgeleitet aus *trepein* ‚wenden‘ ‚kehren‘ ‚in die Flucht schlagen‘ ‚fliehen‘. Offen bleibe für die Exegese dabei, ob es sich nun um die Aufrüstung dieser Wende mit einem Alpha privativum im Sinn eines Wegs, der nicht sich wenden kann, ein Todesweg demnach, handelt (insofern der Steig *emmen* ist, wird das schließlich der Fall gewesen sein werden), oder aber um ein euphonisches Alpha, ein Einschlafweg also, der stets am Punkt der Selbsterschöpfung des Schlafens in die Erwachensbewegung gewendet wird (bis zum einmaligen Ausbleiben des Erwachens ist das ja so), wie im Proömium demonstriert und im Schema eingezeichnet. Beide Lesarten sind bestimmend für diesen *Atarpos*. (So zeigt sich, dass die Einzeichnung beider Wege in den Diagrammen auf den Seiten 94 und 95 ungeschickt war. Der Steig ist in der Lesart als Privativum ein gerader Pfeil, keine geschwungene Kurve und die Bahn ist eher die Kurve, denn ein gerader Pfeil.)

Inwiefern ist der Steig *panapeuthea* ‚ganz ohne Kunde‘? Inwiefern aber auch *emmen* ‚beharrlich‘? Insofern nur einmal, ohne Rückfahrkarte, α -privativ, ohne Kehre, ganz zum Ziel gekommen werden kann: zu dem, was nicht darf seiend gemacht werden, aber auch schon vorher, im Einschlafen des Ablassens von memorialem Dabeisein bedürftig ist (Memo: *chreōn esti mē einai*): „... weder nämlich konntest du kennenlernen gerade jenes Unseiende ... noch konntest du zeigen.“ So ist der Steig ohne Kunde, insofern er je schon gewesen ist, Vorzeit vor dem Sprechen. Und in diesem Sinne handelt es sich selbstverständlich nicht um den α -privativen Todesweg, sondern um das α -euphonische Einschlafen. Doch wiederum ist dieses eine zweite Eigenschaft des *Atarpos*: Weg des Sterbens zu sein: *emmen*, insofern es sich um den Weg der Ermüdung des Seins handelt, beharrlich, euphonisch also nicht für immer, sondern bis ... eben das „mitnichten nämlich durchführbare“ doch privativ durchgeführt und die zukunftsidentische Offenheit in ihrer konstituti-

ven Begrifflichkeit, eben offen sein zu müssen, dem Müssen gemäß geschlossen sein wird.

Was ist nun das vorläufige Ergebnis der Untersuchung? Der repräsentationslogisch erste Weg, die Bahn der Peitho, ist im Sinn der Untersuchung der Seins-Weg, als solcher identisch mit dem Weg der Untersuchung. Aber sein Anfang ist entzogen, liegt als Abzweigung auf dem *Atarpos*, und also ist er unvollständig! Er gehört dem Weg der Untersuchung an, ist aber nicht an sich. So ist sein Sein das nachträgliche der Untersuchung selbst. Der zweite Weg erreicht indessen die Sphäre des Ursprungs, ist aber für den Weg der Untersuchung unzugänglich. Der erste Weg kam zu spät, der zweite zu früh. Der erste Weg ist nachträglich auf dem Weg der Untersuchung, aber er ist keineswegs an sich. Der zweite Weg ist an und für sich, aber er ist nicht auf dem Weg der Untersuchung. Der Schnitt geht mitten durch die Kehre der Abzweigung des *Keleuthos* vom *Atarpos*. Dass der *Atarpos* nicht nur Weg im Arepräsentativen, sondern genereller Vektor der Ermüdung ist, verführt zum Gedanken der Mischung beider Wege als ein dritter oder als der Eine Weg. Aber einen dritten Weg gibt es nicht. Es gibt nur den Weg der Forschung, der vom Entstandenen zum Untergang führt. Und es die zwei Wege, die eigentlich nur Vektoren des Bewusstseinszustands und seiner Übergänge sind. Im Vorgriff: Der Begriff der Mischung setzt beide Wege als getrennte voraus und das ist nur bedingt richtig. Die Trennung ist gemäß 8.55 f. vielleicht nicht falsch, nur nicht Notwendigkeit, aber sie muss falsch sein, weil das Einssein das eine kostet: das Ist (oder nach 8.55: die Zeichen) und die Abweisung dieses Begehrens das andere: das Nicht-ist (oder nach 8.55: den Körper).

Noch einmal seien die Schlussverse des zweiten Fragments angeführt, denn durch sie entlarvt sich das parmenideische Wissen über die Entstehung von Traum:

- 7 oute gar an gnoiēs to ge mē eon ou gar anyston
weder nämlich hättest du kennenlernen können gerade jenes Unseiende,
das mitnichten nämlich durchführbare,
- 8 oute phrasais
noch konntest du zeigen ...

Die Dekodierung der optativen Aoriste *gnoiēs* und *phrasais* als Indizien der Erstentdeckung der Selbstreferenzialität des Traums mag für sich allein genommen im Status wilder Spekulation unabstreifbar festhängen, da die Unerkennbarkeit der Arepräsentativität ja eine Banalität ist. Doch wer Herbert Silberers Theorie der Generierung hypnagoger Halluzinationen und ihrer charakteristischen autosymbolischen Phänomene sich vergegenwärtigt, wird diesem vagen Indiz, zumal später noch weitere Belege folgen werden, für einen selbstexperimentellen Angang an die hypnagogen Übergänge wohl nicht für allzu übertrieben halten dürfen. Silberers Bericht beginnt mit der zufälligen Entdeckungsszene, als er eines Tages schlafmüde auf einem Sofa liegend die Anschauungen Kants und Schopenhauers über die Zeit vergleichen wollte, was in mehreren Anläufen nicht gelang. Schließlich sah er bei geschlossenen Augen ein traumähnliches Bild, eine offenbare Selbstdarstellung dieser Situation: einen mürrischen Sekretär, der über einen Schreibtisch gebeugt, die verlangte Auskunft verweigert. Silberer schreibt:

„Meine Vermutung, daß sich ähnliche Phänomene wie das beobachtete öfter ereignen würden, wenn ich für die entsprechenden Bedingungen Sorge trüge, bestätigte sich. Dieser Bedingungen sind, wie die Praxis lehrte, zwei, wovon die erste ein passives Element darstellt, welches der Willkür entzogen, die zweite ein aktives Element darstellt, welches dem Willen unterworfen ist:

1. Schlaftrunkenheit,
2. Anstrengung zum Denken.

Der Kampf dieser beiden antagonistischen Elemente erzeugt das charakteristische ‚autoymbolische‘ Phänomen, wie ich es zu benennen pflegte; eine halluzinatorische Erscheinung, dadurch ausgezeichnet, daß sie

gewissermaßen ‚automatisch‘ ein adäquates Symbol für das in dem betreffenden Augenblick Gedachte (oder Gefühlte) hervorbringt. Für das Zustandekommen der Erscheinung ist es ferner wichtig, daß keines von den beiden Elementen in entscheidendem Maß die Oberhand habe ... Das Übergewicht des ersten Elementes würde den Schlaf, das Überwiegen des zweiten Elementes würde geordnetes normales Denken zur Folge haben, während das in Rede stehende ‚autosymbolische‘ Phänomen sich an der Grenzscheide von Wachen und Schlaf in einem Zustand einstellt, der sich zu den anderen beiden so verhält, wie die Abenddämmerung zu Tag und Nacht; im hypnagogischen Zustande also.“¹

Mithin vereinfachen sich so, auf verkomplizierende Weise indessen, die nötigen Gedankengänge der Interpretation des offenkundigen Fingerzeigs auf das bedürfnisvermittelte Begehren, das sich als Negation des potentialen Optativs verrät (nicht konntest du kennenlernen: also wolltest du kennenlernen), dass Parmenides, der Inkubationspriester, genau mit diesem Übergang des ungelösten Widerstreits von Schlaftrunkenheit und Denkanstrengung konfrontiert war, nämlich dann, wenn Heilträume sich nicht unmittelbar einstellten, sondern lange auf solche Epiphanien gewartet werden musste, sicher dann auch selbstexperimentell selbiges untersucht und dabei hypnagogische Phänomene generiert und deren charakteristische Schwellensymbolik im (gestörten) Einschlafen als Selbstdarstellungen des Übergangs bei sich selbst und in den Berichten der Patienten als Mechanismus auch der Traumentstehung entdeckt haben wird. Ist die Differenz des Ortes des unterstellten Selbstexperiments im (gestörten) Einschlafen vom Ort der fingiert geträumten Untersuchung, die Differenz des hypnagogischen Phänomens vom Traum, verallgemeinert der nicht erinnerten Träume von den erinnerten, in sich widersprüchlich? Dann nicht, wenn die hypnagogischen Halluzinationen, alle nicht

¹ Vgl. Herbert Silberer, Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten. In: Eugen Bleuler, Sigmund Freud (Hg.), Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. I. Band, II. Hälfte, Leipzig, Wien: Franz Deuticke 1909, 513 f.

erinnerten Schlafbegebenheiten, und die erinnerten Träume hinsichtlich ihrer Übergangsvektoren und hinsichtlich ihrer memorialen gleich phänomenalen Differenz (die durch die Untersuchung eben gestört wird) bedacht bleiben. Und eben diese Differenz bringen die beiden Wege als die Differenz, ob sie „dem einen der Ausforschung sind“ zum Austrag. Ansonsten ist selbstverständlich der Punkt der Abzweigung der Bahn vom Steig in Bezug auf den Einsatz von Traum (*hippoi tai me pherousin ...*) die Stelle des vollkommenen und doch anfänglich bereits instabilen Gleichgewichts.

Philosophie und Traum (Fragment 6)

- 1 chrē to legein to noein t' eon emmenai esti gar einai
Schuldig ist: das Sammeln und das Gewahren seiende Sein, denn Sein ist,
- 2 mēden d' ouk estin ta s' egō phrazesthai anōga
in keiner Hinsicht aber Nicht-Ist. *Die* sich zeigen zu lassen, trieb ich dich,
- 3 prōtēs gar saph' hodou tautēs dizēsios
denn der ersten wurdest du umsichtlich zugeführt, selbiger Untersuchung,

Zunächst zum dritten Vers: Diels gewagter und allgemein kritiklos übernommener Zusatz, *eirgo*¹, ist zu verwerfen, auch, wenn nun zum Hexameter ein Fuß fehlt. Denn nicht bloß warnt die Göttin nicht vor einer Untersuchung, die nicht zu leisten ist, sondern sie geht alles, was gewusst werden kann, durch. Die hier vorgelegte Alternative, ohne *eirgo* und also mit Lücke, mit der Vari-

¹ *prōtēs gar s' aph' hodou tautēs dizēsios eirgo*, „Es ist dies nämlich der erste Weg der Forschung, vor dem ich Dich warne.“ (Diels, Vorsokratiker, 121.)

ante, *hodou* als Verb zu verstehen (weil anderenfalls das dann auch nicht adverbial, sondern als Adjektiv zu verstehende *saph'* gehörige Probleme der Zuordnung zur Genitivreihe aufwirft: der ersten, des Weges, der Identischen, der Untersuchung), 2. Person, Indikativ, Imperfekt, Passiv, mag aber keineswegs die einzige Möglichkeit der Auslegung darstellen. Sie hat den Vorteil, den Gedanken an das Proömium anzuschließen, indem der Gedanke der Schuldigkeit des Repräsentierens auf den Weg des *kouros* zur bezeugenden gleich repräsentierenden Göttin bezogen wird: *prōtēs gar saph' hodou tautēs dizēsios*: vom Traum der Fahrt zur Göttin der Bezeugung.

Jedenfalls imponiert in 6.1 f., auch wieder befördert vom Mangel des Kontextes, eine unbequeme Vielfalt möglicher Lesarten, die den Interpreten wieder und wieder vor die Wahl stellt, entweder seine Übersetzung in Absetzung von anderen, zu legitimieren – andere also verwerfen zu müssen – oder aber die akademischen Gepflogenheiten generell zu verwerfen und die argumentative Absicherung seiner Auslegung sektiererisch zu verschmähen. Allein die ersten Verse des Fragments erzwingen, das Lavieren durch beide Extreme hindurch zu Gunsten der apodiktischen Abkürzung zurückzudrängen. Andere Übersetzungen sind möglich. Doch jede hat ihre Nebenwirkungen. Wie also sich der richtigen Wahl der Bezüge der aufgegebenen Ausdrücke, *schuldig ist* oder *nötig ist*, *das Sammeln*, *das Gewahren*, *seiendes Sein* oder *Seiendes zu sein*, *nämlich ist Sein* (oder imperativ: *ist zu sein*) nähern? Zunächst fällt auf, dass der zweite Teil des zweiten Verses wie als eine subjektive Rückaneignung den ersten, objektiven Teil des ersten Verses zu beantworten scheint. So das objektive Problem: *chrē* ‚nötig ist‘. Die Subjekt-Lösung lautet: *[egō] anōga* ‚ich treibe dich‘. Objektiv sodann gefordert: *to legein* ‚das Sammeln‘ (gleich Getrennthaben). Die Subjekt-Einlösung dieser Forderung: die pronominale Triangulierung *ta s' egō* ‚die dich ich‘. Schließlich objektiv-aktiv das geforderte *noein*. Die Subjekt-Einlösung dieser zweiten Forderung, passiv (gleich objektiv zu)gewendet aber: *phrazestai* ‚sich zeigen zu lassen‘. Vor allem aber gilt zu beachten, dass im ersten Vers das Infinitiv

Sein exzeptionell in zwei verschiedenen Dialekten beieinander steht: als episches *emmenai* neben dem gewohnten *einai*. Das erzwingt ein Denken der Differenz beider Wörter als Differenz oder wenigstens als Nuance des Begriffs. Was unterscheidet beide Wörter? Offenbar die zeitliche Differenz: *emmenai* ist *eon*, seiendes und vermittelt sogar Gewahren und Sammeln seiendes Sein, also ein Sein, dem eine gewisse Dauer zukommt; *einai* hingegen *ist*. Wie kann das verstanden werden? Da offenbar, vermittelt durch das in Fragment 2 formulierte *mē einai* ‚Un-Sein‘, *einai* ‚Sein‘ als Ausdruck für den entzogenen Schlafkörper gemutmaßt wurde, muss die Interpretation hier den Schluss ziehen, dass diese Entzogenheit der Aphänomenalität des Nicht-Ist entgegengesetzt wird. Was besagen dann die Verse 6.1 f.? Wenn der Schlafkörper (*einai*) hic et nunc ist, dann ist Traum (*legein*, *noein*) schuldig, notwendig. Dass Traum, insbesondere auch dem einzelnen Geträumten, keine besondere Dauer zukommt, dass die Attribuierung des Partizipiums also fehlplaziert ist, wie auch der Schlafkörper nun ja gerade das entzogene Medium der Dauerhaftigkeit der Person garantiert, stellt dabei kein Gegenargument dar, wenn zweierlei beachtet bleibt: 1. dass dem Träumen im Gegensatz zum Tiefschlafen überhaupt ein subjektives Zeitgefühl zukommt, so täuschend dieses auch sein mag, und das rechtfertigt diese Zuordnung, 2. dass der Schlafkörper ja mitnichten durch das Träumen getilgt ist, so dass die Struktur sich auch zum zweiten Übergang des richtigen Erwachens hin erhält: Wenn Traum (das heißt zwar *legein* und *noein*, aber immer noch im Status des entzogenen Schlafkörpers (*einai*)), hic et nunc ist, dann ist das Erwachen (*to legein to noein t' eon emmenai*) schuldig, notwendig. Aus dem Nicht-Ist aber, aus der blanken Aphänomenalität, und dieses dann die Differenz, resultiert keine Not, keine Notwendigkeit, keine Schuldigkeit eines ersten oder zweiten Erwachens. (Das wäre denn auch eine apodiktische Todeswahrheit, die hier implizit enthalten ist.) So darf als Rahmenbedingung des Träumens und Erwachens auf Widerruf einer anderen, überzeugenderen Übersetzung und Interpretation dieser Verse spekuliert werden, dass in etwa

Folgendes gemeint ist: Ohne Körper, ohne diese Selbstentzogenheit eines abwesenden Schlafkörpers (*einai*), dessen Weckung ihn abermals aber als diesen Schlafkörper entzieht (projiziertes *ouk estin*), gibt es keine Schuldigkeit eines Sammeln und Gewahren seienden Seins: kein denkendes, wachendes Wesen.

Die Übersetzung von *esti* mit Infinitiv als *möglich ist ...* ist auch hier entweder zu verwerfen oder angemessen zu modifizieren. Lässt ein vorsokratischer Gastgeber am Ende eines Festes verkünden: „Es ist zu gehen!“ so hat er den heute eher krude wirkenden Rausschmiss besonders höflich formuliert, im Sinne von: „Ich kann euch nicht länger vom Gehen abhalten: *es ist jetzt möglich, zu gehen.*“ Wie aber die Notwendigkeit des Sammeln und Gewahrens aus einer Möglichkeit des Seins logisch zu deduzieren ist, müssen die erklären, die den Vers so übersetzen. Möglich ist höchstens die höfliche Bitte, es möge doch auch sein und das Nichts eben nicht, aber auch dann ist der als Zweck vorgegebene Grund für die Notwendigkeit nicht von der faktischen Vorgabe, *esti gar einai*, zu trennen. Genesis ist abgeschnitten, *ouk estin* ist in keiner Hinsicht nicht (oder das Nichts ist nicht, aber das wäre leicht wieder missverstanden), Sein ist. Und deshalb, nicht weil es möglich ist, sondern weil es wirklich ist, aber ungesagt offenbar von dem, was als Alternative memoriert wird: Nicht-Ist, ist nun notwendig, als Gedächtnis diesem Sein zu Hilfe zu kommen.

<i>chrē</i>	<i>eon emmenai</i>	<i>esti gar</i>	<i>einai, mēden d' ouk estin</i>
<i>noein, legein</i>	Traum	begründet vom	Schlafkörper
	Wachen	begründet vom	abgespaltenen Entzug

- 4 autar epeit' apo tēs hēn dē brotoi eidotes ouden
dann aber mittels jenes, den ja Todgeweihte, nicht eines gesehen
habende,

- 5 plattontai dikranoi
sich einbilden, die zweiköpfigen.

Religionskritische Bezüge zu den orphischen Mysterien, in denen es um die Einweihung in das rechte Verhalten post mortem im Hades ging, mögen Pape gestanden haben. Jedenfalls stellt sich abermals die Frage nach den *brotoi*. Da capo: Es sind nicht Sterbliche, die den Begriff des Todes und die Erfahrung der Sterblichkeit hätten. Schon gar nicht handelt es sich bei den *Todgeweihten* einfach nur um ein poetisches Synonym für Menschen. Einerseits. Andererseits ist der Begriff der Todgeweihten nicht einzugrenzen auf die Lebewesen, die konkret ihr Sterben unmittelbar vor sich haben. Denn den Tod haben alle vor sich. Wenn *brotoi* ernst genommen werden soll, dann geht es hier um alle, eingeschränkt aber auf die, die sich vorgestellt auf dem *Atarpos* befinden, das heißt: es geht um die Einschlafenden. Um die, die vom Wachen durch eine Phase der Auflösung des Welt- und Selbstverhältnisses in den Tiefschlaf gleiten, auf diesem Übergang selbstverständlich auch hypnagogische Selbstdarstellungen dieses Übergangs erfahren werden, aber diese weder gewahren, noch sammeln (denn das, Sammeln und Gewahren, ist auf dem *Atarpos* gerade nicht *chrē*). Was wird von diesen *brotoi* gesagt? Erstens, dass sie keine *eidotes phōtes* sind, sondern *eidotes ouden*. Aber das ist nicht ganz richtig. Sie sehen nichts, das heißt nicht, dass sie wirklich nichts sehen, sondern dass sie mangels Gedächtnis, denn das schaltet sich ja ab, keine Traumerinnerung haben. Deshalb aber bilden sie sich etwas ein: „πλάσσω, attisch -ττω, bilden, formen, gestalten, bes. aus weichen Massen, wie Erde, Thon, Wachs“.¹ Damit wird hier einerseits auf die Auflösung der Bilder im Übergang *hinab* hingedeutet, andererseits aber auf die Folge dieser im Einschlafen nachträglich, wiedererwacht, erfahrenen Selbstentziehungsbewegung dezent hingewiesen: auf die kulturgenerischen Produktionsfolgen dieser Repräsentationsform der Todesweihung, die unbeweisbar, aber doch ange-

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 2, 625.

deutet auch die Selbstanwendung umfasst: als die eigene Zweiköpfigkeit einer selbstexperimentellen Denkanstrengung versus Ermüdung des Philosophen selbst: des Nachts mit nicht Erinnerungem (nicht)konfrontiert zu sein und des Tags daraus Dinge zu erschaffen: Verse, ein Gedicht, Schrift, Medien, Mittel als Verwindung des nächtlichen Entzugs.

5 amēchaniē gar en autōn
Mittellosigkeit nämlich in ihren

6 stēthesin ithynei plakton noon
Brüsten ausrichtet ihren umherirrenden Gewahrsinn.

Dieses nun das Kennzeichen der hypnagogen Subjektauflösung im Einschlafvorgang: Mittel- gleich Vermittlungslosigkeit. Gilt das Umherirren allerdings auch für den Übergang des Erwachens, für Traum, so stellt sich natürlich die Frage der Differenz: Was unterscheidet den hypnagogen Übergang vom phänomenalen Erwachensübergang, wenn das, was die Göttin hier sagte, für das Einschlafen ebenso gilt, wie für den ja ebenso zum *Atarpos* gehörenden Tiefschlaf („nicht eines gesehen habend“, „Mittellosigkeit“, „umherirrend“)? Es ist die Ausrichtung durch Mittellosigkeit, die den Unterschied ums Ganze macht. Traum, *Keleuthos*, ist durch *legein* und *noein* als *eon emmenai*, als (mögliche) Kontinuität des sich konstituierenden Subjekts, über den Bruch des Erwachens hinweg, bestimmt. Der hypnagoge Übergang, *Atarpos*, ist durch *amēchaniē*, durch eine Kontinuität der Auflösung des *noos*, bestimmt. Die Auflösung selbst ist in diesem Sinn auf sich hin, als ihr Ziel, ausgerichtet. Der Verlust des Weltverhältnisses im Einschlafen lässt die Mittel, die Dinge, nicht zwar an sich, aber indifferent zur Instanz ihrer Repräsentation mit dieser für sich verschwinden. Der einschlafenden Person verschwindet, ohne dass das Gewahren wirklich verschwände, das Beisichsein des Gewahrens, mit diesem die Mittel. Eben diese verschwundenen Dinge richten als Mittellosigkeit den leerlaufenden, ungefütterten, weil abgeschalteten Sinnesbetrieb auf ein Umherirren aus. So also die Theorie der Übergänge des Einschlafens bis zum

Erwachen in den Traum als Theorie des umherirrenden Tiefschlafs, der den *brotoi* zugeordnet ist. Die Sinne schalten sich bis auf einen Restbetrieb ab, Gedächtnis fährt den Betrieb hinunter, aber der Körper treibt sein eigenes Spiel des Wiedererwachens. Es ist also unvermeidlich, in dieser Beschreibung der Todgeweihten das Irren als Mechanismus der abgefangenen Weckung zu verstehen:

- 6 *hoi de phorountai*
 Sie dagegen, getragen
- 7 *kōphoi homōs typhloi te tethēpotes akrita phyla*
 wie Taube und Blinde, die anstaunende unentschiedene Gattung,
- 8 *hois to pelein te kai ouk einai tauton nenomistai*
 welchen nicht nur das Statthaben [oder: Heranbewegen], sondern auch
 Nichtsein als selbes vertraut war
- 9 *k'ou tauton pantōn de palintropos esti Keleuthos*
 und nicht als selbes, aller aber ist die umgekehrte Bahn.

Das versteht sich nun fast von selbst, insbesondere die Schlusswendung auf die Bahn (*Keleuthos*) hin als auf das schuldige Wiedererwachen. Einige Kommentare sind freilich noch nötig:

hoi de phorountai. Es ist signifikant, dass diese, die ersten vier Verse des Proömiums dominierende Vokabel hier wieder auftaucht. Sie belegt an dieser Stelle den Selbsteinbezug der Göttin in die Zweiköpfigkeit: Die Zweiköpfigen sind nämlich getragen. Wovon? Just von ihrer Zweiköpfigkeit („... daß keines von den beiden Elementen in entscheidendem Maß die Oberhand habe ...“¹) als ihrer – nächtlichen – Mittellosigkeit. Das Träumen, dieses die Referenz der Zweiköpfigkeit, ist getragen von der Abwesenheit vermittelnder Dinge, deren Funktion die ist, je einen Teil des Vektors der antagonistischen Kräfte in sich aufzunehmen: das Nicht-bei-sich-Sein des Selbstentzugs, denken-

¹ Silberer, Bericht über eine Methode, 514 f.

strengungs- gleich ermüdungsmindernd, vorzustellen. Dieses Getragensein, im Wachen von Dingen, im Schlafen von der Mittel- gleich Dinglosigkeit, wird nun charakterisiert als Ausfall der Fernsinne. Abermals Beleg der Schlaf- und Traumreferenz, wobei die Übersetzung von *kōphoi* ‚Taube‘ und *typhloi* ‚Blinde‘ etwas zu weit gehen mag, handelt es sich doch mehr um Abdämpfungsphänomene, dumpfes Hören, vernebeltes Sehen, und nicht unbedingt um den Totalausfall.

akrita phyla, „Sippschaft derer, die nicht scheiden“¹ übersetzt Heidegger und übersetzt also *akrita* im Sinn einer unterlassenden Aktivität, wohingegen das Privativum mehr für eine Übersetzung als Zustand übergängiger Indifferenz von Sein und Nichtsein, Wirklichkeit und Unwirklichkeit, spricht, als die banale Kennzeichnung der Sippschaften, die schlafen und träumen: also *aller* Menschen, die sich auf dem Weg vom Nicht-bei-sich-sein gleich Nur-in-sich-sein über das Noch-nicht-ganz-bei-sich-sein gleich Noch-in-sich-sein zur Mischung des Bei-sich-seins mit seiner Negation als Mit-anderem-sein befinden, *akritos* ‚ununterscheidbar‘ ‚ungetrennt‘ ‚gemeinsam‘ ‚keinen Unterschied machend‘ ‚unendlich‘ ‚unentschieden‘ ‚ohne Gerichtsurteil‘: just also die Unentschiedenheit des Streits der autosymbolismusgenerischen Antagonisten. Womit denn noch einmal das angeblich elitäre Gehabe der Eleaten in das Reich der Phantasie verwiesen sein kann, *kophoi* und *typhloi* keine Abwertung der Vielen darstellt, sondern ganz banal auf den Schlafvorhang vor den Sinnen referiert.

Was bleibt dann von der Kritik am Zustand der *akrita phyla* zu denken übrig? Nicht die Verwechslung von *pelein* und *ouk einai*, dass im Traum Irreales wie als Wirkliches abläuft, im Wachen dann die Unwirklichkeit erkannt wird, sondern dass der Umgang mit dieser doppelten geträumten Indifferenz und wachen Differenz im Wachen selbst mit widersprüchlich willkür-

¹ Martin Heidegger, Das „Lehrgedicht“ des Parmenides aus Elea. 6./5. Jahrhundert, in: Martin Heidegger, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919 – 1944, Band 35, Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 2012, 121.

lichen Bewertungen versehen, einmal angenommen, dann wieder verworfen wird. (Die Verwechslung ist vielmehr die von *ouk einai* und *mē einai*, wie Fragment 3 indirekt nahelegen wird.) Es handelt sich um Kritik an einer bestimmten – historisch noch gar nicht greifbaren – Art des Traumdeutens, letztlich um Kritik an Hermeneutik *avant la lettre*. Kritisiert wird die Beliebigkeit der Unterscheidung von Träumen: Diesen haben die Götter geschickt. Jener bedeutet gar nichts. Dieser kommt von diesem Gott, jener von einem anderen und so weiter. Aber selbstverständlich ist der willkürliche Umgang mit Träumen, die hermeneutische Beliebigkeit, selber ein funktionales Phänomen der Differenz von Träumen und Wachen, der Differenz von subjektivem und objektivem Symptom, von Irrealität und Realismus.

pantōn de palintropos esti Keleuthos – „aller aber ist die umgekehrte Bahn“. Nach der Kritik an einer willkürlichen Traumdeuterei, die zwar als funktionales Phänomen selbst auch alles mit der Differenz von Träumen und Wachen zu tun haben muss, aber dabei völlig blind ist, und taub, für die Art dieser Beziehung, spricht *Keleuthos* wieder von der Bahn des Erwachens. Wurden am Anfang des Fragments *legein* und *noein* als Nötiges, als Instanzen einer Reparatur des beschädigten Seins eingeführt, so stellt sich nun noch einmal die entscheidende Frage, was denn das Sein beschädigen konnte? Ganz einfach das, was als Grund der Nötigung zur Permanenz von *legein* und *noein* genannt wird: dass nur Sein ist. Dass Sein ist, aber doch sich (wesenhaft für den Schlaf) entzogen, hat es beschädigt. Deshalb die Reparatur daran: als *legein* und *noein* seiendes Sein. Eben dieses Denken führt, wie bereits angedeutet, zu einer todestrieblich fundierten Produktionstheorie, die auch an anderen Stellen des Gedichts, etwa am Ende von Fragment 8, thematisch herausgelesen werden könnte. Wenn nun alles Träumen getragen ist von dieser indifferenzierenden Differenz der ausrichtenden Mittellosigkeit, dass dann aller der Weg des Erwachens als Ermüdung des Widerstreits von Schlafzog und Erwachenszug ist, so zieht das natürlich die abermals umgekehrte Konklusion nach sich. Das Wahre des Traums als

Angang des Denkens seines Seins beendet ihn. Aber das – wenn auch nur Dank der Fingierung – erinnert an das, was diesem Sein droht: dass es überhaupt nicht mehr seiend sei. Zwar ist Sein, zwar ist Traum, stets gerichtet, wie der Mond auf die Sonne, auf das Erwachen, aber sein Ursprung und sein letztes Ziel sind nicht. Eben deshalb ist Sein zum Untergang, diese auf Nichts gestellte Brücke zum Sturz in den Abgrund ihres Nichtgewesen-seinwerdens, bestimmt. Inmitten des rein memorialen sich feststellenden Seins erscheint als dieses ursprungs- und ziellose Sein seine hochtraumatische Memoria: nicht wird etwas gewesen sein, und zwar nicht einmal an sich, sondern totalisiert als eine vollständige Seinsdemenz. Das zu denken ist hier, wo es noch um Verführung, Antreibung geht, noch nicht angebracht, doch müsste Parmenides eigentlich dieses sagen lassen, was als die Differenz von Schlaf und Tod längst schon angedeutet wurde: *pantōn de palintropos esti Atarpos* – auf die lange Sicht jedenfalls.

Die von solcher todestrieblichen Ausweitung zur geträumten Bescheidung zurückkehrende Frage, welche die verschriftlichte Göttin ihren Lesern, Interpreten und Hörern auferlegt, ist eben die, ob sie selbst, die verschriftlichte Philosophie des Parmenides in ihrer Inszenierung, zweiköpfig ist? Alles spricht dafür, aber die gesamte Tradierungs- und Auslegungsgeschichte ist eine einzige Abwehr und Tabuierung genau dieser Erwägung.

Die These einer Selbstreferenz nicht bloß des Traums, sondern zumal auch der Rede der Göttin, stellt sicherlich die gravierendste Zumutung dieser Auslegung dar, dass, wenn auch so dicht am Wortlaut, wie es dem Interpreten möglich ist, ein Doppelspiel nötig ist, um das des Parmenides nachvollziehen zu können, ein Doppelspiel, das ich einerseits anderen Interpretationen vorzuwerfen hätte, dass ihre Prämissen, zu denen sie als Konklusionen kommen, im Text nicht stünden, dass dieser vielmehr das genaue Gegenteil behauptete, andererseits aber selber auch behauptete, dass das, was da steht: *die da, die Todgeweihten*, bedeuten soll, was da nicht steht: wir, Göttin, Jüngling, Parmenides, Interpret, Vortragender, Hör- und Lesepublikum, wir alle

zusammen, Eines, Ungetrenntes (wenn schon, denn schon), sind selber die Todgeweihten, die anstaunenden *akrita phyla*, die jede Nacht wie Blinde und Taube den Start konstitutiv verpassten und das Ziel nicht sehen und die deshalb sich etwas bilden müssen: Vorstellungen, Träume.

Grenzprobleme (Fragment 7)

- 1 ou gar mēpote touto damēi einai mē eonta
Nicht freilich, dass nimmer dieses verheiratet wurde: dem Sein die
Unseienden [oder: der Unseiende]

Der Vers wird gemeinhin anders übersetzt: die, allerdings auch verwirrende doppelte Negation am Anfang ignoriert: *nicht nimmer, also doch*. In der Tat heben sich objektive *ou*- und subjektive *mē*-Negation keineswegs auf. Eine Konjunktion aber, die beide Negationspartikel aufeinander unbezogen aneinanderreicht, *es ist nicht so und es soll auch nicht so sein*, fehlt. Damit entfällt die Legitimation, die Stelle entsprechend temporal (*jetzt nicht und künftig auch nicht*) zu lesen. So steht man vor der ersten Schwierigkeit, dass die objektive Negation der subjektiven einerseits *geboten* ist, aber andererseits die Auslöschungslogik doppelter Verneinung *nicht anwendbar* ist. (Von daher sind denn auch die Varianten *oudamē* oder *mēdamē* als Einpressungsversuche in die ontologische Disjunktion zu verwerfen.)

Die Verheiratung von Sein und Nichts ist per definitionem auf der Ebene der Erfahrung gar nicht möglich. So stellt sich die Repräsentationsfrage: Inwiefern ist denn der Tod ein Repräsentierbares? Vermittelt ist die Hochzeit von *einai* und *mē eonta*, Leben und abgewehrter Arepräsentativität allerdings aus der Erfahrung des Tiefschlaf(entzugs), des Angangs des *Atarpos*, dieses Unvorstellbare memorial sehr wohl vorgestellt, als Abwehr (*mē*) dessen, was

nicht seiend sein darf, nämlich sowohl der seiende Todesangang, wie auch die seienden (gar nicht dann toten) Dinge als die Vermittlungen der wirklichen Welt. Daran gemahnt der Vers in sexueller Färbung des Verbs, dessen einschlägige Bedeutung deutlich hervortritt: *damazō* ‚überwältigen‘ ‚zähmen‘ ‚bändigen‘ ‚bezwingen‘ ‚unterwerfen‘ ‚verheiraten‘. Denn der Vorgang des Einschlafens ist schließlich vom Zwang der Müdigkeit bestimmt, vom Übermanntwerden durch den Schlaf, auch wenn dieses mythisch-körperrepräsentierend durch eine Dämonin bewirkt ist.

2 *alla sy tēsd' aph' hodou dizēsios eirge noēma*
 doch du verschließe das Bemerkte dieses Abweges der Untersuchung!

Was hier nicht falsch gelesen werden sollte: Dieser Abweg der Untersuchung, also die Untersuchung des *Atarpos*, des Wegs des Einschlafens, wird sehr wohl in Sicht genommen! Und es gibt Bemerkttes, *noēma*, dieses Abwegs. Was hingegen vom *kouros* gefordert wird, der Verschluss dessen, ist einerseits just der Vorgang des Sichvergessens, der Gedanken- und Sinnesdiffusion, andererseits als Aufforderung völlig dysfunktional, insofern die Ermahnung das Gegenteil dessen, wozu ermahnt wird, betreibt. So wird das luzide Einschlafen gefordert, indem gerade seine Anwendung auf das Abschalten verschlossen werden soll. Mithin ist die Forderung der Göttin eine doppelte: Das Bemerkte zu haben und es zu verschließen. Was ist das Bemerkte? Das ist die Gretchenfrage. Antwort 1: Das Bemerkte ist der erste Vers des siebten Fragments. Es wurde verheiratet Sein und Unseiendes, Wachen und Schlafen. Das soll gewahrt, aber nun verschlossen sein. Warum, wenn denn objektiv die Sache doch ausgemacht ist? Die Antwort ist nicht einsichtig, 7.1 eher ein Einwand gegen etwas, das unmittelbar davor gestanden haben müsste. Plausibler demnach ist Antwort 2: Das Gewährte ist die Einsicht, dass die Verheiratung gar nicht denkbar oder gewahrbar ist, kundelos ist und sein wird. Warum soll dieses gewahrt werden? Weil es wahr ist. Warum soll nun aber das Gewährte verschlossen werden? Antwort: Weil eben nun die

Verheiratung von *legein* und *noein* mit dem, was nicht gewahrt werden kann, dem Nichtseienden, experimentell durch Aufrechterhaltung des Gezerres zwischen beiden Sphären, *Atarpos* und *Keleuthos*, zur Generierung von etwas „ganz anderem“ provoziert werden soll: zur Entstehung „hypnagoger Phänomene“, nur dass dieses als Traum längst ja geschehen ist: als die geträumte Göttin. Die Hintertür dieser unterstellten Verrücktheit ist die Unterstellung von Nöten der Verdeckung dessen, was Parmenides eigentlich sagen will. Dass Traum ganz unreligiös untersucht werden kann, wenn man nur weiß, wie: luzide (aber das ist ein moderner Ausdruck, der nicht ganz passt, wie später zu zeigen bleibt). Dass die Götter dem Tempelschläfer nicht erscheinen, wann sie wollen, sondern unter angebbaren körperlichen Umständen, denen einer gewissen Depersonalisierung und Dissoziation derjenigen, denen sie erscheinen, was zwar nicht zwingend gegen den göttlichen Ursprung der Träume, wohl aber für eine körperliche, entzogene Bedingtheit des Träumens spricht. Wenn Parmenides in die religiöse Praxis der Inkubation derart eingebunden war, wie die Stele aus Velia nahelegt, konnte er nicht so frei über diese Dinge sprechen. Die Korrektur der klassischen Fehllektüre des dielschen „eirgo“ (6.3) belegt sich jedenfalls als Aufforderung zur aktiven Selbstbeobachtung auf dem *Atarpos: den Weg hinab*, in den nächsten Versen:

- 3 mēde s' ethos polypeiron hodon kata tēnde biasthō
Und nicht auf diesen dränge dich Gewohnheit, den vielerprobten Weg
 hinab,
- 4 nōman askopon omma kai ēchēessan akouēn
aufzuteilen das sichtlose Auge und das tosende Gehör
- 5 kai glōssan krinai de logō polydērin elengchon
und die Zunge. Habe entschieden aber im Logos den großen Streit! Den
 Beweis
- 6 ex emethen rēthenta
halte fest für das von mir Gesagte!

Mithin handelt es sich bei diesen Versen um eine kaum verdeckte Anleitung zur Generierung hypnagoger und also autosymbolischer Phänomene, überdeckt eben nur dadurch, dass das Gedicht göttlich diametrales sagt und zu Denken fordert. Der Weg hinab wird genommen. Und die Gewohnheit des entspannten Einschlafens, die der Gedankendiffundierung, die die Sinne miteinschließt, soll nicht zwingen. *legein* und *noein* sollen im Einschlafen erhalten bleiben. Was dann passiert, ist ein empirischer Beweis, der sofort dann im Logos zu entscheiden ist: um des Festgehaltenwerdens dieser Erfahrung willen. Somit wird nun auch verständlich, was in 2.1 eigentlich in der unlogischen Zeitstruktur sich ausdrückt: Mache diese Erfahrung des Wegs hinab (oder nimm die Ergebnisse anderer zur Kenntnis), habe aufgenommen gleich sie, die Erfahrung hypnagoger Phänomene, festgehalten, und dann werde ich, der Text, erst zu dir sprechen: Eben dieses die Anleitung des silbererschen Selbstexperiments: der in das halluzinogene Extrem getriebenen Depersonalisierung im Zerrissensein zwischen Denkanstrengung und Schlafbedürfnis. Die viel zu harmlose Übersetzung des imperativen *biasthō* will in diesem Zusammenhang keineswegs gerechtfertigt werden, doch verlangt sie in diesem Fall die lexikalische Verschärfung: Das altgriechische Wort für „vergewaltigen“ lautet: *biazesthai*. Und Pape notiert hierzu die Verwandtschaft mit *bios* ‚Leben‘ ‚Bogen‘¹. Das heißt nicht, dass die mildere Übersetzung falsch wäre, sie gibt nur die Drastik der Unterworfenheit unter das, was Müdigkeit ist, nicht wieder. Von einer Sinnenfeindlichkeit eines abstrakten Denkens der eleatischen Philosophie jedenfalls kann nicht die Rede sein, wohl aber um die Beschreibung der existenziellen Mühen einer Untersuchung des Einschlafens, um eine redliche Einräumung der Gewalt, die der Schlafentzug, der Wille, bei sich dabei zu bleiben, als die Gewalt des Schlafbedürfnisses selbst und dieses als die Gewalt der Entropie des Wachseins, dem Geist zufügt.

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 2, 1323.

Die Schlussformel macht deutlich, dass es in der Untersuchung um Nachbearbeitung des „Streits“, des „großen“, geht. Ein *großer* Streit aber ist nicht einer um etwas, auch nicht ein Streit irgendwelcher Streitenden, sondern ein Streit der Sache selbst, ein Streit *peri physeōs*. Warum bin ausgerechnet ich? Antwort: Weil ganz bestimmte andere Menschen in der Vorgeschichte meiner Existenz umgebracht wurden, so dass die Weltgeschichte auf meine Existenz hin verlief. Natürlich kann man eine solche Sicht als verrückten Darwinismus abtun und sich empören, dass Blut aus der Vorzeit an der Existenz einer jeden Person kleben soll. Aber dem Faktum der Schuld des Seins kann man, allein schon am Frühstückstisch wie überhaupt bei jeglichem Konsum von Arbeit und Naturstoff, sowenig ausweichen, wie dem eigenen Tod und der Frage der Beziehungen zu Anderen. Genau diese durchaus auch vorsokratischen Themen spricht die Göttin, trotz der häufigen Insistenz auf Schuldigkeit und Not, nicht an, ob nur in den überlieferten Fragmenten oder überhaupt nicht, muss offen bleiben. Was heißt das? Was nicht? Im Traum ist das Opfern des Geträumten, Konsum, nahezu immer verunmöglicht von der Bedürftigkeit des Erhaltens des Geträumten. Traum ist deshalb stets gehalten, eine Art Opferfreiheit herstellen zu wollen und gerät so in das Malheur seines Selbstopfers. So pflegt alle Schuld sich in dieser Unschuldproduktion als Gedächtnis der schuld- und nothaften Bedingtheit als Schuldgefühl auf Seiten der Träumenden zu versammeln. Befreiung aber von unschuldiger Schuld – das ist Thema in den orphischen Mysterienkulten. Grund genug, als eine vorläufige Sichtung sich nun dem Goldblättchen aus Hipponion zuzuwenden.

Steig und Schrift (Lamella aurea Hipponii)¹

„Der Sinn des Traums ist er selbst als der Versuch der Selbsterreichung vermittelt durch die Darstellung der Traumarbeit. Das Erreichen des Traumsinns jedoch – im Sinne eines Seinszugangs – bedeutet für den Traum sein Ende ...

Eben diese Todeswahrheit des Traums ist es, die wohl weiterhin auch die Fluchtbewegung als die wache Arbeit an der technologischen Zivilisation hervorrufen wird. Diese Flucht vor der Todeswahrheit des Traums ist die notorisch entgehende Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Traums.“²

Die Todeswahrheit ist die vom Traum vermittelte allnächtliche Erfahrung der „Selbstentzogenheit“³ des Menschen. Diese Selbstentzogenheit teilt sich in die Entzugsmomente etwa der zyklisch wiederholten Arepräsentativität des Un-Seins namens Tiefschlaf, an welcher Stelle das Proömium einsetzte, aber ebenso der schlafbedingten Entzogenheit der Wachwelt, des ihrer Dimension angehörenden Schlafkörpers, temporal des Erwachens als Traumatik des Endes des Traums, und schließlich, erwacht, auch des temporalen und – auf das Ganze des Schlafes hin bezogen – auch memorial entzogenen Geschehenseins eben dieser genannten Momente. Und so gilt für philosophische Schrift, so muss dann auch für Schrift, dem dinggewordenen Phantasma der Reparatur dieser narzisstischen Selbstentzogenheits-Kränkungen, gelten:

Der Sinn aller Schrift ist sie selbst als die Flucht zum Selbsterreichungsplagiat des verdinglichten (toten gleich unsterblichen) Gedächtnisses vermittelt durch die Darstellung der Vergegenwärtigungsarbeit des Schreibens und Le-

¹ Lamella aurea Hipponii (ca. 400 v. Chr.), Vibo Valentia: Hipponion Museo Archeologico Statale Capiabbi.

² Christoph Weismüller, Vom Sinn und Sein des Traums, in: Psychoanalyse und Philosophie 5, Jahrbuch 2005, Düsseldorf: Peras 2005, 78 – 79.

³ Ebenda.

sens als Arbeit am Selbst. Das Erreichen des fixierten gleich entzogen gemachten Schriftsinns jedoch – im Sinne des vollen memorialen Zugangs zu sich selbst, im Sinne ihres Seinszugangs – bedeutet de facto für Schrift: ihr Vergrabenwerden ...

Eben diese Vergessenswahrheit der Schrift ist es, die wohl weiterhin auch die Fluchtbewegung als die Schreibensarbeit an der hermeneutischen Bemächtigung hervorrufen wird. Diese Flucht vor der Vergessenswahrheit jeder Schrift ist die notorisch entgehende Antwort auf die Frage nach dem Sinn einer Schrift.

Angeregt von Barbara Feyerabends beachtlichem Beitrag zur Entschlüsselung der philosophischen kritischen Referenzen des Proömiums¹ steht die Lektüre des Goldblättchens aus Hipponion an. Solche Goldblättchen wurden von den eingeweihten Anhängern der Mysterienkulte gefaltet und zusammengerollt in einem Phylakterium (φυλακτήριον ‚Wachtposten‘ ‚Schutzmittel‘ ‚Amulett‘) um den Hals getragen. Starb diese Person, so wurde ihr das Blättchen ins Grab beigegeben (wenigstens in den Gräbern, in denen solche Blättchen gefunden wurden). Im Fall des Hipponion-Fundes handelt es sich um ein Frauengrab. Der knappe in Hexametern abgefasste und der Mnemosyne gewidmete Text gibt Orientierungen und Anweisungen, wie die Tote in der Unterwelt auftreten soll, um ihr Gedächtnis zu behalten und so ihrer Wiedergeburt und dem dazugehörigen totalisierten Vergessen, dem, was auf der Ebene des Repräsentationsvermögens der eigentliche Tod wäre, der Tod des Geistes, zu entkommen. Feyerabend hat in ihrer, die folgenden Überlegungen anstoßenden Untersuchung das Proömium des Parmenides als Parodie von solchen Einweihungsgedichten und Einweihungsprozessen, in deren Kontext der Text des (allerdings jüngeren) Hipponion-Blättchens offensichtlich gehört, plausi-

¹ Feyerabend, Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proömium des Parmenides, in: Rheinisches Museum für Philologie, Band 127 (1984), Heft 1, Bad Orb: J. D. Sauerländer's Verlag 1984, 1 – 22.

bel erwogen. Doch ist ihrer Arbeit auch zu entnehmen, wie sich die Verhältnisse möglicher Bezüge verkomplizieren, und zwar äquivalent zu den ungeklärten und, entzugsbedingt, womöglich auch unklärbaren Rätseln allein schon der Mysterien selbst. Philosophische Kurzschlüsse verbieten sich also, auch wenn die Mnemosyne-Widmung des Blättchens (die als Hinweis auf die Pythagoreer verstanden werden kann) einige Rückschlüsse erlaubt, in deren Folge Nähe und Ferne der vorsokratischen Vorstellungen des Gedächtnisses über sich, über Erinnern und Vergessen, Leben und Tod, Sein und Nichts, sich aufdrängen mögen. Doch dienen die folgenden Überlegungen nicht dem Zweck, ein Gesamtbild und rekonstruktive Vergleichen vorzulegen. Vielmehr will lediglich die Sache selbst, die auf Gold geschriebene Weg-Weisung, bar jeden Urteils, in vagem Bezug zur Schlaf- und Traumtheorie des Parmenides gesichtet werden.

Zunächst seien aus Reinhold Merkelbachs Artikel¹ zu den ägyptischen Wurzeln der Goldblättchen grundlegende Kontextualisierungen zusammengestellt:

„Die Ägypter stellten sich vor, daß der Tote einen langen Weg durch die Unterwelt nehmen müsse. Er würde durstig sein und nach Wasser lechzen. Er kommt zu einem Baum an einer Quelle und will trinken. Da treten ihm Wächter in den Weg und stellen Fragen. Erst wenn er diese richtig beantwortet, lassen sie ihn das kühle Wasser trinken und verleihen ihm Atem. Dann muß er vor ein Totengericht treten und eine lange Erklärung über seine Sündlosigkeit abgeben. Wenn diese akzeptiert wird, muß er sich einem Verhör unterziehen, seinen Namen nennen und seine Kenntnis des ägyptischen Mythos beweisen. Dann durchschreitet er das Tor, hinter dem Osiris thront. Dieser spricht den Toten als einen Reinen frei und entläßt ihn in das Binsengefilde, den Wohnort der Frommen ... Dieses Totengericht war nicht nur eine mythologische Vorstellung vom Nachleben un-

¹ Reinhold Merkelbach, Die Goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 128 (1999), Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH 1999, 1 – 13.

ter der Erde; vielmehr hat es vor dem Begräbnis auch real auf der Erde stattgefunden ... Die göttlichen Richter treten zusammen; alle Rollen werden von den Mumifizierungs- und Balsamierungspriestern übernommen ... Zuletzt spricht ein Priester, der die Rolle des Osiris übernommen hat, den Toten frei und entläßt ihn in die Gefilde der Seligen. Der Priester, der die Rolle des Thoth spielt, stellt eine Urkunde darüber aus, die dem Verstorbenen ins Grab gegeben wird, entweder ein Exemplar des Totenbuches oder einen ähnlichen Text, das ‚Buch vom Atmen‘, in welchem bestätigt wird, daß Osiris den Toten freigesprochen hat. Das jenseitige Gericht hat nun keinen Schrecken mehr ...“¹

Merkelbach notiert zum Einfluss auf die Goldblättchen:

„Man darf sich die Zusammenhänge nicht literarisch vorstellen. Die Griechen haben weder in der früheren noch in der späteren Zeit gelernt, ägyptische Schrift zu lesen. Die Bestattungszeremonien, wie sie bei Diodor und in den Papyri Rhind beschrieben sind, müssen den in Ägypten lebenden Griechen vertraut gewesen sein. Sie haben, so vermute ich, das sakrale Drama in angepaßter, umgedeuteter Form nach Griechenland verpflanzt. Sobald die zugrundeliegende Vorstellung, die eines Totengerichtes beim Begräbnis, übernommen war, mußten sich zahlreiche Ähnlichkeiten von selbst ergeben. Wenn also oben zu den griechischen Hexametern Parallelen aus dem Totenbuch angeführt wurden so soll damit nicht Abhängigkeit vom Totenbuch postuliert werden, sondern Abhängigkeit von theatralischen Szenen im ägyptischen Bestattungsritual. Die Goldblättchen sind Zeugnisse für aufwendige, ‚orphische‘ Bestattungen.“²

Und weiter schreibt Merkelbach zur orphischen Jenseitsvorstellung:

„Die Orphiker hatten eine schwermütige Lehre von der Sündhaftigkeit der Menschen. Persephone hatte Zeus einen Sohn geboren, den älteren Dio-

¹ Merkelbach, Totenpässe, 1 (Belege je a.a.O.)

² Ebenda 6.

nysos mit dem Beinamen Zagreus. Aber die Titanen – Kinder der Gaia und des Uranos – hatten das Kind zerrissen und aufgefressen. Zur Strafe hat Zeus die Titanen mit dem Donnerkeil erschlagen. Aus ihrer noch glühenden, dampfenden Asche ... wurden die Menschen geschaffen. Sie tragen die alte Schuld der Titanen wie eine Erbsünde mit sich; im ewigen Kreislauf der Wiedereinkörperung der Seelen müssen sie für das alte Leid der Persephone büßen. Aber in ihnen lebt auch ein Teil des Dionysos-Zagreus weiter, ein göttlicher Funke. Dieser wird gestärkt, wenn der lebende Mensch die Weihen des zweiten Dionysos, des Sohnes der Semele, empfängt. Hierüber wurde dem Mysten eine Art Urkunde übergeben. Nach dem Tod des Mysten fand eine feierliche Totenweihe statt; dies ergibt sich aus den Goldblättchen. Nach der Bestattung wird der Myste im Jenseits vor den Richterstuhl der Persephone treten. Wenn er rein gelebt hat und sich mit dem Goldblättchen als Bakchos-Myste ausweisen kann, wird Persephone ihm die Sünde seiner titanischen Vorfahren vergeben und ihn aus dem Kreislauf des Leidens befreien. Er darf das Gefilde der Seligen betreten und mit ihnen leben ... Schlimm steht er da vor der Herrin des Totengerichtes; er könnte in Versuchung sein, die Schuld zu vertuschen. Nein, das soll er nicht tun; er soll die ganze Wahrheit sagen; nur dann hat er Aussicht auf Absolution.“¹

Der Begriff der Erbsünde dürfte heutigen Menschen als Bildungswissen bekannt sein. Doch wer im säkularisierten Teil der Welt glaubt noch an ihre sexuell verharmloste und deshalb neutestamentarisch durch den Kreuzestod nachgeschärfte Variante des Essens vom verbotenen Baum? Solche Erbsünde ist dem aufgeklärten Bewusstsein fern gerückt. An ihre Stelle trat historisch das technologisch vermittelte Kausalitätsprinzip der Individualisierung von Schuld als Ursache. Allerdings ist generell jede Schuld selbst auch wieder verschuldet, kausalitätsideologisch, weil nichts ohne Ursache ist, aber auch mythologisch. Die kausale Verkettung beerbt das religiöse Konzept und verstärkt das Gefühl der Absurdität des diesseitig manipulierten Totengerichts

¹ Merkelbach, Totenpässe, 7.

im Jenseits, weil die, die von Natur aus böse sind, neurobiologische Doxa, dafür ja nichts können – wie die Neurobiologen auch, die selbst sich als Sklaven ihrer Hirne zu verstehen hätten, nicht schuldig an ihrer naturwissenschaftlichen Erbsünden-Realisierung mit allen ihren künftigen Folgen sein können. Erbsünde ist demnach bloße Selbstexkulpation als Gattungsinculpation. Was soll denn der Tote vor Persephone bekennen? Nichts von dem, was er selber im Leben Böses getan haben mag, sondern nur, dass seine Existenz bedingt war durch seine früheren Existenzen, durch deren Vergessenhaben, durch seine ihm völlig entzogene Identität mit Wesen der Vorzeit, seiner Genesis. (Welche Erlösung, wenn endlich einer wie Parmenides die Genesis abschneidet? Allein: nicht bloß historisch folgenlos, sondern sogleich einkassiert und umgedreht, auch wenn der neurowissenschaftliche Fortschritt wirklich auch fortschrittlich ist, da es wenigstens doch *mein* Gehirn ist, das meine Taten verschuldet, auch wenn an diesem wiederum alle meine Ahnen, die gesamte bisherige Evolution, schuldig sind.) Eine drastische Überdeckung der Schuld des Seins, der gegenseitigen Inanspruchnahmen des Opfers der Arbeit und des Opfers des Stoffs (des Mutterkörpers), abgedeckt durch die wie christlich anmutende dionysisch-sohnesfiliale Personalunion von Opferstoff und Opferarbeit. – Der Verstorbene soll bekennen, was er gar nicht wissen kann, da ihm in seiner Wiedergeburt überhaupt alles Wissenkönnen genommen wurde: eine zyklische Wiederverurteilung in ein und derselben Sache. So ist dieses Erbsündekonzept das einer allein und an allem schuldigen all-exkulpierenden Vergessensgöttin. Die Strafe, Vergessen der Schuld ehemaliger Existenz, ist die Schuld und das Geständnis ist Vergebung der göttlichen Schuld an der menschlichen Schuld, der Schuld des Todes. Nicht also kann diese dialektische Unschulderschleichung den Menschen des 21. nachchristlichen Jahrhunderts unbekannt vorkommen, eben wegen der kausalistischen Realisation der Erbsünde als das finale technologische und ökonomische Armageddon, als Eingang aller in den selbstverschuldeten Untergang, den wir uns selbst auch schuldig sind. Wer wollte leugnen, dass, vermittelt durch die

kausal-zirkuläre Bedürftigkeitssteigerung der ökonomischen Vermittlungsdimension der Todesabwehr-, Befriedigungs- und Vergeblichkeitsverwindungsproduktion, genau diese mythologisch repräsentierte Urschuld der Zerreiβung aller Körper, auch der regenerativen Körper, in statu nascendi, synchron, vielen Menschen aktuell widerfährt und allen, der ganzen Gattung, als das dicke Ende, diachron, erst noch bevorsteht, wenn die in industrielle Fesseln geschlagene Demeter auf ihre mit Zinseszins kreditierte Zwangsregeneration mit zunehmend gravierenderen Nebenwirkungen reagiert und alle Nachhaltigkeitsförderung – selbstverständlich bin auch ich dafür – rein immanent bloß als Abschlagszahlungen und Umschuldung imponiert?

So schadet es nicht, den Text des Blättchens aus Hipponion für den Fall der Fälle parat zu haben, ihn immer bei sich zu tragen. Er lautet¹:

ΜΝΑΜΟΣΥΝΑΣΤΟΔΕΕΡΙΟΝΕΠΕΙΑΜΜΕΛΛΕΙΣΙΘΑΝΕΣΘΑΙ
ΕΙΣΑΙΔΑΟΔΟΜΟΣΕΥΕΡΕΑΣΕΣΤΕΠΙΔΕΞΙΑΚΡΕΝΑ
ΠΑΡΔΑΥΤΑΝΕΣΤΑΚΥΑΛΕΥΚΑΚΥΠΑΡΙΣΟΣ
ΕΝΘΑΚΑΤΕΡΧΟΜΕΝΑΙΨΥΚΑΙΝΕΚΥΟΝΨΥΧΟΝΤΑΙ
5 ΤΑΥΤΑΣΤΑΣΚΡΑΝΑΣΜΕΔΕΣΧΕΔΟΝΕΝΓΥΘΕΝΕΛΘΕΙΣ
ΠΡΟΣΘΕΝΔΕΗΕΥΡΕΣΕΙΣΤΑΣΜΝΑΜΟΣΥΝΑΣΑΠΟΛΙΜΝΑΣ
ΨΥΧΡΟΝΥΔΟΡΠΡΟΡΕΟΝΦΥΛΑΚΕΣΔΕΕΠΥΠΕΡΘΕΝΕΑΣΙ
ΤΟΙΔΕΣΕΕΙΡΕΣΟΝΤΑΙΕΝΦΡΑΣΙΠΕΥΚΑΛΙΜΑΙΣΙ
ΟΤΙΔΕΕΞΕΡΕΕΙΣΑΙΔΟΣΣΚΟΤΟΣΟΡΟΕΕΝΤΟΣ
10 ΕΙΠΟΝΙΟΣΙΑΡΙΜΙΚΑΙΟΡΑΝΟΑΣΤΕΡΟΕΝΤΟΣ
ΔΙΨΑΙΔΕΜΕΑΥΟΣΚΑΙΑΠΟΛΛΥΜΑΙΑΛΑΔΟΤΟ[ΚΑ]
ΨΥΧΡΟΝΥΔΟΡΠΙΕΝΑΙΤΕΣΜΝΕΜΟΣΥΝΕΣΑΠΟΛΙΜ[ΝΗΣ]
ΚΑΙΔΕΤΟΙΕΛΕΟΣΙΝΙΥΠΟΧΘΟΝΙΟΙΒΑΣΙΛΕΙ
ΚΑΙΔΕΤΟΙΔΟΣΟΣΙΠΙΕΝΤΑΣΜΝΑΜΟΣΥΝΑΣΑΠΟΛΙΜΝΑΣ
15 ΚΑΙΔΕΚΑΙΣΥΠΙΟΝΗΟΔΟΝΕΡΧΕΑΗΑΝΤΕΚΑΙΑΛΛΟΙ
ΜΥΣΤΑΙΚΑΙΒΑΧΧΟΙΗΙΕΡΑΝΣΤΕΙΧΟΣΙΚΛΕΙΝΟΙ

¹ Eine Fotografie des Blättchens kann unter <https://commons.wikimedia.org> aufgerufen werden. Ebendort ist der altgriechische Text editiert (File Talk: Orphic Gold Tablet, File: Orphic Gold Tablet).

„Dieses ein Grabhügel der Mnemosyne. Nachdem du gestorben bist,
kommst du in des Unsichtbaren schönaufnehmendes Haus, rechts ist die
Quelle.

Neben dieser die weiße Zypresse steht.

Dort schöpfen die herabkommenden Seelen der Toten Atem.

5 Selbiger sollst du, der Quelle aber nicht handnah, nahekommen.

Voraus wirst du finden, aus der Mnemosyne stehendem See,
das kühle Wasser, das hervorfließt. Wächter darüber sind,
welche dich befragen werden mit durchdringendem Verstand,
was du erforschest in des Hades Dunkel, des verderblichen.

10 Sagtest du: „Geschickt (?) in der Frühe (?) Eines (? = ein Kind war ich?)
und des Himmels, des gestirnten,

binich vor Durst vertrocknet und vergehe, so gebt mir rasch
kühles Wasser zu trinken aus der Mnemosyne stehendem See!“,
so werden sie sich deiner erbarmen nach dem Willen der Königin der
Unterwelt:

Sie selbst werden dir zu trinken geben von der göttlichen Quelle.

15 Und sogar du, wenn du getrunken hast, kommst auf den Weg, den auch
die anderen

Mysten und Bakchen, diesen heiligen, gegangen sind, die berühmten.“

Die Übersetzung hält in der letzten Zeile etwas unübersichtlich an der geschachtelten Wortstellung fest. Der Deutlichkeit halber sei also wiederholt: Der letztgenannte Weg, von dem selber nichts mehr berichtet wird, ist ein heiliger und die Mysten und Bakchen, die ihn gehen durften, sind, vorerst jedenfalls, *kleinoi*, Berühmte, Promis des unterirdischen Jenseits. Doch genau an dieser Stelle befindet sich eine Lacuna. Sie ist in Feyerabends Abhandlung von Bedeutung:

„... die Buchstaben K und Λ scheinen deutlich genug, die anderen aber müssen ergänzt werden. Allerdings läßt das gelesene κλεινοί sich konstruieren; dabei wird auch die syntaktische Verbindung zwischen den

letzten zwei Versen beibehalten ... Man kann also einerseits für die Lesart κλεινοί syntaktische Gründe anführen; andererseits aber läßt sich etwas Schwerwiegendes einwenden – und meines Erachtens ist dieser Einwand unwiderlegbar; er betrifft gerade den Sinn des Wortes: ‚berühmt‘. Zuntz hat beiläufig bemerkt, daß κλεινοί schlecht zu *bakchoi* und *mystai* passe – ‚ein sonderbares Attribut‘ ... Ferner aber muß man sagen, daß dieses Attribut nicht nur bizarr und unbezeugt ist, sondern auch eine eklatante Ungehörigkeit nach sich zieht. Wenn es eines gibt, was von *bakchoi* nicht ausgesagt werden kann, ist es genau, daß sie κλεινοί seien. Dagegen stimmt es, daß sie namenlos und gesichtslos sind; zwar singt man oft genug von ihrem glückseligen Schicksal, nennt sie aber nicht beim Namen in den Liedern ...“¹

Reinhold Merkelbach notiert wiederum, auf das ägyptische Totenbuch referierend:

„Auch der ägyptische Tote strebt danach, Erinnerung zu behalten. Im Totenbuch ... spricht er zur Herrin des Totenreichs: ‚Herrin der beiden Länder, meine Zauber(sprüche) sind gefestigt, ich habe mich daran erinnert, was ich davon vergessen habe.‘ Die Überschrift zu Spruch 25 lautet ...: ‚Spruch, damit der N.N. sich seines Namens erinnert im Totenreich.‘“²

Aber was für den Ägypter gilt, die Wichtigkeit des Namens, für sich und für andere, muss deshalb noch lange nicht woanders gelten. Im Parmenides-Teil verschärft Feyerabend jedenfalls ihr Argument:

„Parmenides betont das esoterische Wesen seiner Sendung und Botschaft und zugleich auch das Ausmaß des exoterischen Ruhms, der ihm zukommen soll. Pindars elitäre Einstellung konnte ja dieselben entgegengesetzten Ansprüche (d.h. den engen Umkreis der ‚wenigen die verstehen‘, an die allein er seine wahre Rede richtet, und die breite oder universelle Basis seines Ruhms) nicht nur erfassen, sondern sie hat sie geradezu ver-

¹ Feyerabend, Zur Wegmetaphorik, 6.

² Merkelbach, Totenpässe, 3.

langt. Denn *kleos* wurde in jedem Kontext nicht von den wenigen erteilt, sondern von der Mehrheit.“¹

Nicht seien hier Differenzen konstruiert, die im Dunkelfeld der Differenzierungen zwischen Ägyptern, Dionysos-Bakchen, Orphikern, Pythagoreern und dem Denker Parmenides und seinem *hodon polyphēmon* ihre Selbstverständlichkeit fänden. Was freilich das *kleinoi* betrifft, so erwartet der Philosoph geradezu, dass die Vorstellung eines Erinnerungsvermögens der Toten – dieser totalen Privation – bizarre und eklatant ungehörige Attribute, gedächtnistheoretisch nichts als angemessene, auf sich ziehen. Doch muss und kann die Diskussion dieser Frage nicht auf der Ebene philosophischer Wissenschaftsrückaneignung entschieden werden. So interessiert hier mehr die als Anweisung auf goldenem Blatt sich verratende Unsicherheit des Gelingens des Aktes der Erinnerung im Jenseits, dazu die doppelte Bedingung, dass der Tote sich aktiv an die Anweisung zu halten hat und dann doch des Erbarmens der Wächter und Götter bedürftig bleibt, um das Erinnerungsvermögen, den eigenen Namen, wiederzuerlangen. Die Diskussion um den Ruhm und diese Unsicherheit führen uns somit zur Frage des Zwangs: Kann der tote Erinnerungskandidat im religiösen Konstrukt die Totengötter mit seinem Verhalten so zwingen, wie es das Blättchen ihm verheißt oder nicht? Unbestreitbar dürfte sein, dass diese Frage des Zwangs, die Frage, wer da wen fesselt und wer wen nicht, die Motivation zur Philosophie in ihrer Kernkompetenz der Verwindungsarbeit der narzisstischen Kränkung betrifft: dass selbst das reflektierteste Denken nicht die Macht hat, allein schon das zyklisch wiederkehrende Selbstentzugsgeschehen des Schlafens zu disponieren, weder positiv, noch negativ, geschweige denn dessen memoriale Ableitungen der eigenen Vorzeit, des eigenen Sterbens und, dieses abermals memorialisiert, des Todes. Und damit würde man wohl der – hier allerdings nur vorgearbeiteten

¹ Feyerabend, Zur Wegmetaphorik, 11.

– Rekonstruktion der Intentionen der Philosophie des Parmenides näher kommen können.

1 Dieses ein Grabhügel der Mnemosyne ...

Spekulierte Übersetzungsvarianten zum Grabhügel (*ērion*): „Dieses ist ein Erdchen [*erion* diminutiv zu *era* ‚Erde‘?] der Mnemosyne“; „dieses ist eine Erinnerung anstoßende Handvoll Erde“.

Anders als der überlieferte Teil des Proömiums des Parmenides, nennt das Blättchen als erstes den Namen der Göttin, der es geweiht ist: *Mnēmosynē*, zusammengesetzt aus *mnēmē* ‚Gedächtnis‘ und *syn* ‚zugleich‘ ‚noch dazu‘ ‚zusammen‘, sowie in der älteren Form *xyn* ‚allgemein‘ ‚gemeinschaftlich‘. Es ist die Göttin, *die Denken und Sein*, der *xyn*-Ableitung gemäß: gesellschaftliches und dinglich unvermittelt vermitteltes gleich waches gleich ungeträumtes Sein, „vertrauend, es sei unentzogen“, *zusammennimmt*. Umso erstaunlicher, dass in den Fragmenten des Parmenides diese Göttin gar nicht vorkommt. Mutmaßungen hierzu blieben aber, der Überlieferungsfrage wegen, spekulativ. Gedächtnis ist jedenfalls das zentrale Thema auch des Blättchens. Die merkwürdige Zusammenstellung von Tod und Erinnerung versus Vergessen und Wiedergeburt teilt – „darin sind sie ...“, die Orphiker und Pythagoreer nämlich, „... in die Irre gegangen“ – den Tod in die beiden Formen einer nichtseienden totalisierten Erinnerung und eines wirklichen daseienden Todes als restlose Entleerung zur Wiedergeburt. Aber wahr daran ist nur die völlige Selbigkeit von Tod und totalisiertem Vergessen. So bleibt nur diese verzweifelte Hoffnung: Es möge sich doch so verhalten, dass auch ohne Körperhülle ein Sicherinnern sei (wie öde!), es einfach anders, aber mit vollem subjektiven Gedächtnis, weitergeht, und hätte man die Wahl, so wäre es weise, in dieser Angelegenheit des Todes also nicht neugierig zu sein. Wie widersinnig jedenfalls, einerseits dem entseelten Körper als Schrift in die Hand zu drücken, dass dieses sein Körper – Erde der Mnemosyne – gewesen sei, andererseits als Schrift ein dingliches Gedächtnis überhaupt zu produzieren, wel-

ches das allem Schreiben zu Grunde liegende Begehren des Gedächtnisses durch Realisierung als ein unrealisierbares zur Darstellung bringt?

1 ... Nachdem du gestorben bist ...

Dieses der provokante schriftgnostische Widersinn einer Gestorbenseinsverkündigung. Dass das mitbeerdigte Blättchen einen bereits Gestorbenen und Beerdigten adressiert, verführt zur generalisierenden These, dass jede Schrift, jede Objektivierung des Gedächtnisses, jede Notation, vom Schuldschein bis zur elaborierten Lyrik, und zwar auf der Ebene ihrer verbeunwussten Materialität, wenn immer diese genealogisch gelesen würde, sich als solche Gestorbenseinsverkündigung erweise, den Lesenden so anzugehen vermag: Wer das liest, hat nur noch nicht gemerkt, dass er seine Zukunft beziehungsweise gerade deren Finalisierung in Händen hält: das Zeichen seines implizit also als dieses In-der-Hand-Halten in die Zukunft geschobenen Todes. Immer aber schön wegprojiziert in den Inhalt hinein. In diesem Sinn gibt es, schriftlich und auch sonst medial, nur Krimi, und zwar blutigen Krimi, die aufzuklärende Frage der Schuld am Tod. (Das Fernsehprogramm wird aber nicht dadurch besser, dass es immer nur um die Fragen geht, wer wen ermordet hat und wie dafür zu büßen.) Mindest impliziert Schrift die vollkommene Disjunktion, dass entweder der Leser oder aber der Autor gegeneinander tot (ermäßigt: phantasmatisch nur abwesend) zu sein haben, insbesondere wenn sie allein dem Schreibenden zur Erinnerung dienen soll und die Abwesenheit nur die zeitliche meines Gedächtnisses sein soll. Und übertreibt diese, nur rhetorisch ungeschickt überdrehte These auch die objektiven Differenzen von Denken und Schreiben sowie von Schreiben und Lesen, als wären die gleich solche auf Leben und Tod, so erteilten die weiteren sich ergebenden Ableitungen aus solcher Übertreibung auch empirisch die Absolution: als Aufklärungsansatz aller auf Schreiben und Lesen bezogenen auffälligen Symptome, wenn man sich einließe auf den Grundgedanken der todestrieblichen Fundierung von Schrift, dieser Todesüberlebensphan-

tasmatik oberster Irrationalität. Jede Unterschrift ist die unter das eigene Todesurteil. Dito das Anklicken im Internet. Und jeder Brief birgt eine entsprechend desaströse Verkündigung. Last not least ist Autorschaft allemal auch so disjunktiv geteilt, dass der Autor, dessen Schreiben nur seiner eigenen Rettung, seiner Selbsttherapie dient, damit von vorneherein seine Schrift nicht an Lebende adressiert, und der Autor, der „an die Leser denkt“, sie also nach Manier der mächtigen Herren-Phantasie von der zu rettenden gefallenen Frau eben vorm Tode bewahren will – diesen also bereits vorausgesetzt hat.

Demnach bestimmt sich Schrift in diesem Sinn des Festhaltens an ihr als an einer Todeskündigung ausnahmslos als – nächste Übertreibung – Tötungsgleich Kriegserklärung, als prognostische Erklärung des Kriegsziels: dass Schrift sich erfülle, als Anwerbung von Söldnern, als Waffenschau und als Kampagnen- und Schlachtenplan. Wem aber wird da der Krieg erklärt? Dem Vergessen sowie der damit identischen Sterblichkeit selber, projiziert auf den anderen je Entzogenen. Entsprechend die Anwerbung: Wer dieses liest, kann zum Feldherrn erhoben werden – immerhin gibt es das eleatische Beispiel des Melissos –, sei es affirmativ in dieser, sei es neurotisch-negierend oder psychotisch-verleugnend in der anderen Armee, in allen drei Fällen wird man hermeneutisch anmaßend zum Entzogenen des Schriftsinns (zum Krieg) selbst und so gibt es keinen Entzug mehr. Entsprechend die Waffenschau: Was ist die Schrift auf ihren verschiedenen Ebenen als wert? (Wie ist ihre Tötungs- als Todesdispositionspotenz einzuschätzen?) Quasi-*somatisch* auf der Ebene ihres Mediums (Papier oder Gold)? Quasi-*funktional* auf der Ebene ihrer sozialen und ökonomischen Funktionen (Wertpapier oder Einkaufszettel)? Quasi-*material* auf der Ebene ihres Gehalts? Entsprechend der Schlachtenplan zur Tötung der Amemorialität des Todes: Nachdem du gestorben bist:

2-3 ... kommst du in des Unsichtbaren schönaufnehmendes Haus, rechts ist die Quelle. Neben dieser die weiße Zypresse steht.

Metaphorikgenerische Ableitung: Wo kein Licht ist, da ist auch keine Lichtabsorption, keine Farbe, aber auch keine sichtbare Schwärze, und das ergibt dann den bleichen Baum. – Im memorialen Kurzschluss des materiellen Memorials und des Memorierten springt der Text vom Gestorbensein sogleich in den lokalisierten Tod, in das Haus des Unsichtbaren (Hades). Und wie im Traum, so verführt auch hier, im dunkelsten Dunkel, der metaphorische Rest an Licht, die Zypresse, zur Ablenkung des toten, entleerten Blicks nach rechts. Wovon abgelenkt wird? Vom linearen, geraden Weg voraus, der im Traum das Erwachen bringen würde, hier, im Tod, zum See oder Teich der Mnemosyne führt. Sofort also ist Linearität, der direkte Weg zum Ziel und dieses als Gedächtnisentwurf, mit Gedächtnis verbunden. Linearität, das ist die Fremdreferenz, das Ziel als ein anderer Ort, der als Entwurf erinnert werden muss, die Ablenkung hingegen, Zyklisch im weiteren Sinn, ist Selbstreferenzialität, das immer Selbe, und dieses ist entropisch, also Vergessen. Beides, Erinnerung und Vergessen, gehört zum Gedächtnis, aber wenn nun im Tod weder unentzogene Erinnerung noch erinnertes Vergessen wäre? Dann wären wir da, wo alle gewöhnlichen Toten hinkommen:

4 Dort schöpfen die herabkommenden Seelen der Toten Atem.

psykai ... psychontai: Es sind Atemseelen, die da Atem schöpfen, aber tote Atemseelen. So ist die scheinbare Oase in Wahrheit der Ort des Todeshauchs: ein bloß mechanisches und unleibliches Füllen und Leeren von Luft-hüllen. Intrauterinitäts(a)memorial liegt ja der Zusammenhang von Wasser, Atem und Gedächtnis auf der Hand: Die Disjunktion der intrauterinen Wasser-Existenz, eben amemorial und „atemlos“ (auch noch „durch die Nacht“), somatisch amemorial memoriert in solchen Unterweltsbildern, versus des gewöhnlichen und also memorial zugänglichen gesteigerten Atmens als somatischer Anpassung bei körperlicher Anstrengung wider deren Körper-

erschöpfung (aber auch die umgekehrte Möglichkeit der Hyperventilation, die bis zur Synkope führen kann). Und von hier zu den letzten Dingen: Leichen produzieren als Selbstzerstörungsprogress ihres Gedächtniskörpers Gase, Fäulnisgase, atmen aber nicht. Doch genau die Mechanik des Atmens scheint wiederum, wenn denn die Assoziationen eines skeptischen und nur halbinformierten Gegenwartsautors über die diversen interkulturellen Vorstellungen zum Atem auch hier nicht ganz ins Leere fallen, als Anfangspunkt der Wiedererinnerung zitiert zu sein: als vage Möglichkeit, rein mechanisch – Atmen: immerhin ein an den Selbstentzugs-Grenzen reflexgesteuerter, unwillkürlicher Vorgang – eine Bewegung in Gang zu setzen, die weiterführt, weg also von diesem Ort der Quelle, dieser thalassal-regressiven Ursprungsverfallenheitsverführung.

5 Selbiger sollst du, der Quelle aber nicht handnah, nahekommen.

Auch hier erscheinen zwei Wege, nämlich zu zwei Quellen hin, zur Wahl, entsprechend auch kann nicht von Vorstellungen nur mechanischer Vorgänge ausgegangen werden, wenn auch die anstehende Entscheidung, entweder die Abzweigung nach rechts zur Lēthē-Quelle oder der im nächsten Vers genannte Weg voraus zum Teich der Mnemosyne, allererst die zwischen bewusstem Entscheidenkönnen und unbewusstem Trieb selbst ist. Die Differenz zu den Wegen des parmenideischen Gedichts scheint nun aber auf eine verkehrte Welt hinauszulaufen, wenn die repräsentative Abzweigung zum Sichselbstvergessen führt und der arepräsentative, allein in der Abstoßung von der Quelle und der weißen Zypresse repräsentierte Weg, in das verschwiegene Elysium der Erinnerung. Die traumsichernde Ablenkung des Blicks nach rechts, Ablenkung zur Zyklik der Wiedergeburt, vermag jedoch abzulenken nur, indem sie Vergessen produziert. Entsprechend vergisst Vergessen sich hier, man darf das den zweiten Tod wohl nennen, ein zweites Vergessen im Kontakt mit der Quelle, der naturalen Repräsentationsbewegung des auflösenden Elements Wasser, das als abgegoltene sprudelnde Bewegung, als

eine immer sich gleiche gleich unendliche gleich unsterbliche (tot-untote), unendlich hypnotisch, die toten Schatten zum Aufenthalt, Stillstand, und damit zur Objektivierung des Gedächtnisses als radikale Gedächtnis- gleich Repräsentationslosigkeit bringt. So soll zur Bewegungsmotivation diesem ablenkenden Vergessen nahe, nur nicht zu nahe, gekommen werden: um den geraden Weg voraus zu halten. Vergessen ist nötig: um sich zu erinnern. Zu vermeiden nur: das Vergessen des Vergessenhabens durchs Anrühren des metaphorischen Ursprungs der orphischen Wiedergeburt: der Quelle, dieser somatischen Auflösung in sie hinein als elementarer Differenzschwund des zweiten Vergessens, des Zerreißens des memorialen Kontinuums des mit sich identischen Gedächtnisses.

6-7 Voraus wirst du finden, aus der Mnemosyne stehendem See, das kühle Wasser, das hervorfließt. Wächter darüber sind,

Philosophisch einsichtig, dass, unter dem Aspekt der gedächtnisapriorischen Abwehr des Rückfalls in das nachträglich als vorgängig vorgegebene Urverdrängte, Vergessen und Erinnerung aus gleicher Quelle, dem Abgewehrten, sich speisen müssen. So ist der Gegensatz von Lēthē-Quelle, objektivierter Nichtidentität, und stehendem Mnemosyne-See, der Form des Elements der Auflösung, die mit sich aber identisch, bewegungslos, ist, nur ein gradueller, da auch hier Wasser hervorfließt und später das stehende Gewässer die göttliche Quelle genannt wird. (Ein anderes Goldblättchen, das aus Eleutherna, lässt denn auch wie im ägyptischen Totenbuch den Toten Wasser aus der ersten Quelle, rechts, wo die Zypresse stehe, erbitten.)¹ Wo etwas hervorfließt, muss auch etwas hineinfließen und gar nicht ausgeschlossen ist, dass aus der ersten Quelle das Wasser in den See fließt, so dass der mythologisch ausgepinselte Unterschied sich minimiert: Gedächtnis, ein gefiltertes Gewässer. Zentral ist diese Differenz nicht bloß orphisch die von Ursprung und Ver-

¹ Vgl. Merkelbach, Totenpässe, 2.

mittlung. Auch diese beiden Quellen sind Reste des zerrissenen Ursprungs. Der See der Mnemosyne ist nichts Ursprüngliches, auch die erste Quelle ist ein Rest der Genesis. Sie zu berühren, heißt zerrissen zu werden, kaum freundlicher formuliert: sich entropisch zu verlieren. Dieses dann ist der wirkliche Tod, wie ihn sich der heutige, aufgeklärte Atheist denken mag. Das Elysium der Mnemosyne aber ist dem Text des Goldblättchens gemäß ein vermittelter Zustand. Alle repräsentationslogischen Gesetze des Gedächtnisses würden hier zu gelten haben. So könnte dieses Elysium eigentlich nicht das der Erlösung vom Tod sein, da Gedächtnis diesen als abwesenden, als Begriff, voraussetzt. Eben das ist die Erlösung: infinite Unerlöstheit.

8-9 ... welche dich befragen werden mit durchdringendem Verstand, was du erforschest in des Hades Dunkel, des verderblichen.

Traumphilosophisch eine weitere Erwachenskrisis: Mein Traumbild, eine geträumte Person, erkennt mich und spricht mich direkt und dann noch nach meinem Begehren fragend an! Solche Ansprache wird hier eben wegen ihres weckenden Paranoia-Charakters gezielt aufgesucht. Und das entlarvt denn auch die Funktion der Wächter als Ansprechbare, als die buchstäblich vorgestellte, widerständig entzugsrepräsentierende und sichernde und damit dialektisch Unentzogenheit, Unentzogenheit des Entzogenen, sichernde Alterität. Und erst an solcher Position, an dem, was man in einem selbst – also wieder selbstwidersprüchlich bereits entstanden – selber nicht ist, kann sich wieder ein Selbstverhältnis reparativ bilden.¹ Die Frage an den Toten, was er erforsche (da er ja nicht bei der ersten Quelle verweilte), entlarvt ihn als einen Begehrenden, als einen, der über das Ziel hinausgeschossen ist, und als solchen als einen Untoten. Hierin kann bereits ein erstes Vorbewusstsein gesehen werden, dass das Begehren des Menschen, das bedürfnisangestoßene Begehren der Bedürfnislosigkeit, allererst als ein Begehren der toten,

¹ Vgl. a.a.O., 4: „Vor allem muß der Ägypter die Namen der Hüter der Tore kennen“. Und, ebd. 5: „Mehrfach sagt der Ägypter ‚Ich bin einer von euch““.

widersinnig als Begehrensträger gar nicht in Frage kommenden Dinge selbst ist: Es ist das Begehren der ins Grab gelegten Goldschrift selbst, die sich ihres eigenen Begehrens (im Leser) bewusst wird: als des Produktionsgrunds der Beschriftung und der exzeptionellen Bestattungsgepflogenheit.

¹⁰ Sagtest du: Geschickt (?) in der Frühe (?) Eines (?= ein Kind war ich?) und des Himmels, des gestirnten,

Die Übersetzung der Abweichung des Hipponion-Textes von den anderen Mnemosyne-Goldblättchen fischt im Trüben und unterstellt einen stenographischen Ersatz der offiziellen Formulierung, die dort eigentlich zu stehen hätte: „Der Erde Kind bin ich und des Himmels, des gestirnten“. Diese offizielle Fassung erst spielt auf den Zagreus-Mythos an. Wie aber wäre dann die Abwandlung der Stelle zu verstehen? Spricht womöglich die Orthografie in Kombination mit der Faltung des Blattes dafür, dass die Tote selbst als Kind oder Jugendliche das Blatt hergestellt und ein Leben lang mit sich herumgetragen hat? Viele Ideen könnten sich als realistisch erweisen, sie bleiben spekulativ. Die (anrührende) Änderung wird jedenfalls Gründe, möglicherweise eben solche der Adaption an konkrete Lebensumstände, die folglich im Bezug zur eleatischen Parodie aus der Betrachtung entfallen müssen, gehabt haben.

Wird jedoch im ersetzten Text, *Gēs pais eimi* ... „ein Kind der Erde bin ich“, auf den Zagreus-Mythos angespielt, so ist noch einmal der mythologistische Fallstrick dieser die eigene Schuld unschuldig anerkennenden Manipulation der Götter zu benennen. Denn im Unbewussten dieses Vorlaufs zum Monotheismus enthält die unterweltliche Selbstbezeichnung der Erde-Himmels-Kindschaft die anmaßende Komponente einer religionsgenealogischen Aufklärung: Das Kind der Persephone und des Zeus wird zerrissen, also sind die Götter, mindest ihre (Re)Produktionen, zerreißbar. An der Stärke der Titanen partizipiert der sich Beschuldende. Allein schon die Nennung von Erde (Körper) und Sternenhimmel (Geist) ist eine Art Zerreißung: eine memoriale und memorialitätsregenerative der Nennung dieser zwei Sphären. Erde und Ster-

nenhimmel (letzterer in Absetzung von Nyx, der Nacht ohne Sterne) zu nennen in der Unterwelt, das heißt: ein Kronide zu sein, beide himmelskastrierend zu trennen. Zerrissen wird der entzogene Entzug, der Vorenthalt der Darstellung des Todes, und in diesem Sinn werden auch die Wächter zerrissen (ihr Plural: damit ihre Zerreißung schuldfrei möglich ist, weil schon von ihnen selbst vollzogen) und die Götter (dito im Plural) bezwungen. Aber ist das Sagen der geerbten Sünde als Aufhebungsarbeit am urzeitlichen Entzug, in den dialektischen Momenten des Emporhebens – ich habe zerrissen – und Negierens – es soll nichts mehr zerrissen werden – nicht doch einer Entropie des Bewahrens unterworfen? Die Selbstbezichtigung vor der Todesgttin, das Emporheben, befreit den sich Bezichtigenden aus dieser Erbsünde: die Negation. So wird die Untat der inzestzerreienden Memorialittsbildung re-inzestus vergessen. Diesem Vergessen gemäß muss regelmäßig die Tat bekannt werden, das Bewahren: Deshalb überhaupt der ganze Seelenwanderungszirkus, als diese Memoria mit ihrer permanenten Rückaneignung des Schmerzes der Persephone, durch die, die sich unschuldig whnen, wie auch durch die, die sich beschulden und damit die Wunde anrühren, aufreißen. So scheint die orphische Namenlosigkeit auch etwas mit der dialektisch nebenwirksamen Auspinselung zu tun zu haben: Tabuierung, dass die Fortexistenz bei vollem Bewusstsein eine unendlich de wäre, der Therapie bedürftig: des Schmerzes der rituellen Zerreißung. Eben das die therapeutische Vorstellung über diese simulative Erinnerungshlle: Du bist dort ja nicht alleine! Du bist mit anderen Mysteren und Bakchen und den Göttern zusammen! (Gleich: auseinander.) Du wiederholst zyklisch, anders aber als die, die zurück müssen, in unendlicher Linearität deines Gedächtnisses die Riten, die heilige Vereinigung mit den Göttern als eines ermäßigt austarierten Gezerres zwischen drohender Zerreißung und drohender Indifferenz.

Übereinstimmend mit dieser medienantizipatorischen Vorstellung einer entkrperlichten, krpersimulativen Fortexistenz im Elysium ist im orphischen Mythos Gaia *Schwester* und *nicht*, wie bei Hesiod, *Mutter* des Uranos.

Das genealogische Resultat ist, dass die orphische Kosmogonie den Mutter-Sohn-Inzest einer Urmutter mit ihrem Sohn, den Konsumtionsinzest als Genesis, nicht zu kennen scheint. Entweder entstehen die Urgötter ohne jede Zeugung, autoinzestuös, oder aber sie werden im Geschwisterinzest (Nyx und Phanes, Gaia und Uranos, Kronos und Rhea, Zeus und Hera) gezeugt. Erst Zeus durchbricht diese Tabuierung. Als Stellvertretungsansinnen stellt der Inzest der Geschwister die generationsübergreifenden Inzestformen nach, er simuliert sie. In diesem Sinn der nachstellend vermittelnden Absetzung vom Ursprungs- und Konsuminzest (Mutter-Sohn) und vom Autonomisierungs- und Produktionsinzest (Vater-Tochter) gilt der Geschwisterinzest als Gedächtnis- und Distributionsinzest, was also bestens zur Verheißung und zur Widmung des Goldblättchens passt. Da zerreißen also, von der geschwisterinzestuösen Hauptgöttin Hera angestiftet, die titanischen Kinder von Schwester Gaia und Bruder Uranos das Kind, nun aber das eines mehrfachen Inzests, denn frühorphisch zeugte Zeus mit seiner eigenen Mutter Rhea seine Tochter und Halbschwester Persephone und mit dieser seinen Neffen, Sohn und Enkel Zagreus-Dionysos. Dieser inzestuös produzierte Körper wird zerissen, dem zeit- gleich sterblichkeitsrepräsentierenden Generationsinzest (Mutter Rhea – Sohn Zeus, Vater Zeus – Tochter Persephone, und nun drohend: Mutter Persephone – Sohn Zagreus) Einhalt geboten; allein das Herz bleibt übrig. Aus ihm – Organverpflanzungsphantasma – entsteht, produktionsvermittelt, durch vaterschafts-, vermittlungs- und dingkonstitutive Arbeit des Vaters Zeus (subsistenzialer Vater-Sohn-Inzest: Zeus verschlingt nämlich das Herz), der zweite Dionysos: ein leibhafter Gott, ein Gott, der mit Rausch, Wahnsinn, Sinnlichkeit, auch mit dem Zerreißen, zu tun hat.

Zusammen- und Auseinanderzudenken sind nun das Zerreißen und der Inzest. Im Gegensatz zum Geschwisterinzest verwebt der generationsübergreifende Inzest die Generationen. Er stellt die Zeit als dieses Verweben dar (gleich her), als vergehende wie als korporal und als Genesis selbst zusammengehaltene. Aber damit verschmilzt die lineare Zeit auch in einer amemo-

rialen Überbesetzung. Wo Genesis auf Dauer gestellt wird, da gibt es kein Gedächtnis mehr. (Die Frage, wie orphisch Mnemosyne ins Spiel kommt?) Vermittelt durch den Inzest mit der Mutter oder der Tochter, dem Vater oder dem Sohn, wird die Identität im Bezug zur anderen Generation geteilt, vermehrt und dadurch geschwächt. Zeus ist Sohn der Rhea. So ist er Bruder der Persephone, deren Vater er aber auch ist. Als Persephones Vater ist er Großvater seines Sohns, gleichzeitig Onkel: drei Bezüge. Die Mutter des Zagreus ist nun als Tochter des Vaters Schwester ihres Sohns, als Schwester des Vaters Tante ihres Sohns, als Schwester des Großvaters Großtante, als Tochter des Großvaters wie auch als Schwester des Onkels Mutter oder weitere Tante, als Tochter des Onkels Nichte: fünf oder gar sechs verschiedene Zusätze, die den einfachen Begriff, dass sie die Mutter ist, inflationär-entropisch verkomplizieren. So ist Zagreus schon vor der Zerreißung seines Körpers genealogisch zerrissen. Was die generationsübergreifende Zeitdisposition leisten soll, zerstört sie und die Zerreißung stellt dieses dar. Dient sie demnach als solche Darstellung der Wiederherstellung des Begriffs? Mindestens beendet sie die Produktion der genealogischen Unübersichtlichkeit. Sie zerreißt die Zeit und stellt sie so her, indem sie in die Generativität einschneidet. Aus der zyklischen memorial-inzestuösen wird die lineare gleich suizidal-inzestuöse Zeit.

Tatsächlich nimmt das orphische Inzestverständnis die Ambivalenz des ursprungsinbegrifflichen Mutter-Sohn-Inzests beim Wort, wenn einerseits der Mutter-Sohn-Inzest wie tabuiert aus dem kosmogonischen Mythos getilgt wird, um einerseits ebendort als autochthone Urproduktion verschärft zu werden und andererseits – sozusagen ein bis heute nicht realisiertes Aufklärungs- als Emanzipationsmoment – als wie empirisch nachgetragene Zeus-Rhea-Hochzeit seine im engeren Sinn bloß reproduktionssexuelle Verharmlosung zu erfahren. Was nun aber wider diese olympische Witzverwindung des autochthon-autoinzestuösen Entzugs des Ursprungs titanisch gleich menschlich-erbsündig skandalisiert wird, das Sohnes-Produkt des Bruder/Va-

ter-Schwester/Tochter-Inzests, scheint sich genau darauf zu beziehen, dass dieser Inzest die Position der Mutter auslöst. Zwar ist Persephone für Zagreus Mutter, aber diese Identität wird ja, wie gesagt von fünf weiteren Bezügen überlagert. Und eben diese Auflösung der klaren Entzugs-Front, hier der ur-titanische Ursprung, da der vorwitzige olympische ödipale Filius, nun aber eine aufgelöste Struktur, die keine Fronten, keine Ödipalität mehr zulässt, motiviert zur gewaltsamen Wiederherstellung derselben. Und eben dieses also wäre dann kennzeichnend für die Orphiker: die Erbsünde als falsche Skandalisierung der Ersetzung von Mutterschaft durch gesellschaftliche Arbeit abzustreifen und der damit drohenden Auflösung der ödipalen Struktur dergestalt zu wehren, indem die entfallende Ödipalität gerade auf die memoriale Nacharbeitung der Erbsünde übertragen wird. (In diesem Sinn wären die Orphiker, wie auch die Pythagoreer, vorchristliche Agenten des technischen Fortschritts der Selbst- als Körperabschaffung der Gattung.)

Damit ein Repräsentationsvermögen, ein lebendes Gedächtnis, entstehen kann, so sagt es die schlimme Geschichte, muss zuvor ein anderer/selber Körper geopfert worden sein – und selbstverständlich ist das in aller entzogenen Konkretheit wirklich so: Ohne die Ermordeten der Weltgeschichte würden die heutigen Menschen nicht leben, sondern andere, ebenso erbsündige; jeder nimmt den Platz vieler Unerzeugter ein und ist zugleich Ziel seiner Ersetzung durch die Nächsten. Aber nicht nur in historischer Rücksicht waren Körper zu zerreißen, damit ein bestimmtes Repräsentationsvermögen entstehen kann. Auch in der Individualgenese muss ein entzogenes Körperopfer erbracht worden sein. (Und jede Nacht wiederholt sich dieser Teil der Geschichte, wie am Tag die anderen Passagen.) Das Zerreißen des Körpers gebiert den ersten Ansatz der Leiblichkeit. Aus dem innenentzogenen Memorialitäts-Rest der Zerreißung, dem Herzen, das in seiner Tätigkeit die Zerreißung als konträre Kontraktion memoriert, wird sodann durch den zweiten Ansatz göttlicher (gleich der menschlichen Erfahrung entzogener) Arbeit und Abgabe des Körperopfers an einen maternalen Anderenkörper – Leihmutter

Semele (just hier wird die Unmöglichkeit der menschlichen Erkenntnis des göttlichen Entzogenseins dieser Arbeit als Verbrennung des Menschen demonstriert) – der volle Leib (wieder)hergestellt werden. Aber damit ist die Geschichte nicht fertig, denn Mythos ist nicht Genesis, auf dass wir nicht wie Semele verbrennen, sondern erzählt nur von ihr und so muss denn eine zweite, zusätzliche Erzählung diese Differenz zur Repräsentation bringen: als dieselbe Geschichte. Die Geschichte selbst wird in zwei identische Teile zerrissen: damit sie erzählt werden kann. Und so werden abermals Körper zerrissen, die der Titanen, und es ist der nachgetragene Sohnes-, Vater-, Brüdergott Zeus, der sie im Sturm mit seinen Blitzen verbrennt, also mittels donnernder und lichtender Fernwirkung „zerreißt und frisst“. Und abermals müssen aus ihren Resten, der glühenden und dampfenden Asche, durch göttliche Arbeit Leiber hergestellt werden. Da aber die aus verbranntem Fleisch hergestellten und beseelten Körper mitnichten ihrer eigenen Genesis mächtig sind, diese nur reproduktiv und entzogen vollziehen, sind sie der genealogischen Selbstreferenz bedürftig: der Memoria an ihre entzogene Genesis aus der projizierten, spiegelbildlichen Gottesgenesis der Zerreißung der Körperhülle. Die rechte Sühne ist also die permanente Einhüllung dieser genealogischen Verfehlung von Genesis in neuen Körpern.

Und autosymbolisch transkribiert: Das Lesen eines Textes oder das Hören eines Mythos, den man noch nicht kennt, basiert, da es sich dabei um einen linear zeitlichen Vorgang handelt, auf einer apriorischen Zerrissenheit des Gelesenen oder Gehörten. Erst, wenn das Erzählte gründlich memoriert und halbwegs verstanden wurde, kann eine erneute erarbeitende Lektüre dieses Zerrissene, Gefressene, aus seinem Herz oder der Asche des Textes, des Mythos, den ganzen wiederauferstehen lassen. Dieses Herz ist der Rest, das, was trotz allem nicht verstanden wurde: Von ihm muss man sich schwängern lassen und selber verglühen, soll daraus ein Dionysos entstehen. Aber eine Lektüre kann auch blitzartig allen Sinn verbrennen. Und dann bleibt nur dampfende Asche übrig. Allerdings kann auch aus ihr etwas rekonstruiert

werden. Es ist sterblich. Es ist mit der Ursünde der Zeitlichkeit behaftet. Man wird, lesend, sich entscheiden müssen, welche Texte man hernach schreiben will, welche nicht, und welches Selbstopfer man dafür erbringen will. Da capo – ohne Fragezeichen – und weiter:

¹⁰⁻¹⁴ Sagtest du: „Geschickt in der Frühe Eines und des Himmels, des gestirnten, bin ich vor Durst vertrocknet und vergehe, so gebt mir rasch kühles Wasser zu trinken aus der Mnemosyne stehendem See!“, so werden sie sich deiner erbarmen nach dem Willen der Königin der Unterwelt: Sie selbst werden dir zu trinken geben von der göttlichen Quelle.

Die Wahl des nunmehr auf der Ebene von Trinken versus Eintauchen mit Memorialität verbundenen Elements Wasser gründet schwerlich allein in der Vorrangigkeit des Trinkens, zumal, rationalisiert, in den heißeren und trockeneren Regionen dieser Welt, also namentlich das traditionsgebende Ägypten betreffend. Das memorial im stehenden See bewahrte und gefilterte Wasser dürfte freilich auch nicht nur in Rücksicht auf Darstellbarkeit gewählt worden sein. Diese ist als das Bild der Lethe-Quelle geradezu hypnotisch anziehend. Elementar ist Wasser das Distributionselement, es besorgt im Großen den Austausch. Im Gegensatz zum Feuer löst Wasser den toten Körper nicht unmittelbar auf. Die selbst bereits aufgelöste, aber doch relativ festere Beweglichkeit des Vermittlungselements macht die metaphorische Nähe zum darzustellenden Gedächtnis aus. Geht es um die heilige Hochzeit mit der Absolutheit, so bietet elementar das Wasser die beste Darstellungsmöglichkeit dieser auflösungsvermittelnden Paradoxie der Mischung aus Sein und Nichts. Das Gefühl des Trinkens, Einnahme, Inkorporation der Vermittlung, dürfte ausschlaggebend sein.

¹⁵⁻¹⁶ Und sogar du, wenn du getrunken hast, kommst auf den Weg, den auch die anderen Mysteren und Bakchen, diesen heiligen, gegangen sind, die berühmten.

Die Übersetzung des *kai de [dē] kai* ist tendenziös: Sie lässt sich leiten von der Vorstellung, dass hier der pythagoreische Glaube bereits etabliert und entsprechend in Richtung einer Erlösung für die Vielen und Gemeinschaft der Vielen mit den, eben deshalb dann auch berühmt zu nennenden Mysteren ausgehöhlt war. In jedem Fall aber wäre es ignorant, dieses Elysium als das des Individuums zu unterstellen. Es ist Elysium in Gemeinschaft mit den Heiligen, Elysium in göttlicher Gesellschaft in die der Tote als Gott, als unsterbliches Gedächtnis, körperloser Geist, aufgenommen ist. – Die antike Polis war fraglos für das Überleben ihrer Einwohner von unermesslich größerer Bedeutung und Wichtigkeit, als der neuzeitliche säkulare Individualist nachempfinden kann. Die menschliche Gesellschaft steht selbst für den elitären Philosophen noch nicht in Konkurrenz mit der mit Büchern, deren vorsokratisches Quantum sehr überschaubar gewesen sein dürfte, sondern sie steht als Polis in Konkurrenz mit anderen Poleis, auch wenn die Permanenz des Kriegs nicht Permanenz der Kriegshandlungen heißt und weder Zweckbündnisse noch gleichzeitigen Handel ausschließt. Solche Abhängigkeit und Unterworfenheit des Individuums unter die Gebote der Funktionalität der Polis fördert die Illusion, sie als einen natürlichen Zustand zu begreifen. Aber wie der gegensätzliche Individualismus, so ist auch die Polis ein Gemachtes, Vermitteltes und kein Naturzustand. Das Hipponion-Goldblättchen deutet eine aus jeder Vergessenszyklik ausgenommene Jenseits-Polis an: die der Mysteren und Bakchen auf ihrem unendlichen, weil rituell-memorial-zyklischen Weg. So also wäre Feyeraabends Einwand gegen die Berühmtheit der Mysteren, ihre Korrektur und ihre Konjektur der letzten beiden Zeilen hier einzubinden. Der berühmte Name ist eine Angelegenheit im Übergang zu Schrift, deren Funktion einer phantasierten Unsterblichkeit für die anderen vom kollektiven Gedächtnis getragen werden soll. So handelt es sich einerseits um eine rückwärtsge-

wandte Aneignung der Schrift jenseits von Schrift. Andererseits setzt dieses Rückaneignungsbegehren, das subjektive Symptom, die Existenz bereits von Schrift, dem Produktionsunbewussten, voraus. Der Prominenzwunsch kehrt wieder im Übergang des Verschwindens von Schrift nicht bloß in die Bildlichkeit des Bildschirms, sondern auch in die arepräsentativen Tiefen der elektronischen Hardware, dieser technischen Realisierung des orphischen oder pythagoreischen Wegs zur Quelle der Mnemosyne. Wenn also Feyerabends Rekonstruktion der letzten beiden Zeilen im Archetyp des Blättchens stimmt und diese also zu lauten hätten:

καὶ δὴ καὶ συχνὰν ὁδὸν ἔρχεαι ἄν τε καὶ ἄλλοι
μύσται καὶ βᾶκχοι ἱερὰν στείχουσι κλυτὰν τε¹

so ist der Weg, auf den zu kommen dem Toten verhießen wird, ein ununterbrochener (*sychnan*), ein ewiger, den die Mysterien und Bakchen gehen. Und im Sinn dieser ewigen Erinnerungs-Polis ist der ununterbrochene Weg sowohl ein heiliger wie auch ein berühmter. In diesem Sinn sei das Goldblättchen, in der größten Nähe zum nämlich gar nicht so kritischen, vielmehr Trauer- und Verwindungsarbeit leistenden parmenideischen Gedicht, nunmehr richtig übersetzt:

Dieses sind viele der Mnemosyne (emporhebender Genitivus objectivus) geweihte Seiten mit Schrift. Und diese Seiten sind ein Grab der Schrift, ein Grab eines Gedächtnisses, ein Grab der Mnemosyne (negierender Genitivus subjectivus), die ebenfalls hier, mit und in sich selbst, vergraben liegt. So handelt es sich bei dieser Schrift um eine (in einem Medium) beerdigte Schrift (bewahrender Genitivus absolutus). Jenseits deiner Existenz

¹ Feyerabend, Zur Wegmetaphorik, 7.

harrte je schon, derart vergraben, diese Schrift deiner Lektüre, deiner Lektüre, die als vorübergehende Auferstehung dieser Schrift dir deinen Tod verkündet.

Dieses dich erschaffende Schriftmemorial deines Todes ist, zu deiner Anlockung, bleichen Knochen, einem Boten des Mediums, das jetzt aber du in der Hand hältst oder sonst wie vor Augen hast, mitgegeben.

Dort ist sie, wie letztlich alle Schrift dereinst, dem totalisierten Vergessen, überantwortet, dem Atem der Ewigkeit, den du, irrig ihn mit Leben verwechselnd, begehrt.

Diese Schrift, das tote Ding, die Knochen, das Medium, das alles sollst du lesen, aber nicht sollst du deinen Selbstentzug als Ursprung deines Gedächtnisses verwirklichen, schon gar nicht dich selber töten, etwa, um deinen Lebens-Todes-Übergang zu erforschen.

Lese und denke stattdessen weiter nach, voraus, über deine Not, lesen und denken (und schreiben) zu müssen,

ob diese (un)tote Schrift deine Not als erkennende Verschärfung dir ermäßigen kann. Denn bevor du dieser Schrift irgendeine Antwort auf diese Frage entnehmen kannst, musst du dich von dem, was, ihr abgehoben, ihren Sinn verhüllt,

vom Entzug ihres nicht leicht zugänglichen Sinns, selber befragen lassen,

was du von ihr denn zu wissen begehrt, wenn du sie, die doch nur deinen Tod dir verkünden kann, dennoch liest.

Erkennest du: „Ein viel zu früh sterbendes, unwissendes Kind des unursprünglich gedächtnisapriorischen dingvermittelten Geists werde ich gewesen sein,

sterblich zwischen Geist und Körper zerrissen, bedürftig des Halts;

so gib du, Schrift, mir Halt, der hervorgehe aus deinem Sinn!“,

so wird diese Schrift sich deiner erbarmen nach dem Willen der todestrieblichen eingerollten Selbstreferenz des Gedächtnisses:

Sie wird sich in ihrer Selbstdarstellungsfunktion hinsichtlich der Nöte, die eine solche Selbstreferenz befördern, selbstdarstellen und sich in ihrer Haltlosigkeit dir als deinen Halt zu erkennen geben: dir eine gewisse Einsicht in die unursprüngliche und gewährlose Funktionsweise des Gedächtnisses gewähren.

Und dazu kommst du ein Stück weiter in der gedächtnisstiftenden Erkenntnis dieser Schrift und anderer

Schriften, die, insofern sie ja geschrieben wurden, ausnahmslos alle auf solchen Wegen der Not waren und sind, als selbstreferenzielle, diese wissende hier freilich auch als nicht selbstreferenzielle: weil du, ihr aktuelles und womöglich einziges Sein, wie sie, dereinst auf immer vergraben sein wirst und also geweiht bist ihrer Lacuna: dem allen gemeinen Nicht-Gewesen-Sein-Werden.

Der Mythos der Göttin

- 1 monos d' eti mythos hodoio
Allein EIN Mythos des Weges noch
- 2 leipetai hōs estin tautēi d' epi sēmat' easi
übrig bleibt, (des Weges,) wie Ist. Bei diesem aber sind Zeichen ...

Und? Wie ist das Ist nun? Je nachdem, was der momentane Zustand ist, ist es entweder schlafend oder träumend oder aber wachend. Aus je welcher Perspektive aber gesagt? Nicht aus der Schlafperspektive, denn dort gibt es ja weder Vernehmen noch Sagen. Also allein aus der fingierten (= wachen) Traumperspektive. Aus der Perspektive des Wachens aber sagt sich, was zu sagen ist, anders, als aus der Perspektive des Traums. Zwei unterschiedliche Blicke auf drei differente Zustände sind also zu gewärtigen, ergo sechs differente Momente des Mythos. Oder doch nur drei, betreffend ausschließlich die Deutung aus dem Wachen, „EIN Mythos“ im strengen Sinn? Aber der Traum ist auch schon Deutung, konkurriert – wenigstens in der neuzeitlichen Sicht der Psychoanalyse – auch mit sich selbst um die Geltung der rechten Deutung seiner selbst – sei es im Sinne Freuds als sekundäre Bearbeitung im von Wunscherfüllung versus Zensur bestimmten Feld, sei es im Sinne Silberers als Gezerre der antagonistischen Kräfte von Erwachen versus Weiter-schlafen, die Traum konstituieren. Ansonsten bekräftigt 8.1 das, was bisher zu den Wegen, zum Steig und zur Bahn, und zum einen Weg, den beide umschlingen, ausgelegt wurde.

Von dieser einzigen Frage der rechten Deutung der geträumten Selbstdeutung abgesehen, vielmehr ihr auch Rechnung tragend, kann es zunehmend nicht mehr darum gehen, die Richtigkeit und Konsistenz der traumreferenten Lesart so beweisen zu wollen, als wenn ausgemacht wäre, dass das Gedicht des Parmenides in allen Punkten stimmig zu sein habe oder rhetorisch über-

haupt stimmig sein wollte, wohingegen die verrätzelnde Darstellung, dass es nun um den einen Mythos des Weges geht, was nicht wegzu erklären ist, der Fingierung von Nöten zeugt, gerade nicht alles klar und unverschlüsselt darlegen zu dürfen, aus welchen sachlichen oder gesellschaftlichen Rücksichtnahmen und in welcher Mischung der Motivationen auch immer. Momente der Willkür der Deutung werden sich wohl einschleichen. Der Exeget aber bleibt sich seiner Sache sicher, wenn auch nicht so ungebrochen, wie er sich das vor Jahren vorgestellt hatte, immer wieder auch irritiert – und zunehmend unwillig zur pedantischen Argumentation, die sich in der immer gleichen Bestätigungsarbeit der Referenz des Gedichts erschöpfte, wenn nur philologisch und/oder etymologisch weit genug ausgeholt würde. Anders als die Göttin des Parmenides, kann der Exeget lebenspragmatisch nicht alles durchgehen und wird sich also wegen seines Unwillens zur infiniten Entschleunigung, anders als die Schildkröte des Achill, sich ein- und überholen lassen müssen.

Dass hier von einem einzigen Mythos des Weges mit vielen Zeichen (Zeichen wofür?) – nicht von einem Mythos der Bahn oder des Steigs (der Anspruch ist also der einer totalisierten Referenz) – die Rede ist, des Mythos als eines Wege-Rests (Vers 2: *leipō* ‚lassen‘ ‚verlassen‘ ‚hinterlassen‘), setzt auch traumreferenziell eine Differenz, die überhaupt die zur ganzen angeblich eleatischen Philosophie ist. Konnte in den Fragmenten 6 und 7 eine Referenz auf hypnagoge Phänomene, auf die Einübung eines wachen Einschlafens, das umgebogen wird in einen weckenden, luziden Traum, und also auf die silberersche Urszene der autosymbolischen Phänomene entdeckt werden, so scheint Fragment 8 dezidiert die Frage des Erwachens aus entzogenem Schlaf, mit besonderem Bezug auf den Schlafkörper, zu betreffen. Der Bruch zwischen diesen beiden Teilen zum Einschlafen und zum Erwachen indiziert Lücken, so dass spekuliert werden kann, dass der Alētheia-Teil, der eigentlich Ētor-Teil genannt werden sollte, keineswegs so umfangreich überliefert sei, als bislang vermutet. Doch bleibt das Spekulation. Nicht hingegen, dass

Fragment 8 sich selbst als den einen Mythos bestimmt. Dies hat zwei entgegengesetzte Konsequenzen. Zum einen sind alle folgenden Beweise und Argumente, kurz: alles, was sich an den Begriff des Logos zu knüpfen pflegt, dem untergeordnet, dass es sich um Mythos handelt. Demnach wäre inhaltlich das, was der Mythos erzählt, es ist ja der Mythos des Schlafens, Träumens und Erwachens, identisch mit dem, was psychoanalytisch Traumarbeit genannt wird, also der Logos identisch mit Traum. Aber gerade weil dieser Logos Mythos ist, ist doch eine Differenz zum Weg vorausgesetzt, die Differenz dieser memorialen Hinterlassenschaft: des Übrigbleibens des Mythos. Dieser Differenz zwischen „präsentischem“ Traum und seinem (einzigem) repräsentativen Sein im Wachen als Rapport entsprechend ist der Weg – nun aber der Weg, nicht bloß die Bahn! – auf das *Wie Ist* verkürzt. Vom *Atarpos*, dem Einschlaf- oder Schlafbeharrungsvektor auf dem Weg, gibt es freilich keinen Mythos, da er sich gerade aus dem Erzählenkönnen herausschleicht in das Nichterzählenkönnen hinein. Doch ist er etwas sehr Reales, das bereits geschehen sein muss, damit überhaupt eine Erzählung, Denken, sein kann. Über ihn (eben nur nicht *durch ihn*) wird freilich in 8.1 f. indirekt etwas Wesentliches nachgetragen: dass der Steig genau das ist, was als Teilabschnitt der Bahn weg-gelassen wird. Dergestalt ist der Rest die Erzählung vom Rest des Weges – paradoxerweise als der *ganze* Weg. In den Fragmenten 6 und 7 schien die Rede vom hypnagogen Teil des Weges zu handeln. (Widersprüchlich zu Fragment 2?) Was ist demnach das, was nun noch zu erörtern übrig bleibt? Antwort: der Widerstreit des auf den Schlaf, auf Bewegungslosigkeit und Selbstentzug beharrenden Schlafkörpers mit dem Weg selbst, dem Weg hinauf, dem Weg des Erwachens. Erzählt sei somit vom Mythos des Weges dieses Widerstreits.

In Banden des Schlafs (8.1 – 52)

- 1 monos d' eti mythos hodoio
Allein EIN Mythos des Weges noch
- 2 leipetai hōs estin tautēi d' epi sēmat' easi
übrig bleibt, (des Weges,) wie Ist. Bei diesem aber sind Zeichen,
- 3 polla mal' hōs agenēton eon kai anōlethron estin
viele sogar: Wie ungeboren seiend und untödlich ist,

Das *anōlethron* ist sicherlich tendenziös übersetzt. Pape bietet als Übersetzung an: „dem Verderben, Untergang nicht unterworfen“¹, Langenscheidt hingegen: „unvergänglich“². Doch solche Ausweitung ins Generelle wäre in diesem Kontext des Gedichts mindestens so tendenziös. Der Bezug zur *Alētheia* und damit zur *Lēthē* und damit zum Gedächtnis weist jedenfalls in die andere Richtung: dass ich nach meinem zweiten, wirklichen Erwachen den Übergang in den Traum hinein wie aus ihm hinaus, diesen Sprung über jede Kontinuität hinweg, nachträglich also, als meine Kontinuität verstehe und von daher den Untergang des Traums als einen untödlichen verstehe. Aber dieser Verweis auf die Untödlichkeit des Endes eines jeden Traums ist Erinnerung an eine Tödlichkeit, *anōlethron*, das Testament der Selbstentzogenheit des, weder Sammeln noch Gewahren seienden Un-Seins. In diesem Sinn kommt es zur gespaltenen Identität von *agenēton eon*: schlafend, *kai anōlethron*: zum Erwachen hin und nicht zum Sterben ausgerichtet. Diese doppelte Bestimmung des Übergangs als in sich differente Einheit von Ungeborensein und Untödlichkeit, das Noch-nicht des träumend noch ausstehenden, jedoch angeeigneten Erwachens, konstituiert das nächste Zeichen:

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 1, 268.

² Langenscheidt Taschenwörterbuch Altgriechisch, hg. von der Langenscheidt-Redaktion, Berlin/München: Langenscheidt ¹⁴2007, 58.

- 4 οὔλον μουνογενες τε και atremes ēd' ateleston
gänzlich alleingeboren, und zwar unzitternd [ruhig] und unerfüllt.

Wie gehören diese Zeichen zusammen? „Alleingeboren“ heißt „ohne Körper“, deshalb „unzitternd“, was heißt: ohne Selbstfühlung des hinter dem Schlafvorhang verborgenen, abgeschalteten Leibs. Entsprechend unerfüllt: insofern der Schlaf- und der Wachkörper und der Leib fehlen, abwesend sind. Heidegger kommentiert zum *μουνογενēs*:

„... auch dieses Wort hat wie das ἀτέλεστον bis heute Schwierigkeiten gemacht. Diels spricht von einem ‚latenten Widerspruch‘, der damit in die Lehre des Parmenides komme. Wieso? Nun, in dem Vers vorher steht: ἀ-γένητον; da wird also doch jede γένεσις dem Sein abgesprochen, also auch μόνο-γένεσις. μουνογενής kann also Parmenides nicht geschrieben haben. Daher haben die Alten schon versucht, den Text zu ändern.“¹

Zwar ändert Heidegger nicht das Wort, aber seinen Sinn, zieht ihm die Zähne der nagenden Genesis:

„μουνογενής, *allein* geboren, allein entstanden, wo doch zuvor gesagt: überhaupt nicht entstehbar. Aber γένος heißt gewiß Herkunft, Stamm, Geschlecht; in dem fraglichen Wort aber offenbar das Gewicht auf μῦνος, einzig, allein; also nicht zwei, nicht das eine und das andere, nicht zwei Geschlechter. Dann aber die Rede in 12, 5, wonach im Felde des Scheines alle Geburt aus dem ἐναντίον von Mann und Weib. Im Sein aber nicht dieses ‚Gegen‘, sondern das ‚Alleine‘. Das Sein ist aus ihm selbst her, sein eigenes Geschlecht, das μουνογενής ist *kein Widerspruch zu ἀγένητον*, sondern *nur die positive Fassung* des dort negativ Gesagten.“²

Diese hinsichtlich der Referenz verschenkte Relativierung ist freilich philologisch gedeckt, etwa bei Gemelli Marciano: „Zu dieser Zeit war aber der zwei-

¹ Heidegger, *Der Anfang*, 145.

² Ebenda 145 f.

te Teil des Adjektivs bedeutungslos (vgl. Hdt. 2,79: *μονογενέα γενέσθαι*) und es bedeutete einfach ‚einzig‘.¹ Nicht will der Nicht-Philologe dem widerstreiten, vielmehr konstatieren, dass diese Referenzreduktion in Hinsicht auf den aus dem Weltverhältnis passager ja herausgenommenen Schlafkörper unnötig ist, wie auch die Relativierung selber zu relativieren sein wird, denn keineswegs müsste zwingend für Parmenides gelten, was für andere Schriften gelten mag. Jedenfalls macht die Kombination von *agenēton eon* ‚ungeboren seiend‘ und *mounogenēs* ‚alleingeboren‘ Sinn, insofern sie, ob nun weichgespült oder nicht, das Paradoxe des menschlichen Schlafs auf den Punkt bringt. Was ist dieser Punkt? Eben der des doppelten Abgeschnitten-seins von Welt und Nichts: *oulon* ‚ganz‘ sodann der eines In-sich-Habens beider Jenseitigkeiten in Form nämlich des paradoxen *mounogenēs* als Geschehensein des Ursprungs, dessen Geschehensein aber noch nicht vollendet ist, insofern ja noch nicht erwacht wurde.

5 oude pot' ēn oud' estai epei nyn estin homou pan
 Und nicht einst war und nicht wird sein, da jetzt ist, am selben Ort,
 alles,

6 hen syneches
 eines, zusammenes;

Das müsste man so nicht sagen, wenn es wirklich so wäre. Ist der Mythos des Weges eine Chiffre für das *unerfüllbare* Begehren des Traums (von dem noch die Rede sein wird)? Ja, unbedingt. Und zugleich ist es mehr als nur unerfüllbar, wenn immer Zeichen doch dann nur Zeichen sind, wenn sie sich auch irgendwie zeigen. Und in Bezug auf Traum verhält es sich doch so, dass diese Zeichen die eine bedrohliche bildsuizidierende Seite des Träumens von Hüllen und Verbergungen negativ, als deren Verleugnung, memorieren. Ebenso erweist sich aus der Perspektive des Wachens das Geträumte in einer

¹ Gemelli Marciano, Vorsokratiker, Band 2, 87.

Negativität der Positivität dieser Zeichen. Das Geträumte als das, was jetzt ist, eines ist, in sich ruhend ist, ist deshalb nicht, wenn der Traum zu Ende ist. Ich kann das Geträumte wegen dieser Seite seiner Selbstabwehr nicht noch einmal als *das Selbe für sich* aufsuchen, seine Repräsentation in der „vollen“ Identität der sensuellen „Präsenz“ wiederherstellen. Es war nicht, bevor ich es träumte, und es wird, als es selbst gleich an und für sich als seine mir entzogene Selbstidentität, nicht wieder sein können, selbst und zumal, wenn ich den immer gleichen Traum träumte. Traum ist selbst noch Teil der Genesis, die ihm entzogen ist. Die Differenz des Traums von der einzigen Form seiner memorialen gleich re-präsentativen Fortexistenz als Rapport konstituiert diese Zeichen seiner Einheit. Dass es wiederkehrende Träume gibt, dass ich in den wirklichen Fluss auch nur einmal eintauchen kann, das sind (differente) Indifferenzierungen von Traum und Wachen, die immanent längst solcher vorausgesetzten Differenz bedürftig sind. Und wenn Traum als ein Ort verstanden wird, dann gibt es Traum nur als einen solchen Ort, in welchem nur das ist, was gerade in ihm ist, aber nichts sonst – vor allem keine Welt „da draußen“. Alles, was träumend ist, ist bereits alles, *pan*. Nicht wirklich, aber zustandsgemäß als Negation der wirklichen Alterität als deren Schein, *syneches*, einzig, *hen*. Nun sind das allerdings die Überlegungen bloß des Exegeten zur Vermittlung der Zeichen. Der nachfolgende, teils rhetorisch-argumentative, teils beschreibende Kommentar der Göttin wird hingegen den Schlafkörper ins Spiel bringen. Vor allem dieser entzogene, wach nur an anderen Schläfern von außen zu beobachtende Körper wird die Zeichen zeigen und somit zumal den Mythos als Mythos des Körpers bestätigen. Alle Probleme der Interpretation werden auf dieses Doppelspiel der Rede über ein Entzogenes, dessen Nennung Tabu ist, zurückzuführen sein, aber der Exeget kann nicht versprechen, das Irrspiel so gewahrt zu haben und also zu repräsentieren, dass es in seiner Faktizität, der objektiven des Träumens, transparent und fassbar hervortritt. Vieles wird im Zwischenreich der

nicht ausgeschöpften Vieldeutigkeit der Verse unausgeschöpft als Lücken der Rekonstruktion offen bleiben.

Die Zeichen also sind genannt und werden nachfolgend expliziert. Sie lassen sich in Gruppen zusammenfassen und verschieden kategorisieren, etwa gemäß negativer (*ungeboren seiend – untödlich – alleingeboren – unzitternd – unerfüllt*) versus positiver Formulierung (*jetzt – hier – alles – eines – zusammenes*). Die ersten drei Zeichen scheinen Oberbegriffe zu sein, die folgenden sieben Differenzierungen hauptsächlich des dritten Zeichens. Aber die Kommentierung der Zeichen durch die Verse 8.6 – 8.49 geht mit ihnen nicht pedantisch um, da sie gedanklich unmittelbar aneinander angeschlossen sind, jede Überlegung alle Zeichen zugleich betrifft, so sollte auch die Exegese hier nicht zu logistisch sich gerieren. Deshalb wird die Auslegung hier die folgenden Versblöcke nicht je einem der Zeichen zuordnen:

- 6 tina gar gennan dizēseai autou
welche der Erzeugungen denn wirst du daselbst dir zu verschaffen
versuchen,
- 7 pē pothen auxēthen
die wohin/woher wachsend gemachte?

So die Antwort der menschlich erträumten Göttin auf die im Proömium aufgekommene repräsentationslogische Begehrensfolge, sich den Ursprung von einer außermenschlichen Absolutheitsposition her bezeugen lassen zu wollen, als abweisende Bestätigung des in diesem Begehren sich verratenden Fundamentalentzugs und dessen Traumatik unvermischter Sein-Nichts-Disjunktion, welche – positiv gewendet – die Nichts- und Todes-Flucht zur Selbstbezeugung des vorgestellten Tag-Nacht-Übergangs motivierte. Was als höchst effiziente philosophische Strategie der Aufklärung empfohlen bleiben kann: Etwa die moderne neurowissenschaftliche Traumforschung der peinlichen repräsentationslogischen Frage auszusetzen, *was man denn sich mit der Vermessung von Hirnaktivitäten eigentlich zu verschaffen suche?* Denn die Ant-

wort hätte auf der Begehrensebene zu lauten: Die Grenzen des Traums und dessen, was hinter ihnen liegt. Aber eben das ist absurd, weil hinter den Grenzen des Traums entweder nur entzogener Entzug sein kann oder aber, als verschobene Jenseitsentziehung, dieser Grenze als Horizont: vermittelt produzierter Traum (als Erwachen aber). (Womit selbstverständlich gar nichts gegen die neurowissenschaftliche Neugier gesagt ist.) Die wissenschaftliche Untersuchung des aphänomenalen Tiefschlafs wird nur Phänomene dieser Überschreitung generieren können. Aber diese Feststellung selbst kann als apodiktische Vorgabe der Selbstentzogenheitserfahrung aus exakt dem gleichen Grund der Unerfahrbarkeit des Un-Seins ihre eigene Positivität nicht geltend machen.

Allerdings dient das Begehren, sich die eigene Genesis zu verschaffen, ausschließlich dem Zweck der Stabilisierung dieses Übergangsgeschehens namens Traum, das nämlich ohne das tatsächliche „Woher“ und „Wohin“ in seinem „Jetzt“ nämlich kollabieren würde. Nur dass der begehrensgenährte Wachstumsprogress bloß der des nämlichen Kollapses wäre, weshalb die Zeugin die Auskunft verweigert mit dem, was Sache ist: Traum kann alles vermitteln, alles zur Erkenntnis bringen, aber nicht seine eigene Entstehung. Das eröffnet einen Blick auf die Tücke des Begehrens. Es wird scheinbar abgewiesen. Aber die Konsequenzen dieser Abweisung erweisen sich als hochgradig begehrenserfüllend. Mit der Bescheidung, eben nicht Genesis erlangen zu können, wird dieser Stachel der Unursprünglichkeit in das triumphierende Unheil der Selbstreferenzialität gewendet. Parmenides kann dergestalt als ein Denker erwiesen werden, der in keiner Weise und in keiner dialektischen Wendung zur Affirmation tendiert. Vielmehr wird das Selbstaffirmative seines Themas auf eine Art und Weise des Zeigens angegangen, welche durchaus eine Kritik, die sich als die ultimative ohne Alternative deklariert, um eben gerade nicht irgendwas zeigen zu müssen, an konkreter kritischer Durcharbeitung zu übertreffen vermag. (Aber selbstverständlich fällt solche Emphase des Exegeten erst recht unter das Niveau des Gedichts.)

Zwei Möglichkeiten der Entstehung werden rhetorisch rückgefragt: Die Erzeugung woher? Dieses die Frage nach dem endogenen, somatischen Weckreiz. Die Erzeugung wohin? Dieses die Frage nach einem exogenen (ebenfalls somatisch vermittelten) Weckreiz. Im Traum können beide Weckreize nicht als solche repräsentiert werden. Warum? Weil beide Reize im Traum nicht sind, insofern Traum weder Wachen noch Schlafen, sondern Überdeckung der wirklichen Welt und des Schlafkörpers durch die halluzinierten Szenen solcher Reize ist (es ist davon auszugehen, dass Parmenides über umfangreiche diesbezügliche Empirie der Weckung tief weggetretener Patienten verfügt haben wird).

7 out' ek mē eontos eassō

Und nicht heraus aus Unseienden [oder: Unseiendem] lasse ich

8 phasthai s' oude noein ou gar phaton oude noēton

dich sagen noch gewahren. Denn unaussprechlich, auch nicht begreifbar

9 estin hopōs ouk esti ti d' an min kai chreos ōrsen

ist, auf welche Weise nicht ist, was nämlich sich und die Schuld hätte in Bewegung setzen können,

10 hysteron ē prosthen tou mēdenos arxamenon phyn

das spätere oder das vor des „Nichts“ erstgewesene Hervorgebrachthabende.

Des Exegeten Bitte um Kredit lautet: einerseits „unseiend“ immer im Sinn des *mē*, auf die Nicht-Repräsentiertheit im Traum zu beziehen, also *nicht* als etwas an sich nicht Seiendes zu verstehen (in Betreff des Seienden hingegen wird es immer zu erwägen sein, ob damit ein repräsentiertes Seiendes – Trauminhalt – oder ein entzogenes Seiendes – der Schlafkörper oder die wirkliche Welt – gemeint seien), und andererseits das *out' ek mē eontos* doppelt zu lesen, im Plural: „und nicht aus weggeträumten Weckreizen“, im Singular aber so: „und nicht aus dem traumabgedeckten Schlafkörper“. Denn dass die Zeichen erst nachträglich oder von außen her an anderen Schlafen-

den beobachtbare sind, abgelesen dem, dass sie Mythos des Wegs sind, nicht der Weg selber, und ihnen selbst: nicht wach, nicht tot, in sich selbst geboren, ruhig, weltlos, heißt ja mitnichten, dass es *ek mē eontos* nicht gebe. Im Gegenteil wird wesentlich dieser Unzustand der Weise, wie nicht ist, dezidiert als entzogene Passage der Genesis anerkannt. Womit die ungewöhnliche Übersetzung von 8.9 f. sich (hinsichtlich der Satztrennung) als gar nicht so spekulativ erweist? Die Passage des Wachwerdens in den Traum, das heißt der Weckreiz, ist bereits geschehen und ihre Rekonstruktion kann einerseits deshalb nicht das Ziel, bei sich seiend nicht bei sich zu sein, erreichen. Aber auch ein Anhalten der Entstehung, des Weckenden, kann nicht unmittelbar erkannt werden, weil dieses zur Voraussetzung hätte, dass der Traum den Schlafvorhang als solchen, als Mechanismus des *hopōs ouk est*, erkennen können müsste. Das Erkennen dessen wäre das Ende des Traums. Dezidiert also repräsentiert sich der Ort der Untersuchung, Traum, als Abweisung seines Begehrens um seiner selbst willen. Denn es gibt die negative Alternative seines Endes. Im Traum heißt diese unalternative Scheinalternative: Erwachen oder Entschlafen. Im Wachen heißt sie: Einschlafen oder, dito: Sterben. Und im Traum steht dieser Unterschied in Frage.

Bleibt zu klären, was in Vers 8.10 gemeint ist. Apodiktisch: Das spätere *phyn* („später“ in Bezug auf das Tiefschlaf-„Nichts“ – verlegenheitshalber sollen die Anführungszeichen die Differenz von *mēdeis* – es soll nicht eines sein, aber auch nicht zwei usw. – und *oudeis* – es ist wirklich nichts – markieren) umfasst alles, was nach der Weckung in den Traum hinein weiterhin wecken, aber erst im Wachen als Weckendes möglicherweise erkennbar sein könnte. Das „erstgewesene Hervorgebrachthabende“ bezieht sich zwar auch auf das Tiefschlaf-„Nichts“, meint aber das, was sowohl den Schlaf wie auch das Erwachen steuert: den entzogenen, autonom steuernden Schlafkörper. In dieser Lesart machen die Verse bei minimalen Kosten der Satzgliedertrennung den maximalen schlafphilosophischen Sinn: eben den, den sie auch nur

machen sollen: die beiden ersten Zeichen, *ungeboren seiend und untödlich*, zu erläutern.

Zwar ist der Ursprung des Traums entzogen, aber es muss ihn gegeben haben. Denn irgendetwas musste schließlich sich und die Schuld in Bewegung gesetzt haben, denn anderenfalls – das werden wir gleich zu hören bekommen. Mensch kommt nicht umhin, stets den arepräsentativen Tief-schlafkörper – nicht der/die/das eleatische Eine, sondern präziser formuliert: das Erstgewesene (also stets bereits wieder Abwesende) – als Brechung des Gedächtnis-Apriori posteriori zu denken. Und eben diese Folge der Brechung zeitigt die weitere Folge der Bedürftigkeit, der Schuld als der Not:

- 11 houtōs ē pampan pelenai chreōn estin ē ouchi
Auf diese Weise *entweder*: ganz werden Notwendigkeit ist *oder*:
nicht(sein).

Das ist nun die genauere Begründung, warum im Traum das Weckende – die Welt, der Schlafkörper, ein konkreter Weckreiz oder eine nachdrückliche Weckung – nicht ist. Nähme Traum das Weckende als solches nämlich wahr, wäre Traum nicht der Mechanismus der Überdeckung genau dieser Wahrnehmung, so wären diese ersten Zeichen, die Zeichen des Rahmens von Traum, im und als Traum selbst realisiert: Es wäre ganz gleich geboren gleich wach zu werden im Traum selbst; Traum wäre untödlich in sich selbst; das heißt die vom Wachen her gelesenen Zeichen der Ungeborenheit und der Untödlichkeit würden sich in der Differenz gerade nicht zeigen. Nun formuliert die Göttin das nicht im konditionalen Konjunktiv: Wenn Traum sagen und gewahren *könnte*, auf welche Weise er die Wirklichkeit abdeckt, wenn Traum in diesem Sinn sein Sein erfassen *könnte*, *so wäre er* das Wachen selbst. Das sagt sie also nicht, vielmehr: Auf diese Weise *ist* die Notwendigkeit, *ganz zu werden oder nicht zu sein*. Warum dieser imperiale Indikativ? Weil auf diese Weise auch wirklich, empirisch, erwacht zu werden pflegt. Traum wird ganz, wenn er erinnert und notiert wird; Traum vergeht, wenn er vergessen und nicht weitergegeben, „gepflegt“, wird.

- 12 oude pot' ek mē eontos ephēsei pistios ischys
Nicht jedoch irgendeinmal aus Unseienden [oder: Unseiendem] wird es
zusenden des Glaubens Kräfte,
- 13 gignesthai ti par' auto tou heineken oute genesthai
geboren zu werden als irgendetwas neben sich selbst. Um dessen willen:
weder geboren zu sein,
- 14 out ollysthai anēke Dikē chalasasa pedēisin
noch vernichtet zu werden, schickte Dikē hinauf, lockernd die
Fußfesseln,
- 15 all' echei
jedoch hält sie fest.

Was ist in Vers 12 das im *ephēsei* enthaltene „es“? Das hängt davon ab, wie das ganze Lehrgedicht verstanden werden *soll*, also vom Willen des Übersetzers/Interpreten. Fundamentalontologisch wäre es *das Sein*, mit rationalistischer Ausrichtung *das Seiende*, in transzendentalistischer Färbung *das Ding an sich*. Noologisch ist es die *Geisteswirklichkeit*. Traumphilosophisch/genealogisch – sozusagen enthistrionisiert und abgerüstet – liegt einzig der Bezug auf Vers 8.9 nahe: „Was aber hätte sich und die Schuld in Bewegung setzen können ...?“ Was auch immer – das ist ja nicht zu sagen, weil es entzogen ist, und nur deshalb, weil im Schlafen und im Träumen das Entzugsmoment in einer nicht repräsentativen Form vorgegeben ist, entzogen die Welt, entzogen die Genesis des Wiedererwachens, dargestellt durch das Stilmittel der Entziehung des grammatischen Subjekts – als das Weckende dieses gewesen sein wird, was Genesis auslöste, Schuld *verschuldete*, in Bewegung setzte, ist jedenfalls genau das, was hier „wird zusenden ...“: Es ist der entzogene Schlafkörper.

Vers 8.12 begründet nun, warum es zum Erwachen kommen muss, wenn Traum als die Einsicht, was das Entzogenensein der Außenwelt und des Schlafkörpers im Traum bewirkt, sich seiner selbst bemächtigt: Weil Traum dann als etwas neben dem Schlafkörper (in 8.10 *phyn* genannt) entstanden wäre.

Es ist aber gerade der Schlafkörper, der diesen Entzug zusendet, als Vorenthalt der *pistios ischys* sich neben der Welt bei voller Anerkennung dessen wach zu halten: Geboren zu werden neben dem Schlafkörper. Parmenides leugnet damit sicher nicht die Möglichkeit des luziden Träumens. Eher entspannt lässt er sagen, dass eben ein solches Klarträumen, das Bewusstsein, dass ich träume, dass mein Körper schläft, dass die Welt mir verborgen ist, nicht über die Kraft des Glaubens verfügt, dieses Bewusstsein auf wirklich lange Sicht halten zu können. (Weil ich dann verdurste und verhungere.) Auch der luzide Klartraum ist und bleibt ein instabiler Zustand. Das ist das, was „durch die Blume“ in 8.12 f. gesagt wird.

Ebenfalls ist es eine Angelegenheit des Willens der Übersetzer, ob Dikē, die Repräsentantin des *phyn*, die Fußfesseln wenn auch nicht gänzlich gelöst, so doch gelockert hat oder gerade nicht. Aber die nachfolgenden Verse erzwingen die Konsequenz, den halben Weg der Traumreferenz ganz, das heißt mit einem gehörigen Stück Ignoranz bezüglich des endlosen Rattenschwanzes der nachträglichen theo-onto-noo-etc.-logischen Rückprojektionen auf das Gedicht, weiterzugehen, auch wenn nun das Klischee über die eleatischen „Urworte“ sich nachgerade in Nichts auflöst. Gleichwohl bleibt alles, was Parmenides hier sagen will, eine Sache der Interpretation, wie die Übersetzung als solche mit einer gewissen Restunschärfe behaftet. Die *Göttin* ist neben dem *kouros* und hält seine rechte Hand, während sie ihre Funktion der Bezeugung von Genesis als das, was in 8.12 zu sich hinauf sendete, erfüllen will. Aber dieser Traum eines Neben-sich-Stehens von Traum und Tiefschlaf steht selber nicht neben sich, außer aber auf der Ebene der schriftlichen Fingierung. Göttin und *kouros*, Geträumtes und Träumer, sind zusammen *ein* Traum; der Autor aber des Gedichts und sein Text sind das nicht. Um des Traumes als einer Differierung des verrückten (psychotischen) Neben-sich-des-Schlafkörpers willen, so in 8.13 – 8.15 die Konklusion der Zeichen „un-geboren seiend und untödlich“, ist Traum, das Neben-sich-Sein des Schlafes, das aber nicht über die Kräfte verfügt, sich als dieses zu halten. Wird Traum

seiner selbst ansichtig – wie hier, im Gedicht – so endet Traum, hätte zu enden. (Aber die somniale Inventionskraft zum Ausweichen sei mitnichten unterschätzt.) Und das ist der psychohygienische Zweck des Traumschlafs: das Wachen von dieser Verrücktheit der hinsichtlich ihrer Unmöglichkeit unsagbaren und nicht zu gewahrenden Trennung von Körper und Geist, letztlich von Philosophie, frei zu halten. (Was Philosophie als ihre eigene Herkunft aus ihrer Realisation namens *Traum* im Denken aufbewahren sollte.) Weil die Genesis des Hinaufsendens entzogen ist, wird zunächst nicht unmittelbar erwacht, sondern das Erwachen von Traum abgefangen (Inbegriff dessen: die *pistios ischys*). Ebenso umgekehrt: Damit Genesis entzogen bleibe, wird hinaufgesendet. Träumte Traum wirklich den Tiefschlaf, seine Genesis aus Entzug, aus Unseiendem, aus dem zeichenlosen Schlafkörper, wäre Traum bei seiner Entstehung unmittelbar bereits dabei, so resultierte ebenso unmittelbar das Erwachen – oder der Tod. Träumte Traum *wirklich* „somatische Phänomene“, so, dass solche Symbolisierungen im Traum selbst als somatische Phänomene erkannt würden, wäre es aus mit Traum, der entzogene Körper verschwunden, aber der Leib erwacht. (Gerade das sollen somatische Phänomene verhindern, das Erwachen des Leibes überdecken.) Bleibt zu betonen, dass das Erwachensresultat des Neben-sich-Seins der hypothetischen Einheit von Traum und seiner Genesis aus Nichttraum in den Versen 8.11 – 8.14 nicht als normales Erwachen, sondern als etwas sehr Bedrohliches gedacht wird, als die Unheilalternativen zum Traum: der Spaltung des im Wachen weiterträumenden Subjekts (Theorie der Psychose) oder des Nicht-Seins überhaupt. Die Zurückweisung erinnert diese anderen *kakē*-Möglichkeiten. Zu deren Abwehr muss die Spaltung als Einheit durchlaufen werden, eben als das *pampan*. Das ist wohl die Zumutung, zunächst einmal die der Interpretation, von der ihr Autor aber glaubt, dass sie wirklich die des Interpretierten sei: dass Traum ja genau dieses Neben-sich-Sein ist (aber eben nicht wach, objektiv gespalten, sondern geträumt). Wozu in diesem Sinn also Traum? Damit es zu den Katastrophen der Unmittelbarkeit des Übergangs

nicht komme. Positivistisch formuliert – aber das ist nicht die parmenideische Form des Sagens (nur dass eben diese Differenz das Problem einer Interpretation, die Selbes anders und also negativ Formuliertes positiv zu sagen genötigt ist) – lautet die Antwort: Damit überhaupt *richtig* erwacht werden kann. (Das auch dürfte das große Problem des Baus des Hirncomputers darstellen: dass Mensch nicht wissen kann, wie „Hinauf“ zu programmieren ist und auch selbstlernende Computerprogramme erst im Durchlauf eines programmierten „Auf“ und „Ab“ solches erlernen könnten, doch kann derart das Nichtfunktionieren nicht prognostiziert werden, sondern nur, dass nur selbstentzogene, ein Selbst also bereits voraussetzende, Wege dorthin führen und die am Anderen studierbaren Algorithmen selbstverständlich in der Differenz dieser Äußerlichkeit durchaus die der entzogenen Genesis sein *könnten*.)

- 15 hē de krisis peri toutōn en tōid' estin
Wohl aber die Streitigkeiten um diese waren dessen hier: des Ist.
- 16 estin ē ouk estin kekritai d' oun hōsper anankē
Ist oder Nicht-Ist! Entschieden ist denn also, wie sie zwingen wird:
- 17 tēn men ean anoēton anōnymon ou gar alēthēs
teils zulassend den ungewahrten, namenlosen, denn nicht unentzogen
- 18 estin hodos tēn d' hōste pelein kai etētymon einai
ist der Weg, teils wie Sichregen und Wirklichsein.

Die Zumutung der Übersetzung, dass hier das genaue Gegenteil dessen steht, was seit Platon und Aristoteles den Eleaten untergeschoben wird, ermäßigt sich, wenn die Streitigkeiten ernsthaft als Streitigkeiten *wirklicher Zustände*, Ist versus Nicht-Ist, und nicht als Streitigkeiten irgendwelcher Schulen *über diese* begriffen werden. Wären es philosophische Schulstreitigkeiten, die Überlieferungssituation wäre mutmaßlich eine ganz andere. Werden die Streitigkeiten als ein wirkliches, allerdings bereits im Streit selbst schon abgeschlossenes oder doch weitgehend entschiedenes Geschehen begriffen – und das ist ja das vorausgesetzte Szenarium einer Genesis des

Ist aus einem Nicht-Ist –, erklärt allererst sich die Not, diese Streitigkeiten zu dämpfen. Es erklärt sich die Not, *kekritai d' oun hōsper Anankē*, wegen der Tendenz dieses Streits, in den ursprünglichen Zustand des ewigen Schlafs zurückzukehren (Vers 8.11), die Schärfe des Falls in das Nichts zu nehmen, indem es selbst, das Nichts, das gar nicht zugelassen sein kann, doch ausgebeutet wird: als die dialektische, todestriebliche Abwehrform der partiellen, nämlich repräsentativen Zulassung seiner selbstwidersprüchlichen Benennung als Unautonomie der Ist-Seite.

Nicht zu überlesen ist in diesem Sinn auch, dass in Vers die zweite Hälfte des *tēn men ... tēn d'* keineswegs *pelein* und *etētymon* ist, sondern bloß *hōste pelein kai etētymon*: „wie Sichregen und Wirklichsein“. Die Differenz ist die des geträumten vom erwachten Weltverhältnis, die des autosymbolischen Verhältnisses zum naiven fremdreferenziellen Verhältnis. (Nur dass davon, von seiner Autosymbolik, Traum nichts weiß.)

Wie aber fügt sich in Vers 8.17 f. das *ou gar alēthēs estin hodos* in den gesamten Kontext ein? Das ist doch eher eine Begründung für das Nichtzulassen des ungewahrten und namenlosen Weges? Also müsste das *ou* doch eher auf das *ean* bezogen und also eher so übersetzt werden?: „... den ungewahrten, namenlosen nicht zulassend! Denn unentzogen ist dieser Weg.“ Aber warum die missverständliche Wortstellung, wenn das der Sinn gewesen wäre? (Was im gesamten Zusammenhang eigentlich ausgeschlossen ist.) Nein, gerade weil das Ergebnis des Streits von Ist versus Nicht-Ist immer dann, wenn dieser Streit untersucht, gedacht wird, Ist sein muss, wegen der Arepräsentativität des Nicht-Ist, die sich sonst auf das Denken ausdehnen würde, *erzwingt* die entzugsmemorale Faktizität des Tiefschlafs, der nachträglich gewussten Amemorialität dieses Selbstentzugs (wie in den ersten Versen des Proömiums demonstriert), die Mischung dieses Unmischbaren auf der Ebene des Ist selbst. Blicke es bei der negationslogischen Disjunktion, entweder Arepräsentativität, Nicht-Ist, Tiefschlaf, Tod, oder aber Repräsentativität, Ist, Wachen, bewegungsloses Sein, so wäre es um letzteres gesche-

hen. Deshalb ist erzwungen, dass der ungewahrte, namenlose Teil des Wegs zugelassen wird im Weg „wie Ist“. Und das ist denn auch weiter zu bedenken, dass es hier ja um die Zeichen des Mythos des Weges, „wie Ist“, geht, so dass die Begründung, „denn nicht unentzogen ist der Weg“, sich eben auf diesen (einen anderen gibt es nämlich nicht) bezieht. Weil nicht unentzogen der Weg (der Genesis = des Erwachens) ist – es ist eben nur der Mythos eines Weges –, deshalb muss die, alle zu veranschlagenden Differenzen von Schlafen und Wachen mythosymbolisch verschmelzende Tag-Nacht-Personifikation, Dikē, die Göttin der Mischung, der Differenz und der in ihr immanent fotonegativ geborgenen Indifferenz, die „keineswegs schlechte Moira“, teils Namenlosigkeit und Nichtgewahren, teils das „wie Sichregen und Wirklichsein“ zulassen. Damit kommt ein neues Verständnis des Endes des Proömi-ums auf. Dort verhieß die Göttin Auskunft über die nichtzitternde Innerei der wohlgerundeten Unentzogenheit. Nun zeigt sich: Der Weg ist *nicht* unentzogen: *ou gar alēthēs*. In diesem Sinn ist der Weg allerdings die nichtzitternde Innerei der Alētheia, nicht aber Alētheia selbst.

19 pōs d' an' epeita peloi to eon pōs d' an ke genoito

Wie denn wohl würde anschließend das Seiende aufbewegt, wie denn wohl könnte es geboren worden sein,

20 ei gar egent' ouk est' oud' ei pote mellei esesthai

wenn nämlich Geboren-wurde nicht ist? Nicht einmal wenn endlich *Sichsein-werden* ansteht.

Hier nun findet das Erwachen seine grammatische Seins-Form: *esesthai*, Futur, Infinitiv, reflexives Medium: Sich-sein-werden. Es geschieht, der Interpretation gemäß, nicht unmittelbar, sondern selbst, wenn es ansteht, durch eine Not vermittelt. Demnach ist es der Vermittlung bedürftig. Wessen genau bedürftig? Dass Traum bereits geboren wurde, *egent'*, und nicht erst noch geboren wird, das heißt: hic et nunc nicht ist, *ouk esti*. Und dieses ist zugleich die Begründung, warum denn die zum Zwingen selber gezwungene Göttin teils hinauf lässt, teils festhält. Noch einmal betont sie den Schnitt:

Kein Erwachen, keine Genesis, wenn diese nicht schon entzogen geschehen, abgeschlossen, ist. Dadurch ist zugleich die Arepräsentativität der Genesis repräsentationslogisch vorgegeben, der radikale Sprung über den Schnitt hinweg, „wenn endlich *Sich-sein-werden* ansteht“, das Erwachen, aber auch die Not einer vermittelnden Mischung. Ohne diese, ohne Traum, kulminiert die Frage des „Wie“ des Erwachens des Seienden, das heißt: des Körpers und des Weltverhältnisses. So geht aus dem Streit, entweder Arepräsentativität (*ouk estin*) oder Repräsentation (*estin*), der Zwang hervor, etwas von beiden Seiten zuzulassen, „hin auf“ zu lassen, die Fesseln zu lockern, Bewegung und Wirklichkeit simulativ zuzulassen, aber doch einen Halt dieser weckenden Entfesselung des Schlafkörpers zu geben, Halt eben dieser Disjunktion von *Ist* oder *Nicht-Ist*. Der Sinn dessen offenbart sich als die Not zum Zwang: *Damit das Seiende aufbewegt werde, geboren, erwachen kann*. Wie denn anders kann es Erwachen geben, wenn nicht die Mischung der disjunktiven Streitpositionen zugelassen wird (um sie hernach zurückzuweisen, um sie zu konservieren und so weiter, aber nicht unendlich weiter), wenn Genesis, die nicht im Präsens ist, nicht schon entzogen längst geschehen wäre? (Oder wenn, in ebenso möglicher Lesart, nur ein Nicht-ist, Tiefschlaf, geboren wurde?) Ohne den gemischten Übergang, different zu Schlaf und different zu Wachen, kein Erwachen, kein reflexives *Sich-sein-werden* des Wachkörpers, des fühlenden, denkenden, zwischen unbewussten und bewussten Verhältnissen zur Welt situierten Geistes, keine titanische Zerreißung des arepräsentativen Selbstentzugs in den repräsentierten Selbstbezug.

Das Proömium repräsentierte *Schnitt* und, *avant la lettre*, *Mischung* von Schlafen und Wachen als den irgendwie schon vor der eigentlichen Repräsentation vorrepräsentierten Entzug: als die nachträgliche Unmittelbarkeit der Pferde. Was war vor der Repräsentation? Stets eine Repräsentation, die aber nicht repräsentativ-memorial ist. Was will, zusammenfassend, 8.6 – 8.20 dazu bedeuten? Im Traum ist das *Sich-Verschaffen* des Entstehens nicht zu leisten. Denn dazu bedürfte es eines Zugriffs auf die vorhergehende Areprä-

sentativität. Die aber ist per se nicht zu repräsentieren. Wäre dem nicht so, so käme es nicht zum Erwachen. Dieses die zweite innere Argumentationslinie. Einheit von Körper und Geist im Schlaf wäre Verhinderung der Herstellung des Schnitts zwischen ihnen und in diesem Sinn tödlich. Auch in sich selbst kann das spätere, von seiner Genesis Abgeschnittene, Traum, nicht Ursprung seiner selbst sein, denn abermals wäre dann jedes in den Traum integrierte Erwachen per se ausgeschlossen. Um des Erwachens willen muss demnach die Göttin vom Erwachen abhalten, schon im Sinn der ersten Genesis, als Zurückhalten des *kouros* vom sich voraus seienden Dabeisein. Das Malheur ist aber nun, dass das Resultat des teils Hinauflassens und teils Festhaltens genau daran festhält, was es doch verhindern will: an der tödlichen Differenzierung des Erwachens. Genau das wird im folgenden Vers angedeutet.

- 21 tōs genesis men apesbestai kai apystos olethros
Zwar ist so Genesis ausgelöscht und vernehmungsloses Verderben
- 22 oude diaireton estin epei pan estin homoion
ist nicht einmal abgetrennt, da jedes ist gleich

Verständlich, dass Genesis ausgelöscht ist – durch Genesis selbst. Auch dass vernehmungsloses Verderben nicht abgetrennt ist – es sei denn, dass eben genau dieser Satz mitten entzwei getrennt wird, womit aber doch die Möglichkeit des Todes verleugnet würde. Vernehmungsloses Verderben – es wäre die Folge eines Nichterwachens, wie es zuvor erwogen wurde, als es um die Frage des Träumens des Ursprungs des Träumens ging – ist aber immer eine Möglichkeit und nie auszuschließen. Abgetrennt wird nicht vernehmungsloses Verderben, sondern nur die volle Integration des Schlafkörpers in das Träumen. Aber die Begründung ist auf den ersten Blick merkwürdig: „da jedes ist gleich“:

- 23 oude ti tēi mallon to ken eirgoi min synechesthai
und nicht irgendein hier stärker, das wohl würde verhindern, sich
zusammenzuhalten,
- 24 oude ti cheirotaron pan d' empleon estin eontos
auch nicht irgendein geringeres, dagegen jedes voll ist des Seienden,
- 25 tōi xyneches pan estin eon gar eonti pelazei
darum ist zusammenhaltend ein jedes. Denn Seiendes bringt dem
Seienden nahe.

Von einer Gleichheit der Energien der Erhaltung des Schlafes und der Weckung kann faktisch nicht die Rede sein, weil stets das Erwachen resultiert (6.9: „die umgekehrte Bahn“, außer wenn das *emmen* des *Atarpos* sich dereinst durchsetzen wird, worum es ja bei dem „vernehmungslosen Verderben“ ging). Deutlich spricht die Göttin von einem Gleichgewicht der Kräfte, es sind die des teils Loslassend und teils Festhaltend, die Energien von Weckung versus Einschlafen, was aus *synechesthai* zwingend hervorgeht. Und nur, wenn diese Energien ausgeglichen sind, kommt es im hypnagogen Übergang zu halluzinierten Phänomenen. Diese aber stören das Gleichgewicht, wecken aus dem Übergang wieder heraus. Das Irritierende ist, dass eben das die Göttin genau hier nicht sagt. (Aber es wird an anderer Stelle und anders angedeutet.) Wann geschieht dieses? Wenn zu schnell eingeschlafen wird oder wenn zu angestrengt wach geblieben wird und die Depersonalisierung sich als solche thematisiert. Ist es so auch im Traum? Jein. Die präzisere Antwort gibt das zum „Zwar ...“ gehörende „Doch ...“

Was nun aber noch zum Seienden gesagt wurde, dass die ausgeglichenen Kräfte des Lassens und Haltens voll des Seienden seien, will erklärt werden. Die Weckung aus den oder dem Unseienden wurde oben verworfen. Nun wird nicht vom Unseienden, sondern vom Seienden gesprochen. Aber dieses Seiende ist doch das Unseiende? Der Körper, die Welt „da draußen“? Ja, sofern sie als etwas anderes geträumt wird. Ich kann ja träumen, dass mich jemand weckt und wirklich kann mich jemand angesprochen haben. Aber

wenn ich geträumt habe, es hätte mich jemand geweckt und erwache und da ist keiner oder aber weiterträume, so ist die geträumte Person nicht die wirkliche (auch, wenn eine solche da gewesen wäre). Was fehlt dem Träumen – und allem Erinnerten, wenn nach einer gewissen Zeit die erinnerte Lebensgeschichte im Gedächtnis zu verblassen beginnt –, was im Wachen der Wirklichkeit, selbstverständlich auch hier stets fragil und bedroht, zukommt? Die *pistios ischys* (8.12), ein vielfach vermitteltes, sozusagen synthetisches Gefühl für Wirklichkeit. Eben das, was durch das Träumen eingeübt wird. – Das *mē*-abgewehrte Sein oder Seiende, Unsein, Unseiendes, bezieht sich immer auf die repräsentierte Entzogenheit, durchaus auch (aber nicht nur und nicht automatisch) im zeitlichen Sinn der abgeschlossen sein müssenden Tiefschlafphase, wenn immer ein phänomenaler Zugang zu sich im Sinn des Sprechen-, Denken-, Memorieren-Könnens sich eröffnet hat. Sein, Seiendes, wenn denn verstanden als im Schlafen und Träumen entzogener Schlafkörper (und ebenso entzogenes Weltverhältnis), der (das) aber im Traum phänomenal unerkannt durch symbolische Verstellung entzogen wird, wird eben deshalb nicht bewusst subjektiv abgewehrt.

Nun sind freilich auch im Schlafzustand Körper und Welt immer vorhanden, auch wenn sie entzogen sind. In diesem Sinn beeinflussen sie den Traum. Was heißt nun Seiendes? In 8.25 tauchen zwei Seiende auf: *eon gar eonti pelazei*. In 4.1 f., einer parallelen Stelle, heißt es: „Schaue aber zugleich die Entferntseienden des Gewahrens als fest Dabeiseiende; denn nicht wird abschneiden das Seiende des Seienden, sich zu halten...“ Abermals zwei Seiende. Der Vers macht deutlich, dass das Geträumte, das Seiende, das im Traum ist und das heißt zugleich: das Seiende, das der Traum selbst ist, nicht den Schlafkörper und seine Vermittlungsfunktion zur Welt hin, abschneiden wird, um selbst auf Dauer gestellt zu sein – denn das wäre ja tödlich. Nun ist aber wichtig zu beachten, dass gesagt wird: „die Entferntseienden ...“ – der Körper und die Welt – „... des Gewahrens als fest [!] Dabeiseiende...“ Das versteht sich: ohne Schlafkörper kein Traum (ohne

Körper: gar nichts). In diesem Sinn muss der Körper beim Träumen *sein*. (Aber nicht im oder für den Traum, geträumt, sein.) Also: Es gibt ein Seiendes, das im Traum ist. Es gibt zudem ein Seiendes, das zwar nicht im Traum ist, aber entzogen dabei sein muss: weil es Agent des Gewahrens ist. Und jetzt dürfen wir rätselraten: Welches Seiende ist das, womit Halten und Loslassen gefüllt ist? Welches ist das Seiende, das dem anderen nahe bringt? Antwort: beide Lesarten sind different und beide möglich. Ist es das Seiende des Körpers, das dem Traum-Seienden das ausgeglichene Übergangsfeld zusammenhält und sich dem Traum sowohl hinsichtlich der, wie immer vermittelten, Weckung wie auch der Schlafbeharrung, nahe bringt, so lässt Parmenides hier eine philosophische Definition des „somatischen Phänomens“ kundgeben. Ist aber das Traum-Seiende, irgend etwas Geträumtes, beliebiger Inhalt, das Seiende, das den Traum füllt und zusammenhält und in diesem Sinn das Geträumte dem Körper-Seienden nahe bringt – also gegen den Halt, den es betreibt, doch das Erwachen motiviert –, so würde Parmenides das „materiale Phänomen“ in seiner Funktion der Aufbewegung des Seienden (8.19) – eben das Problem dieser Aufbewegung lösend – exponiert haben. Beide Gedanken fügen sich aber zur selben Problembeschreibung zusammen, dass nicht erwacht werden kann, wenn doch Genesis des Traums – und eben das ist ja der Fall – längst geschehen und also ausgelöscht ist und Traum das Erwachen abgefangen hat. So die nun folgende „Doch“-Passage:

- 26 autar akinēton megalōn en peirasi desmōn
Doch bewegungslos in den Enden der großen Fesseln,
- 27 estin anarchon apauston epei genesis kai olethros
 Ist ohne Oberhaupt, unbeendbar, nachdem Genesis und Verderben
- 28 tēle mal' eplachthēsan apōse de pistis alēthēs
 sehr fern gestoßen [oder: erdichtet] wurden, es vertrieb eine
 unentzogene Beglaubigung.

Wieder eine Fragwürdigkeit – gegebenenfalls die der Übersetzung? Hier sagt die Göttin recht eindeutig: „Genesis und Verderben wurden sehr fern gestoßen“. Die Variante „sie wurden sehr fern erdichtet“ rettet natürlich vor der Widersprüchlichkeit, dass in 8.21 und 8.22 übersetzt wurde: „vernehmungsloses Verderben ist nicht einmal abgetrennt“. Aber „nicht abgetrennt“ widerspricht nicht nur nicht dem „sehr fern gestoßen“, sondern das vernehmungslose Verderben ist gerade deshalb nicht abgetrennt, sondern es droht, weil eine unentzogene Beglaubigung Genesis und Verderben fern stieß. Man sollte sich vom Vorurteil frei machen, dass Parmenides in diesen Versen einen guten, angenehmen, begehrten Zustand beschreibt. Er beschreibt etwas höchst Bedrohliches: das tödliche Einfrieren aller Bewegung. Und deren erstes Opfer ist bereits genannt: das Ist ohne Oberhaupt, das heißt: ohne Bewusstsein, ohne Geist, ohne Person. Hier wird der Zustand der Untoten beschrieben, keine eleatische Utopie, sondern Horror, der aus dem Begehren der Selbstgründung durch Nichtung der Genesis (das selbst wiederum aus der Abweisung seiner Bescheidung auf die bloße Bezeugung des Ursprungs stammt) resultiert: als exakt das Malheur, dass doch abgewehrt werden soll! Schuld an diesem Malheur ist die – nicht vielfache, sondern einfältige – *pistis alēthēs*, die wie zu verstehen ist? Nicht als die Wirklichkeit der unentzogenen Wachwelt, sondern als die objektive Präention des Traums, er sei alles, die ganze Welt, die Anmaßung des unbewussten Gedächtnisses, in sich selbst die Welt zu enthalten und sogar gnostisch aufklären zu können, der Welt auch gar nicht mehr bedürftig zu sein. Es gehört zum inszenierten Irrgarten des Gedichts, die Phantasmen der Selbst-Vorstellungen der unbewussten Körpervorgänge mit genau den Vokabeln zu belegen, die an anderer Stelle des Gedichts der unentzogenen Wirklichkeit attribuiert werden: die *pistis alēthēs*, die in 1.30 als Plural im Akkusativ gelesen wurden, hier aber als Singular im Nominativ. Nur auf dem Feld solcher grammatischen Spekulationen verrät sich die Differenz zwischen den vielen Beglaubigungen des eigenen Wachseins im Wachen, dem naiven tautologischen Dingverschluss, dass die Dinge

seien, was sie seien, und der einen „bloß geträumten“ *pistis alēthēs*, die diesen Verschluss in einer noch verschlosseneren Weise, unbewusst geträumt, öffnet. Entdeckt der Exeget an solchen Stellen in sich Bewunderung und Verärgerung über dieses permanente, aber seine Durchschaubarkeit stets doch präzise vermittelnde In-die-Irre-Führen der Verse, so lässt sich leicht nachvollziehen, warum die Überlieferungs- und Exegese-Tradition zur eleatischen Philosophie ist, wie sie ist. *Zwar ist so* – wenn geträumt wird – *Genesis*, Genesis des Traums, des Erwachens, das Erwachen selbst, *ausgelöscht und vernehmungsloses Verderben*, tödlicher Rücksturz in Arepräsentativität, *ist nicht einmal abgetrennt* – da Traum ja doch auch endet, verdirbt. *Doch bewegungslos in den Enden der großen Fesseln*, der Fesseln des sich als schlafend träumenden Schlafkörpers, *ist es*, das, „was nämlich sich und die Schuld in Bewegung hätte setzen können“ (8.9), *ohne Oberhaupt*, modern gesprochen: depersonalisiert, ohne waches Subjekt – das ist sozusagen die Differenz von Parmenides, dem Oberhaupt des fingierenden Gedichts, und dem *kouros* –, *nicht zu beruhigen* – das heißt zum Weiterträumen und in dieser Bewegung zur Entmischung des mit Seiendem gleichmäßig Gefüllten verurteilt –, *nachdem Genesis und Verderben*, Tiefschlaf und Erwachen, *sehr fern gestoßen wurden*, denn sie verdrängte eben diese Substitution von *Genesis und Verderben*: sich durch Selbstvernehmung zum Verweilen und durch dieses zum Verderben bringender Traum.

- 29 tauton t' en tautōi te menon kath' heauto te keitai
 Und als Selbes und im Selben bleibend und folglich in sich selbst ruht es.
- 30 choutōs empedon authi menei kraterē gar Anankē
 In dieser Art standhaft hier wird es verweilen, denn die mächtige
 Anankē
- 31 peiratos en desmois in echei to min amphis eergei
 hält es in Banden des Endes. Das verschließt, sich herum,
- 32 houneken ouk ateleutēton to eon themis ...
 damit nicht unvollbracht das Seiende, Themis...

Das scheint ja zunächst aller Traumempirie zu spotten. Aber es ist hypothetisches Zu-Ende-Denken des Begehrens des Traums, des Begehrens seiner Autonomisierung durch Nichtung des ja – repräsentiert als Dikē, Themis, Anankē, Moira – längst selbstsubstitutiv anderengebärenden Ursprungs. Es ist Rekonstruktion der zweiten Seite des Traums, die zusätzlich zur ersten der suizidalen Bewegung der Bilder abgewehrt werden muss, die Nebenwirkung dieser ersten Abwehr von Bewegung: tödlicher Stillstand der Bilder. Tritt der Stillstand der Bilder, die Fesselung des Vergehens, auf Traumebene ein, so ist Traum beendet und es wird erwacht. Aber das ist die Abwehrnot auf der phänomenalen Ebene. Parmenides hingegen begründet dieses Begehren anders: Nicht nur der Verweis auf Anankē, die später als kosmologische Hypostase der Dikē präsentiert wird, vielmehr der ganze Kontext der Zeichen des Weges, wie Ist, insbesondere auch das geradezu phänomenalitätsabweisende „Ist ohne Oberhaupt“ (8.28), legt den Bezug auf den Schlafkörper, das Seiende, nahe. Der Körper, jedenfalls etwas Körperliches fesselt und hält mit mächtigem Zwang die Banden des Schlafs fest. Zugleich ist der entzogene Körper, das „es“, der/das Gefesselte. Eben deshalb gerade Traum: als Auffangung dieser Bewegungsenergie, die nicht weiß, wohin mit sich, mit der Nichtungsenergie des Begehrens. Die Phänomenalität der skizzierten Bewegungslosigkeit des Selben im Selben aber kann es als Traum nicht geben. Nur dass das Verhältnis des Traums dazu ambivalent sein muss: Begehren und Abwehr zugleich, zu sein, was nicht zu sein ist. Da capo da capo da capo: Es ist der Mythos dieses „Weges“, wie weg-/auswegs-/bewegungslos „Ist“. Für den folgenden Zuschnitt und die interpretierende Übersetzung kann ich zwar keine Sicherheit geltend machen, muss aber den eingesehenen Übersetzungen der Konkurrenz die Vorhaltungen machen, dass der Infinitiv *einai* nicht mit „ist“ zu übersetzen ist und die Ignorierung der Differenz von *epideues* und *edeito* mich erheblich ratloser macht, als der parmenideische Rätselspruch:

32 ... einai
... Sein

33 esti gar ouk epideues mē eon d' an pantos edeito
ist nämlich ein nicht bedürftiges Unseiendes, wäre aber überall hin
gebraucht.

Was wäre, hypothetisch, Schlafen ohne Erwachen – noologisch gedacht, fundamentalontologisch verstanden – denn anderes, denn ein unbedürftiges, unrepräsentiertes Sein? (Letztlich der phantasmatische Todeszustand der Dinge.) Nicht von Nichtseiendem, vom Nichts, ist ja die Rede, sondern von diesem Zustand des allnächtlich regelmäßigen Selbstentzugs. Und der ist, konkret als Schlafkörper, mit Sein als einem unbedürftigen Unseienden so schlecht nicht benamst. (Ansonsten mag Vers 8.38 gelten.) Dass dieses unbedürftige unseiende Sein auf Dauer tödlich wäre, findet aber seine Reparatur in der Verschiebung der Bedürftigkeit „überall hin“ – der schlafende Körper braucht phänomenologisch gar nichts (weil Bedürftigkeit menschlich jedenfalls eine phänomenale Angelegenheit ist, was die Gewalt- und Nothaftigkeit dessen keineswegs leugnet), aber er wird gebraucht zur Repräsentation, die dieses Brauchen selbst ist.

Der Irrealis ist erklärungsbedürftig: Eigentlich bedeutet *edeito* „wurde gebraucht“, doch die *an*-Partikel soll die Bedeutung ins Hypothetische wenden. Es mag sich die Konjektur *d' am pantos edeito* anbieten: „wurde aber hinauf, überall hin, gebraucht.“ So würde der Vers bestens mit 8.43 und 8.44, „vom Rundherum ... her“ (= hinauf) / „von der Mitte her“ (= überall hin) harmonieren, aber die irrealen Wendung macht immerhin noch den Sinn der repräsentativen Differenz: Nicht der geträumte Körper wird gebraucht, sondern wirklich gleich entzogen wird der reale Schlafkörper, *einai* gleich *epideues mē eon*, gebraucht.

34 tauton d' esti noein te kai houneken esti noēma
Dasselbe aber ist sowohl Gewahren wie auch weshalb ist das
Wahrgenommene.

Nun also Traum, nicht beim Wort genannt, aber gemeint: *noein*. Zur Erinnerung:

„νοέω ... wahrnehmen, bemerken; zunächst – a) mit den Augen ... doch immer schon von dem bloßen Eindruck auf das Gesicht, dem sinnlichen Sehen unterschieden u. eine Verstandesthätigkeit mit andeutend. – b) geistig wahrnehmen, bemerken u. einsehen, erkennen ... auch von künftigen Dingen, voraussehen ... denken ...“¹

Traum – dieses also bedeutet nun die Göttin denjenigen, die sich in die Höhlen von Velia begeben, um von den Göttern im Traumschlaf „von künftigen Dingen“ zu erfahren, Orakelsprüche, (Anweisungen zu ihrer) Heilung zu erhalten –, Traum ist dasselbe, weshalb Geträumtes ist. Weswegen denn Geträumtes ist, das sagt *hier* die Göttin nicht. Aber sie gab mindestens drei Hinweise zur Frage des Wozu des Geträumten:

6.1: „Schuldig ist: das Sammeln und das Gewahren seiende Sein, denn Sein ist...“ Also wozu Geträumtes? Um die Schuldigkeiten zu begleichen. Sogleich auch übersetzt im Sinn von 8.32 f.: „Schuldig ist: das Sammeln und das Gewahren seiende Sein, denn das nicht bedürftige doch gebrauchte Unseiende ist.“ Nun jedoch eingesetzt in 8.34: „Dasselbe aber ist sowohl Gewahren wie auch das nicht bedürftige doch gebrauchte Unseiende ist.“ Oder abgekürzt: Das Selbe ist Gewahren, wie auch das Brauchen des Entzogenen. So also der erste Hinweis: Wozu Traum gleich Geträumtes? Antwort: Um den Schlaf zu hüten.

8.6 f.: „welche der Erzeugungen denn wirst du daselbst dir zu verschaffen versuchen, die wohin/woher wachsend gemachte?“ Die „wohin... wachsend gemachte“ Erzeugung betrifft das Wozu des Gewahrten, insofern ja abgewiesen wird, dass diese Erzeugung sich verschafft werden könne. Also wozu Geträumtes? Um die Erzeugung-Wohin sich, *und zwar vergeblich*, zu verschaf-

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 2, 258.

fen. So also der erste Hinweis: Wozu Traum gleich Geträumtes? Antwort: Um den Schlaf zu beenden, um zu erwachen.

8.13 f.: „Um dessen willen, weder geboren zu sein, noch vernichtet zu werden, schickte Dikē hinauf...“ Der Zweck des Träumens wurde hier nun mittels der zwei Negationen seiner beiden Negationen bestimmt als Selbstzweck. Also wozu Geträumtes? Um den Schlaf weder zu hüten noch zu beenden. Aber das wiederum, um den Kurzschluss von Hütung und Tod zu verhindern – also doch, um zu erwachen.

Das Fazit dieser Hinweise ist recht mager. Es lautet, dass der Identitätssatz einen Sachverhalt ausdrückt, der komplizierter ist, als die Identitätsformel nahe legen mag:

35 ou gar aneu tou eontos en hōi pephatismenon estin
Nicht denn ohne des Seienden, in dessen Gesprochensein Ist,

(Das wäre zu betonen: desjenigen Seienden, „in dessen Gesprochensein Ist“, und weder das Seiende, das an sich ist, noch das, „in dessen Sein gesprochen wird“ oder das selbst spricht, also in Abhebung der „Zeichen“ vom Seienden: als „dessen Gesprochensein“: als „Mythos des Weges, wie Ist“, wenn nicht stets die Frage der rechten Übersetzung solcher Betonung sich vorschieben würde.)

36 heurēseis to noein ouden gar estin ē estai
wirst du finden Gewahren, denn nicht eines ist oder wird sein

37 allo parex tou eontos epei to ge Moir' epedēsen
ein anderes außerhalb des Seienden, nachdem eben das die Moira
festband,

38 oulon akinēton t' emenai tōi pant' onom' estai
ganz und unbewegt zu sein. Darum wird ALLES Name sein,

„Nicht denn ohne des Seienden...“, „denn nicht eines ist oder wird sein ein anderes außerhalb des Seienden“: Ist in beiden Versen vom selben Seienden

die Rede? Der unmittelbaren Nähe wegen ja, zumal der zweite Satz den ersten begründen will, der wiederum die Selbstreferenzialität des Gewahrens in 8.34 begründet. „Nicht ohne des Seienden“ sollte eben deshalb bedeuten: Nicht ohne Trauminhalt, das heißt: nicht ohne materiale oder somatische Phänomene, Repräsentationen dessen, was, insofern als etwas anderes geträumt, dem unentzogenen Gewahren namens Wachen entzogen ist, aber – benötigt (8.33) – das Träumen anstieß, sei es als memorialer Tagesrest, sei es als somatischer Reiz. Aber nun sollen ja das Gewahren und das Wozu des Gewahrten das Selbe sein. Und das „außerhalb des Seienden“ legt doch sehr nahe, einerseits dieses Seiende auf die unglaubliche Genesis des Geborens „als etwas neben sich selbst“ (8.13) zu beziehen, andererseits überhaupt nun die Referenz zu übertragen auf das Dasein überhaupt. So könnte die von diesen Versen aufgeworfene Frage womöglich die sein, warum ich jeden Morgen oder nach jeder Schlaf-Traum-Passage, nach meinem Selbstentzug, in meinem Körper und nicht neben ihm erwache? Warum das Gedächtnis, selbst im Fall schwerster Pathologie, in sich gefangen, gefesselt, bleibt? Diese Frage wird beantwortet mit der Differenzierung desjenigen Zustandes, in welchem dieses gerade nicht der Fall zu sein scheint: des Traums. Darauf hin zusammengefasst: Traum ist. Nun will Traum, muss Traum wollen, sich selbst hinsichtlich seiner ihm entzogenen Genesis reparativ bezeugt zu wissen, sich zu vermitteln. Das Ergebnis dieser Bewegung war: Genesis ist entzogen, weil als Genesis in statu nascendi an sich und anschließend für sich entzogen: „Denn unaussprechlich, auch nicht begreifbar ist, auf welche Weise nicht ist, was nämlich wohl sich und die Schuld in Bewegung hätte setzen können...“ (8.9 f.) Eben deshalb wollte Traum im Unbewussten seiner autosymbolischen Selbstinvention gar nicht seine Genesis bezeugt, sondern vielmehr genichtet wissen. (Die Wagenfahrt ist in diesem Sinn eine unerkannte Kriegsfahrt gewesen.) Die Nichtung aber kulminierte in der Realisierung der Unheilsdisjunktion von 8.11: „*entweder*: ganz werden Notwendigkeit ist *oder*: nicht(sein).“ Was nun aber wäre geträumtes Ganzwerden? Das

völlige Neben-sich-sein, „geboren zu werden als irgendetwas neben sich selbst“ (8.13). Diesem, dem Erwachen ohne Körper (völlig identisch mit dem Träumen), würde es – sozusagen als qualitative Quantität seiner Kräfte – an Glauben mangeln. (Deswegen wird schließlich erwacht.) Bliebe demnach als das einzige Nichtungsergebnis die Selbstnichtung übrig: Nichtsein. Damit „es“, Traum, nicht dazu kommt, kam es allerdings allererst zu Traum! So die Tauto-Logik der abgeschnittenen Genesis, die anschließend (8.19 – 8.32) ein zweites Mal durchgegangen wurde: Zwar Genesis ausgelöscht ... Doch ... Das unschöne Ende dieser Bewegung, die exakt vollzieht, was sie als Unheil abwehren will: Es kann nicht mehr erwacht werden. Gefesselt der Schlafkörper und gleich vier Göttinnen fesseln und halten die Fesseln und verknoten ihn: als den träumenden *Nous*. Es steht allerdings in Frage, ob der zweite Durchlauf durch denselben Gedanken nicht gerade deshalb vollzogen wurde, um anzudeuten, dass das, was für den Traum gilt, irgendwie im Wachen, zwar different, aber doch in Relation zum Selbstentzogenheit ganz ähnlich, womöglich sogar allererst hier, gelten muss. An dieser Stelle zerfiel auch dem Interpreten die Ableitungslogik der Gedanken in eine gewisse Beliebigkeit und sein anderer Zuschnitt der Sätze und Satzglieder ist Ausdruck dieses Zerfalls. Zunächst das Sein (8.32) und die Drohung der Unbedürftigkeit des Nichtseienden, dessen es aber bedurfte oder bedürfen würde (8.33). Wozu? Um zu erwachen – und zwar nicht neben sich. Warum ist die Unbedürftigkeit eine Drohung? Weil die Unbedürftigkeit des Körpers seinen Tod bedeutet. Deshalb wird er gefesselt, „um nicht unvollendet zu sein“, aber die Fesselung ist gerade seine Unbedürftigkeit (deswegen wäre ein Streit um die richtige Übersetzung von *ateleutētos* in 8.32 nicht gravierend), so dass das Begründende gerade durch das Begründete vernichtet wird. Was empirisch eine Möglichkeit des Sterbens ist – wenn auch nicht die statistisch vorherrschende. Unvermittelt sodann der Sprung zur Identität von Traum und zum Wozu des Geträumten (8.34), wenn man will, zur Nennung des funktionalen Phänomens, Inhalt des Traums, der gänzlich mit dem Sein des Traums identisch

ist: das abdeckende Träumen mit allen unerkannten, träumend abgedeckten Beeinflussungen hic et nunc selbstdarstellt. Diese Selbstreferenzialität fungiert als Ausweg aus dem vorhergehenden Gedanken, als das Weswegen des Geträumten: nunmehr zu hierarchisieren: Wozu Traum? Damit weiterschlafen wird. Wozu, träumend aber!, weiterschlafen? Damit erwacht wird. Von dieser Selbstdarstellungsnennung springt das Gedicht sofort zum Seienden – dem geträumten Inhalt?, dem Schlafkörper?, dem Träumen selbst, mit dem es doch identisch nur sein kann, wenn beide different sind? –, ohne das kein Gewahren sei (8.35). – Es gibt allerdings kein subjektives Verständnis dieser Stelle, das falsifizierbar wäre. Und das begründet an dieser Stelle die zahlreichen weltanschaulichen Vereinnahmungen des Gedichts und die Notwendigkeit, diese Verse abermals wachensamplifiziert auszulegen.

34 tauton d' esti noein te kai houneken esti noēma
Dasselbe aber ist sowohl Gewahren wie auch weshalb ist das
Wahrgenommene.

35 ou gar aneu tou eontos en hōi pephatismenon estin
Nicht denn ohne des Seienden, in dessen Gesprochensein Ist,

Nach wie vor muss das Seiende, in dessen Gesprochensein Ist, als geträumt überdecktes Wirkliches, als repräsentationsabgedeckter Körper, verstanden werden, abgedeckt vom „virtuellen“ Zustand, in welchem die Identität von Seiendem und seiner Repräsentation unbedingt gilt. Seine Repräsentation teilt sich demgemäß in das Überdeckende einer abdeckenden positiven Symbolisierung (somatisches Phänomen) und in die einzige Bewusstseinsform der negativen Anwesenheit: „Nicht ohne ...“

36 heurēseis to noein ...
wirst du finden Gewahren...

Die Abwesenheit des Seienden (des Schlafkörpers) im Traum, erst nach dem Erwachen real durchschaut, im luziden Träumen nur begrifflich erfasst, aber

nicht als leibhaftige Anwesenheit des Körpers vollzogen (denn dann wäre man ja vollständig wach), bedarf demnach des Seienden selbst. Warum?

36 *ouden gar estin ē estai*
denn nicht eines ist oder wird sein

37 *allo parex tou eontos epei to ge Moir' epedēsen*
ein anderes außerhalb des Seienden, nachdem eben das die Moira
festband,

38 *oulon akinēton t' emenai*
ganz und unbewegt zu sein.

Das Warum lässt sich nicht sagen. Aber beschreiben lässt sich, was geschah: Die Moira band das Seiende fest, „ganz und unbewegt zu sein“. Unbewegt ist in der Traumschlafphase der Schlafkörper – selbstverständlich in der Außenperspektive der Beobachtung eines anderen Schlafenden und man kann wohl leicht einsehen, warum das sinnvoll ist. Aber sie band eben auch das Ganzsein fest. Aber an dieser Vokabel, *oulon*, klebt assoziativ (gleich unabhängig von etymologischen Fehldeutungen) auch das Apollon-(und Artemis-)Prädikat *oulios* ‚verderblich‘,¹ in diesem Sinn als Nebenprodukt der Unbewegtheit des Körpers. Das heißt: sie band das Seiende fest, dem *noein* und *legein* unzugänglich zu sein, entzogen zu sein. So handelt es sich um ein allnächtliches Experiment, dessen Ergebnis – wenn erwacht wird – auf das Wachsein Auswirkungen haben wird. In Banden des Schlafs liegt unbewegt der Körper. Liegt er immer so weiter, so wird er verderben. Und dieses droht, weil er – mangels Repräsentation seiner Unbewegtheit (die wäre nämlich Bewegung) – unbedürftig ist, ohne jeden Mangel: *oulon* gleich *oulios*. Dieser Mangel an Mangel ist aber entstanden durch die Genesis des *noein*, die nicht zulässt, sich selbst voraus zu sein, was nötig wäre, um nachträglich bei sich dabei gewesen sein zu können. Die Moira demnach, insofern Genesis abschnei-

¹ In der in Velia aufgefundenen Inschrift (1. Jh. n. Chr.) wird Parmenides „Oulidēs“ genannt, das heißt als Priester des *Apollon oulios* ausgewiesen.

dend, keine *moira kakē*, sondern eine, die allererst ermöglichte, dass durch diese Fesselung ein separates Seiendes, ein *Nous*-befähigter Körper, sein kann. Und nun die empirische Frage: Hat denn das jemand schon erfahren, dass, wenn das Seiende, *oulos* – *oulios*, von seinem Ende bedroht, die Fesseln sprengt, etwas neben ihm entsteht? Wird der *Nous* den Körper verlassen und *Nous* bleiben? Nein, das wird er nicht. Wäre es so, so würden wir nichts davon erfahren, weil diese „Erfahrung“ das Selbstentzogenensein des arepräsentativen Schlafens und Totseins, des *oulon akinēton t' emenai*, des *ouk estin*, wäre. Der Körper, das abwesende Seiende, ist fest dabei, wie es in 4.1 heißen wird. Das Sprengen der Fesseln des Schlafs löst nicht die Fesseln, die Körper und Geist zusammenbanden, sondern schnürt sie vielmehr allererst, lässt einen Teil des *Nous* als Ding, als Produktion von Waren, aus den Körper heraus. Und erst dann kann nachträglich auch die ganze Bewegung dieser Fesselung gedacht werden. Und erst so kann dann in der Differenz von Schlafen, Träumen und Wachen in diesem wach sein: als Verwindungsarbeit am Mythos, in der einerseits die negative Wahrheit, dass nichts außerhalb des Seienden „*allo parex tou eontos*“ sein kann – radikale Selbstaufklärung des *Nous* über seine Unursprünglichkeit gleich Todesgeweihtheit –, andererseits die positive Bestimmung, dass alles, auch diese Negativität, Mythos ist, Mythos aber, an welchem das Überleben in der Zeit angebunden ist:

- 38 ... *tōi pant' onom' estai*
... Darum wird ALLES Name sein,
- 39 *hossa brotoi katethento pepoithotes einai alēthē*
soweithin die überzeugten Todgeweihten sich auslegten: unentzogenes
Sein;
- 40 *gignesthai te kai ollysthai einai te kai ouchi*
Geborenwerden auch als Vernichtetwerden; Sein auch als nicht;
- 41 *kai topon allassein dia te chroa phanon ameibein*
und den Ort wechseln; auch durch die helle Oberfläche hindurchgehen.

So die Grenzen des Traums: „unentzogenes Sein“ = Wachsein; „Geborenwerden“ = Erwachen; „als Vernichtetwerden“ = als Ende des Traums; „Sein“ = Wirklichkeit sowohl der Welt wie auch des Selbst; „als nicht“ = als bloß geträumt – eben das repräsentationslogische Prinzip von Identität („Sein“) und Differenz („nicht“) von Zeichen (Unentzogenheitsphantasma) und Bezeichnetem (in der Differenz zu sich der Bezeichnung entzogen); „den Ort wechseln“ = als die immanente Grenze zwischen Passagen des Traums oder eben zwischen Träumen und Wachen, als Mythos einer Entzugsaufhebung durch die raumzeitliche Alterierung, nur dass beispielsweise das Sich-Umdrehen nicht das, was in meinem Rücken mir entzogen war, mir nun zeigt, ohne dass die raumzeitliche Differenz neuen Entzug erzeugt, was zu extrapolieren wäre; „durch die helle Oberfläche hindurchgehen“ = Aufwachen. Diese Grenzen, und das wird in diesen Versen als die große Potenz des Traums als Vorurteil der Todgeweihten, ihrer Verwechslung von Name (Symbol) und Sache, ausgedrückt, können zwar nicht träumend (sondern nur erwachend) durchstoßen werden – dann würde man ja als etwas neben sich erwachen, was in 8.13 bereits verworfen wurde –, aber hemmungslos kann Traum das Jenseits der Grenzen sich erträumen: eben das ist allererst Träumen: dass Traum Unentzogenheit erträumen kann, Geburt und Tod des Träumers träumen kann, dass man Sein träumen kann, aber auch, dass man im Nichts wäre – womit zugleich dieses Nichts kein Nichts ist, aber davon hat Traum kein direktes Bewusstsein. Umso mehr wird Traum von der Selbstwidersprüchlichkeit dessen in seinem Ablauf, seiner Traumarbeit, in Rücksicht auf Darstellbarkeit, dialektisch erwischt. Und dann? Dann ist Traum „vollbracht“:

42 autar epei peiras pymaton tetelesmenon esti
 Doch nachdem durchgestoßen die letzte, ist vollbracht:

Ist das, das *epei peiras pymaton*, nun die Außenperspektive des Erwachseins als Rückblick auf das Geträumthaben, als Zuwendung zum Geträumten (wie in Fragment 2 gefordert)? Die letzte helle Oberfläche, die letzte Reprä-

sentativität, kann nachdem, was die Göttin zuvor doch lehrte, nicht die zur Arepräsentativität sein. Also ist die letzte Grenze, bezogen dann auch auf *diante chroa phanon*, die zur Alētheia. Was zeigt sich hinsichtlich *des Seins des Geträumten*, wenn man durch die helle Oberfläche durchgegangen ist, die Augenlider aufgeschlagen hat? In der Memorialität der Differenz, dass eben noch geträumt wurde und jetzt erst erwacht ist:

- 43 pantothēn eukyklou sphairēs enalinkion onkōi
vom Rundherum der schöngerundeten Sphaira her ähnlich der Masse,
- 44 messothen isopales pantēi
von der Mitte her ebenbürtig überall hin.

Es zeigt sich die Differenz des Träumens vom Wachsein als die einer geträumten Indifferenz, ums Ganze geschieden durch das Bewusstsein der bloßen Ähnlichkeit: *enalinkion onkō* ‚ähnlich der Masse‘.

Doch das *messothen*? Gilt das denn nicht erst recht fürs Wachsein? Jedem ist schließlich seine Welt, die wirkliche, *sein* Rundherum, und so sieht sich doch, weil Welt stets das Verhältnis zu ihr ist, jeder stets in ihrer Mitte situiert? Ja sicher und gar nicht. Aus der Außenperspektive wird der Traum als Sphaira vorgestellt. Nun trat aber, in dieser Außensicht „vom Rundherum her“, im Erwachen etwas hinzu: die Masse oder das Gewicht. Die Masse, das Gewicht, ist aber vektoriell ausgerichtet. Das Gewicht ist immer das Gewicht nach unten, zur größeren Masse hin, das, was der Verwirklichung des Traums vom Fliegen entgegensteht – deshalb ein Traum, weil Traum stets und nicht nur im Sonderfall des Flugtraums eine Art körperfreies Schweben des Blicks ist, selbstreferenziell rein (gleich geopfert/entzogen-unrein konstituiert) das immateriell-memorale Sein-ohne-Masse. So ist die den Leib „fesselnde“ Masse entgegengesetzt der Binnensicht des Traums, „von der Mitte her ebenbürtig überall hin“: *pantothēn* → *onkō*, *messothen* → *isopales*. Was sich insbesondere zeigt, wenn eine andere Körperposition geträumt wurde, als die, in der, erwacht, offenbar geträumt wurde. Im Traum ist nur diese Mitte.

44 to gar oute ti meizon
Denn das – nicht irgendein Mächtigeres,

45 oute ti baioteron pelenai chreon esti tēi ē tēi
noch irgendein Geringeres –, ist das Nötigende, sich zu regen dahin oder
hierher.

Die Kommasetzung zeitigt bloß den Effekt der Verträglichkeit dieser Verse mit – beispielsweise – Vers 8.11 („entweder ganz werden nötig ist – oder nicht“). Und das *tē ē tē* ist in dieser Lesart bloß die Differenz auf dem einen Weg, den Steig hinab oder die Bahn hinauf. – Was nötig? Nicht die Bedürftigkeit des Körpers! Die gibt es nach 8.33 nicht. Nun aber verrät die Göttin, was es denn ist, das – wenn doch alle Weckung eigentlich ein durchs Abgeschnittensein von Genesis verunmöglichtes Unding ist – dann einzig zur Bewegung nötigen kann, „dahin“ zum „Mächtigeren“, zum Erwachen, das selbst nicht bewegt, oder „hierher“, zum „Geringeren“, dem Sterben, das auch nicht bewegt: Es ist das Träumen und seine Tendenz zur selbstreferenziell exekutierten Entmischung seiner selbst, das „von der Mitte her“ weckt, indem es gleichmäßig in alle Richtungen zieht, sich zerreißt. *Alētheiēs ētor*, die hätte nur in den Traum hinein wecken können, da der gerade Traum sie, die gefesselte Innerei, mit ihr gefesselt, sie aber auch fesselnd, nicht zittern lässt. Die *doxas alētheiēs* nun aber durchdringen als die des Traums, als teils materiale, teils somatische, immer aber als funktionale Phänomene eben das Träumen.

46 oute gar out' eon esti to ken pauoi min hikneisthai
Denn weder ist ein Nichts seiendes, das wohl unterbrechen könnte sein
Angekommensein

47 eis homon out' eon estin hopōs eiē ken eontos
in ein Gemeinsames, noch ist ein Seiendes, wie es wäre als des wohl
Seienden:

Wiederholt sei betont, dass die übliche Vorstellung, sei sie nun in affirmativer Hin- oder in kritischer Absicht gemeint gewesen, Parmenides schließe in sei-

ner Philosophie das Nichtsein aus, mindestens ebenso gravierende Verbeulungen produzieren, wie die traumphilosophisch ungewöhnliche, aber doch sachlich begründbare Strukturierung der Satzglieder hier. – Diese letzten Verse lassen jedenfalls kaum Spielraum für die Interpretation. Es wird nicht gesagt, weder gäbe es Nichts noch gäbe es Seiendes. Sondern es werden zwei bestimmte Arten von Seiendem zurückgewiesen und damit nahe gelegt, dass es mindestens zwei weitere Arten geben müsste:

1. Weder:

„ein Nichts seiendes, das wohl unterbrechen könnte sein Angekommensein in ein Gemeinsames“ – schlafreferent wohl so zu verstehen, dass zwischen Träumen und Erwachen („Angekommensein in ein Gemeinsames“) nicht Nichts ist, sondern etwas geschieht. Wenn Traum, dann folgt irgendwann das Erwachen, niemals der Tiefschlaf oder (unmittelbar) der Tod – das der Sinn der Bemerkung der Göttin. Womöglich aber – jedenfalls wird dieses nicht zurückgewiesen, sondern indirekt sogar memoriert – gibt es ein Nichts seiendes, das die Bewegung in das Gemeinsame nicht unterbricht, sondern motiviert? Nicht ein unmittelbares Nichts seiendes, aber doch dessen Abwehr in Form eines Aneignungsbegehrens: Unseiendes.

2. Noch:

„Seiendes, wie es wäre als des wohl Seienden“ – traumreferent zu verstehen als die Differenz des geträumten vom wirklichen Seienden. Aber welches Seiende ist nun das „*ken eontos*“? Ist *eon* der Schlafkörper, so kann das „*ken eontos*“ den Körper nicht meinen. Was das „*ken eontos*“ ist, das müssen wir, die Leser/Hörer des Gedichts aus dem ableiten, *wie* es ist:

48 tēi mallon tēi d' hēsson epei pan estin asylon
mal stärker, mal aber schwächer, dann wieder ganz ist, unverletzt.

Welches Seiende also ist „mal stärker, mal aber schwächer, dann wieder ganz ist, unverletzt“? Einerseits das Traumseiende. Aber der Wachkörper kann auch mal stärker und mal schwächer sich anfühlen, verletzt sein und

wieder heilen. Irgendwie gilt also das in 8.48 Aufgezählte für beide Seienden. Ja, aber nicht im Übergang, der genau diese Differenz selbst produziert: Verletze ich mich im Traum, so erwache ich (scheinbar?) unverletzt. Und umgekehrt kann Traum wirkliche Verletztheiten, Schmerzandrängungen des Körpers, bei milderer Formen und oft genug ja auch nicht, wegträumen, vorübergehend überdecken. Im Traum war ich zunächst wie geheilt, dann aber schleicht sich der Schmerz ein und erwacht ist er voll da. Entscheidend ist die Herstellung der Differenz durch das Erwachen und nicht die Frage der Differenz im Traum oder isoliert im Wachen.

- 49 hoi gar pantothen ison homōs en peirasi kyrei
Denn ihm von allen Seiten her Gemeinschaftliches/Ähnliches in den
Grenzen begegnet.

Im Traum begegnet nur Geträumtes, nicht Wirkliches oder Scheinbares (das es nur in Differenz zu etwas gibt, das scheinbar kein Schein ist). Begegnet Wirkliches, so ist es bereits aus mit dem Traum, das Erwachen findet nicht in den Grenzen statt, die längst schon vor der Begegnung mit Wirklichkeit überschritten sind. Die Begegnung mit Wirklichkeit geschieht, wenn ich, noch schläfrig, aufgestanden bin und mich beispielsweise stoße und dann erst richtig wach bin. Solange Traum, solange nur *ison homōs*. Aber man kann auch sich denken, dass im Wachen nur Wirkliches wirklich begegnet, nämlich dann, wenn Sinnestäuschungen durchschaut und durch andere, als wirklicher empfundene Eindrücke ersetzt werden. Denn ebenso kann gerade die wirkliche Begegnung auch im Wachen als stets unwirkliche aufgeklärt werden, weil alles Wirkliche sensuell und memorial Vermitteltes ist. Wahre Wirklichkeit wäre eben das, was die Vermittlung traumatisch/schockhaft zerschlägt: alles, was intensiv und schnell in den Atarpos zwingt, auf dem wiederum die Memorialität an Wirklichkeit beseitigt wird. Das heißt dann wohl, dass das *ken eontos* das Spiel an den Grenzen ist, der Kriegseinsatz des Körpers. Eben so – dieses körperlich Seiende – sei nicht Traum: „Seiendes, wie es wäre als des wohl Seienden“.

Das Problem des Erwachens aus dem Traum heraus stellt sich somit auch als Problem dar. Es wird durch das vielschillernde *homōs* ausgedrückt. Was eben noch gesagt wurde, dass das geträumte Seiende nicht ist, wie das im Wachen in der sensuellen Vielfalt naiv für wirklich erachtete Seiende, ist Position des Wachens, nicht des Traums und die Göttin konnte es nur sagen, weil dieses Sagen ein Fingiertes ist. Wenn also unmittelbar das Erwachen geschieht, so stellt sich die Frage, wie genau und was da umgeschaltet wird. Die Umschaltung, Abschaltung des Traumbildes und der Bewegungsblockade und Erscheinung der wirklichen Welt inklusive des Leibes, das Aufkommen des Wirklichkeitsempfindens, könnte im Bruch geschehen oder aber sich einschleichen. Die aus Vers 8.49 extrahierbare Erwachenstheorie nimmt in quantenphysikalischer Metaphorik anscheinend beide Momente auf, einerseits die diskrete Umschaltung, andererseits als eine unscharfe Wellenfunktion. Was im Traum begegnet, ist stets Traum, nie Erwachen. In diesem Sinn trifft Traum in seinen eigenen Grenzen immer nur auf sich, teilt sich so aber autosymbolisch – weil zwischen Erwachen und Schlafen gleichmäßig hin- und hergerissen, nicht stärker oder schwächer, nicht kleiner oder größer –, freilich ohne dass diese Teilung die des wachen Weltverhältnisses wäre. Das Erwachen geschieht nun irgendwie anders, unbemerkt und immer noch verschieden überdeckt. Verschieden, weil es ja Aufschrecken, schneller Zusammenbruch der Wellenfunktion, ebenso gibt, wie das Übergangsdösen.

50 en tōi soi pauō piston logon ēde noēma
 Inmitten diesem beende ich dir verlässlichen Logos und auch
 Wahrgenommenes.

Ist auch die Traumreferenz der Fragmente nach des Interpreten Überzeugung kaum noch zu widerlegen (was nicht heißt, dass oralheroisch diese Sicherheit auch für alle Details dieser Auslegung beansprucht wird), so findet die weiterreichende Doxa des Interpreten, die Fingierung des Traums sei von Parmenides immer auch reflexiv gemeint, keinen positiven Beweis, den es auch nicht geben kann, da ja nun einmal Parmenides nicht in eigenem Na-

men spricht. (Wohl aber gibt es die Fragen, wie plausibel die These ist, was gegen sie spricht, was ihre Resultate sind und ob diese die Investition der Unterstellung rechtfertigen.) Was bedeutet diese Unterstellung der Reflexivität hier, im Vers 8.50? Sie bedeutet, dass der verlässliche Logos selbst inmitten des Traums situiert ist. Denn nur in diesem Inmitten ist die autosymbolische Funktion mit sich selbst im Reinen der konstitutiven Differenz, dass die Selbstdarstellung selbstverständlich das Darstellende vom Dargestellten bei voller Behauptung der Abbildungsidentität dieses Selbstverhältnisses (des „Un-Einen“ aus Vers 8.10) unursprünglichkeits-, repräsentativitäts- und memorialität-(sogar seins-)generativ abtrennt. Nur Traum kann *piston logon* über sich haben. Aber das nur nachträglich als *mythos hodoio ... hōs estin*. Alles, was im Wachen über Traum gedacht wird, inklusive sogar der Einsicht in seine selbstreferenzielle Funktionsweise, ist Abhebung von ihm, nicht mehr „rein“ (gleich unbewusst) selbstreferenzielle Theorie ihrer selbst: ein Mythos, Mythos des Logos, des Weges mit vielen Zeichen. Aber dass die Göttin inmitten des Traums, inmitten der Sphaira, den verlässlichen Logos beendet, heißt, dass (fingiert?, oder auch nicht fingiert?) Traum auch Gnosis dessen, was nicht verlässliche Meinung über ihn (*versus über sich als er selbst*) ist, aufnehmen, durcharbeiten kann. Dass Traum in dieser Selbstspaltung sein Ursprungsmoment verliert durch den Import von funktional-autosymbolisch transkribierten Tagesresten, ist aber nicht so mit der Fingierung als Schrift zu vermitteln, dass die Differenz beider als Differenz von Ursprung (Traum) und Entsprungenem (Philosophie und Schrift, Medialität etc.) durchgeführt werden könnte. Umgekehrt: Weil Schrift wie Traum, unterstelltermaßen traumimitativ, die Tendenz zur Theorie ihrer selbst ausbildet (was sich der Ermüdungsbeförderung durch die Anstrengung zum Denken, die beim Schreiben nötig ist, verdankt), ist die vorgegebene Differenz selbst auch wieder keine absolute. (Sie wird sich im fingierten Traum zeigen als Kategorienwechsel der Selbstdarstellung des Traums vom ontologischen Register zum kosmologi-

schen und zum embryonalen Register, vom umhüllten Inmitten weg zu den Hüllen hin.)

- 51 amphis alētheiēs doxas d' apo toude broteias
Die Meinungen aber, über beide Seiten der Unentzogenheit, weg von
diesem (dem „Inmitten“), die [oder: der] todgeweihten,

Vers 8.51 ist ein Vexierspiel, denn nirgendwo hat Parmenides ausgeschlossen, dass auch die Alētheia womöglich eine dem Tod, der Moira, geweihte sei. So kann *broteias*, Plural, Akkusativ, auf die Meinungen bezogen werden oder aber, Singular, Genitiv, auf die Unentzogenheit. Diese Doppelbödigkeit dürfte Absicht gewesen sein und genau so sollte denn der Vers auch verstanden werden, natürlich der Plural als die offizielle Hauptaussage und der Singular als heimlicher Subtext.¹

- 52 manthane kosmon emōn epeōn apatēlon akouōn
vernehme, auf die Ordnung, die betrügerische meiner Erzählungen,
hörend!

Auch die traumphilosophische Auslegung kommt nicht umhin, die Frechheit der Fingierung zu konstatieren. Denn was die Göttin in den Versen 8.50 – 8.52 sagt, positioniert den verlässlichen Logos einerseits im Traum – „Inmitten diesem ...“ –, Traum, der als Experte seiner selbst, als Selbstdeutung, psychoanalytisch gesprochen als „sekundäre Bearbeitung“ „in Rücksicht auf

¹ Wenn denn das zweifelhafte Fragment 20 parmenideisch wäre, so könnte es (wie die anderen Fragmente auch) auch als autosymbolische Leseanleitung verstanden werden. Es lautet in der Übersetzung von Diels:

„Aber darunter befindet sich ein Pfad, ein schauriger, lehmiger Hohlweg. Dieser führt am besten zum lieblichen Haine der weitverehrten Aphrodite.“ (Diels, Vorsokratiker, 129.) – So die zu 8.52 bestens passende Anweisung: Unterhalb der offiziellen Lehre, sollst du in meinen Versen immer auch die schaurige Formulierung entdecken und als Gegensinn der Sache selbst ernst nehmen. (Nur dass Fragment 20 nicht benötigt wird, um möglichen Subtexten gegenüber offen zu bleiben, ohne wiederum die Offenheit zum Dogma zu erheben. Nein, ist das Gedicht des Parmenides eine Sphinx, so keine Interpretation, auch diese nicht, der Heros, der ihr Rätsel so lösen könnte, dass sie versinkt. So muss jeder Interpretation zugestanden werden, das sie erst einmal bloß den eigenen Hals, statt die thebanische Polis, zu retten versucht.)

Darstellbarkeit“ seiner selbst, doch wohl verlässlich genannt sein darf, der aber als die gar noch in Hexametern aufgeschriebene Rede der Göttin bloß der fingierte Traum, nicht ein wirklicher, ist. Andererseits weist nun die Göttin just dem Ort dieser Fingierung, dem Wachsein des Schreibenden, die Position der Unverlässlichkeit zu: es handele sich bloß um Meinungen. Allerdings um Meinungen ‚herum‘ der Alētheia. Was heißt das nun wiederum? Ohne das *amphis* würden sich mit dem vieldeutigen Genitiv „Meinungen der Alētheia“ alle Interpretationen des Gedichts auflösen. Sie wären – auch Heideggers Auslegungen – verfehlt, allein schon, weil sie ihre eigene Verfehtheit als Interpretation verleugnen müssen. Zwar kann vom Gegensatz der Alētheia versus der Doxa nicht mehr naiv die Rede sein. Im Proömium sprach die Göttin von der *alētheiēs eukykleos atremes ētor*, der „wohlgerundeten Unentzogenheit nichtzitternde Innerei“. Dieser entgegengesetzt sind nicht die *doxas*, sondern die *amphis alētheiēs doxas*, die Meinungen, die von der Unentzogenheit, der des Traums – wenn das nachfolgende *broteias* auf die *Alētheia* bezogen wird – selbst geteilt werden: „Dinge, die auf beiden Seiten eines Gegenstandes sind, werden durch diesen getrennt; daher hat ἀμφίς auch den Begriff der Trennung ...“¹ Der Gegensatz ist der der *Innerei der Unentzogenheit* versus den *Meinungen auf oder über die beiden Seiten der Unentzogenheit*. Diese beiden Seiten sind Nacht und Tag, Licht und Dunkel – und damit ist die Sache doch ganz klar: Tiefschlaf und Wachen. Klar ist zudem, dass nunmehr Alētheia das Träumen mit umfasst, deshalb ist sie, wie die Meinungen, *broteios*. Die *Innerei der Unentzogenheit*, das war, nachdem, was in Fragment 8 dargelegt wurde, die Selbstinterpretation des Traums und als solche der Traum selber, sein Sein, hinsichtlich aber des entzogenen Schlafkörpers. Diese Selbstinterpretation des Traums war Mythos, der Mythos des Wegs, des Logos. Und dieser Mythos war die Bahn der Peitho, der eigentlichen Göttin des Traums (denn ihr gehört ja die Bahn, die schön ver-

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 1, 143.

führerische). Alētheia ist demnach auch der Traum, die nichtzitternde Innerheit, *ētor*, seine somatische Funktionsweise, aber Alētheia ist, großzügig gesprochen, auch das Wachen – beides also – und hier, im Wachen ist *ētor* sehr wohl zitternd, der fühlende Leib (im Bild: *kardia*). Die *Meinungen der Unentzogenheit* sind alles andere: Phantasmen, die wahr oder falsch sein können, das ist nahezu egal, aber niemals die Selbstdarstellung *des Traums*, weil sie nicht „inmitten“, sondern außerhalb, *amphis alētheiēs*, positioniert sind. Deshalb aber kann „das Selbe“ im Wachen (und nur dort) erkannt werden. Es geht nicht um Wahrheit im Gedicht des Parmenides. Es geht um den Ort der Repräsentation. Und die Göttin spricht ja weiterhin aus dem des fingierten Traums über dieses Außerhalb. Das ist ihre Anmaßung, die eines jeden Traums freilich. (Und diese Anmaßung ermöglicht auch erst die Selbstreferenz der *Alētheia*, im Wachen: als funktionale Phänomene, Selbstdarstellungen etwa von Schrift, von philosophischen und anderen Diskursen, Selbstreferenz der Medien, der Künste und so weiter.) Die Anmaßung des Traums aber ist die dialektische Not seines Zwecks: weg von diesem „Inmitten“, das „*broteias*“ ist, hin zu dem, was *auch* „*broteias*“ ist, dessen Realisierung aber in dieser Verschiebung noch ein wenig ausgesetzt ist.

Differenzen (8.51 – 8.61)

- 51 amphis alētheiēs doxas d' apo toude broteias
Die Meinungen aber, über beide Seiten der Unentzogenheit, weg von
diesem (dem „Inmitten“), die [oder: der] todgeweihten,
- 52 manthane kosmon emōn epeōn apatēlon akouōn
vernehme, auf die Ordnung, die betrügerische meiner Erzählungen,
hörend!

Auch die Auslegung wird sich einer betrügerischen Ordnung befleißigen: Denn da die Reihenfolge der folgenden Fragmente ebenso wenig wie die Zugehörigkeit zu diesem Teil, nicht sicher ist, können die Fragmente eigentlich nicht mehr isoliert als einzelne ausgelegt werden. Die Kapitel-Einteilung wird also ab sofort mehr formaler Schein denn das Sein der Sache selbst sein und einige der noch ausstehenden Fragmente werden ihre auslegende Integration in die gedankliche Ordnung an anderer Stelle, da, wo es nicht unmittelbar zu erwarten ist, erfahren. So wird immerhin eine Grundüberlegung zu *apatēlon akouōn* möglich: dass auch der Betrug der Rede weniger (nicht gar nicht, aber weniger) darin zu sehen ist, dass die Göttin nun Dinge erzählt, von denen gesagt wird, dass sie trügen, aber doch zur Alētheia gehörten. Der eigentlich angekündigte Betrug besteht in der Ordnung der Dinge, nicht in der, dass die Kränze in Fragment 12 falsch geordnet seien, sondern in der, dass die Innenperspektive aus der Außenperspektive und umgekehrt fingiert wird. Der Betrug, der sich hier als trügerischer Kosmos, Ordnung, Schmuck, beim Namen nennt, um sich durchschaubar zu machen, über sich als über den der Sache selbst aufzuklären, ist das Spiegelspiel des einfahrenden *kouros* und des ausfahrenden Sonnenwagens, der ein anderer und der völlig selbe Wagen ist, das Spiegelspiel der Verdrehung von Ausfahrt und Einfahrt, Erwachen und Weiterschlafen, Genesis und Untergang, des *en tōi ... apo toude*, der notorischen Verwechslung von Schlafen und Wachen im Traum

selbst, repräsentiert als die verrückte, aber wahre Zusammenstellung von Licht/Geist = Wachen *innen* versus Nacht/Körper = Schlafen *außen*.

Klar ist demnach, dass die Fragmente auch traumphilosophisch nicht als Doxographie zu verstehen sind. Ebenso stellen sie keine schon realisierten Meinungen aller Menschen dar, sondern Weckungsabwehr. In 1.30 sprach allerdings die Göttin von den *brotōn doxas* und der wenigstens anteilige Bezug dieses Verses auf den Doxa-Teil ist wohl unabweisbar. Die maßgebenden Verse 8.53 – 8.55, „der Gestalt bewahrten sie sich zwei Einsichten auf... In diesem sind sie in die Irre getrieben worden... Entgegengesetzte aber sondernten sie, errichteten den Körper und die Zeichen für sich...“, beziehen sich dezidiert auf die Meinungen auf beiden Seiten der Alētheia, damit letztlich auf die Alētheia selbst. Aber in 8.50 f. wurde deutlich gesagt: *en tōi ... apo toude*: „Inmitten diesem ... weg von diesem“. Das achte Fragment war bis dahin eine Theorie des Schlafkörpers, des Traums, beider Verhältnis als die Frage des als Entzogenes abgewiesenen ersten Erwachens und als die Begründung des Träumens. Und nun geht es um alles, was auf beiden Seiten des Träumens sein wird: Die *brotōn doxas* gleich *alētheiēs doxas* sind die Theorien, die der Traum selbst entwirft über das Wachen: die Kosmologie, und über den Tiefschlaf: die Embryologie. Aber diese Theorien sind natürlich im Wachen von Parmenides fingierte Theorien. Sie besagen mehr oder minder die Korrespondenz des Kosmischen und der wirklichen Genesis des Menschen mit dem, was im Traum als Innerei erkannt wurde: die Spaltung in einen abgespaltenen Schlafkörper, der aber immer seiend ist, ohne den gar nichts wäre, und einen abgehobenen Anteil, der sich als Überdeckung des Schlafkörpers von diesem autonom wähnt. Und eben das ist der Grund der exegetischen Verirrungen der Sekundärliteratur zu Parmenides, deren erster Repräsentant, Platon, immerhin noch im *Theaitetos* die Differenz des Verstehens als Nichtverstehen befürchten lässt. Für die hier aber vorgelegte Exegese enthält der Doxa-Teil implizit und „nebenbei“ eine Selbstkritik des Alētheia-Teils, aber eine Selbstkritik, die lediglich besagt, dass die Rede über die

nicht zitternde Innerei der Alētheia selbstverständlich nicht die nicht zitternde Innererei selbst ist, sondern Mythos des Weges, wie Ist, immer aus der Fingierung, „Inmitten diesem ... weg von diesem“ als „*Immer außerhalb des Traums, aber wie in diesem selbst*“, gesprochen wird.

Die beiden anscheinend auch miteinander verwobenen Komplexe der Kosmologie und der Embryologie versammeln: 1. andeutungsweise (und sehr unsicher) Mythologisches, dessen Aufnahme am ehesten den Meinungen der Menschen entspräche, 2. am besten als korrespondenzhaftes Denken zu verstehende eigene Gnomen des Parmenides (wie im Traum, so im Kosmos, wie im Schlaf, so im Mutterleib – inklusive des zyklischen Erwachens –, wie der Kosmos, so der Körper der Frau usw.) und 3. sicher auch – wie es einige der hier nicht berücksichtigten Testimonien behaupten – verstreute empirische Beobachtungen. Dieses ganze Tableau steht unter einigen Verdikten, so unter dem Verdikt in 8.61: „dass doch nicht zu befürchten stehe, einmal habe irgendeine Einsicht [*gnōmē*] der Todgeweihten dich ereilt.“ Es geht demnach vordergründig darum, immer Recht zu behalten, hintergründig, Traum zu bewahren. Tasächlich verrät Parmenides auch ein wenig, was genau denn das Träumen, nämlich das des *eidota phōta* (1.3), der schon weiß, was im Traum Sache ist, bedroht. Denn *gnōma* ist das Kennzeichen, der Beweis, die Erkenntnis, auch die Meinung, und *gnōmē* ist das Erkenntnisvermögen, Verstand, Vernunft, die Einsicht, das Urteil (auch im juristischen Sinn). Es geht traumphilosophisch um die Rückkopplung des Wissens über Traum mit dem Träumen. Dabei formuliert Parmenides dieses so, dass auch jedes künftige Wissen mit erfasst ist: Wir gehen jetzt alles, Weltordnung, Ontogenese, so durch, wie es sein müsste, so dass jegliches Wissen und jegliche Weltanschauung, jeglicher Glaube – unabhängig von den Wahrheitsgehalten – nicht die phänomenale Selbsterforschung von hypnagogen Phänomenen und Träumen beeinträchtigen können: das der weitreichende und zugleich sich bescheidende Anspruch (was natürlich nicht heißt, Parmenides habe sich die Utopie einer Erforschung der Innerei der Alētheia, des Schlafkörpers, durch

Messapparate ausmalen können. Wohl aber sei die Erwartung eines zunehmend äußerlichen Wissens über Schlafen und Träumen und über Genesis ihm unterstellt), der rekursiv auch die eigene Traumtheorie mitumfasst haben wird. Denn wenn Parmenides erkannt hatte, unter welchen Bedingungen sich (Heil)Träume einstellen und dass diese immer auch sich und die Bedingungen ihres Sicheinstellens selbstdarstellen, so muss er auch die Sprengkraft und hohe Brisanz dieser seiner Einsicht für die Inkubationspraxis selbst erkannt haben. Im hypnagogen Übergang – durchaus im Sinn der Erhaltung von Klarheit – stellen sich mit diesem Wissen Phänomene ein (sonst wäre Silberer über seine zufällige Entdeckung nicht einen Schritt hinaus gekommen). Aber dennoch ist das Wissen um die Selbstreferenz nicht ohne Nebenwirkung auf das Erinnerungsvermögen in Bezug auf nächtliche Träume. Erst recht in Bezug auf religiöse Weltanschauungen. Vers 8.61 trägt dem Rechnung: Damit das Urteil, welches auch immer, der im Übergang zum Schlaf (und Tod) Befindlichen, den Aufenthalt just in diesem Übergang nicht vorzeitig beendet: die der Moira Geweihten allzu stabilisiert wach hält/weckt oder umgekehrt die Diffundierung/Wegschlafen (im Traum als das umgekehrte Erwachen) beschleunigt, gibt die fingierte Göttin nun Bilder, an die man sich halten kann, um den traumgenerischen Übergang auszuweiten – bis sie selbst ‚unfingiert‘ erscheint. Das heißt: Die Bilder der „Meinungen aber, auf beiden Seiten der Unentzogenheit“ (8.51) haben eine praktische Funktion, die doppelte des Durchdringens durch den Traum als Bewahrungs- und Beendigungsinstanz, des weiteren Verdikts aus 1.32 über den Doxa-Teil. In diesem Sinn wäre die Embryologie als Selbstdarstellung des schlafhütenden Moments und zugleich als somatisches Phänomen anzusprechen und die Kosmologie als weckendes Moment und zugleich materiales Phänomen eines an Kosmologie Interessierten anzusehen. Doch in 8.55 f. wird just diese Teilung von Körper und Zeichen kritisiert, was zugleich in Bezug auf die Teilung in *alētheiēs ētor* und *alētheiēs doxas* wie auch auf die Unterscheidung von Embryo- und Kosmologie in der Lesart getrennter somatischer und materialer

Phänomene zu beziehen wäre. Eben das macht die traumgefährdende Unsicherheit des Glaubens, um die es im Doxa-Teil geht, aus.

53 morphas gar katethento dyo gnōmas onomazein
Denn der Gestalt bewahrten sie sich zwei Einsichten auf, zu benennen,

54 tōn mian ou chreōn estin en hōi peplanēmenoi eisin
deren eine nicht die Notwendigkeit ist. In diesem sind sie in die Irre
getrieben worden.

Sie sagt nicht, welche der beiden Einsichten die Schuld oder das Schicksal oder wie immer *chreōn* sonst übersetzt sein will, nicht ist. Nur, dass je eine Einsicht ein Zuviel der Interpretation darstellt, wenn sie die Notwendigkeit, Zwang und dergleichen bemüht. Ob das heißt, dass die Göttin hier ein lösbares und von ihr selbst aufgelöstes Rätsel stellt, oder ob das heißen soll, dass es zwei differente Möglichkeiten der Weltanschauung gibt, für die jeweils das Moment der anderen überflüssig ist, ohne dass entschieden werden kann, welche die wahre ist, oder ob gar die Notwendigkeit ausbleibt, wenn nur eine ist, das ist ebenso offen, wie konsequent: die Frage an die Adressaten des Gedichts, welche Schlüsse sie für sich aus der repräsentationslogischen Analyse des Schlafens und Träumen ziehen. Im divinatorischen Tempelschlaf sendet die Gottheit die Träume. Was der Mensch damit anstellt, ist nicht die Sache der Gottheit. Nun jedenfalls die traumphilosophische Zuwendung zur Frage der richtigen Traumdeutung. *Eine* Gestalt: Traum. (Eine?) Sie wird aufbewahrt: erinnertes Traum. Die Erinnerung an das Geträumte steht aber sogleich unter dem Verdikt, dass ihr, der Erinnerung, eine Spaltung der Auslegung des Geträumten vorausgeht: zwei Einsichten, Erkenntnisse oder Erkenntnisvermögen, Urteile – 1. bezüglich des Körpers (somatisches Phänomen: Notwendigkeit, dass genau das sich meldende Körperteil nicht direkt so geträumt wird, wie die kosmischen Dinge in 11.3 f. *hōrmēthēsan* ‚angetrieben wurden‘ *gignesthai* ‚geboren zu sein‘), 2. bezüglich des Geistes (materiale, aber auch funktionale Phänomene: keine Notwendigkeit, dass genau die-

ses oder jenes geträumt würde) – und dass diese benannt, verdinglicht werden, sei es als Schrift, sei es in anderen Formen menschlicher Produktion. Deshalb gehe ich abermals von einer reflexiven Referenz aus: dass nach wie vor vom Traum die Rede ist, vom – der Moira repräsentationsnotwendig geweihtem – Redenkönnen überhaupt (inklusive des Redens im Register vermeintlicher Alētheia), und eben nicht von speziellen kritisierten Anschauungen. Die Differenz ist die einer an Weltanschauungskeilereien teilnehmenden Schrift von einer philosophisch-genealogischen Bemühung der Erkenntnis der Sache selbst. Eine solche schlosse Polemik nicht per se aus, würde sich aber von politischen Erwägungen und den kleinen narzisstischen Korrumpierungen der Person des Philosophen nicht zur Blindheit verführen lassen wollen, ohne hinsichtlich der Blindheit dieses Nicht-Wollens in die Illusion der Ausgemachtheit persönlicher Integrität durch den bloßen Willensentschluss zu verfallen. Denn Philosophie ist zwar allererst Widerstand gegen ihren Gebrauch, aber nicht die naive Verkennung der immanenten Anhänglichkeit jeglicher Kritik an das, was kritisiert wird. Die reflektierte Opposition gegen den legitimatorischen Gebrauch der reflektierenden Vernunft schlägt in Borniertheit um, wenn der hyperkritische Philosoph in seine eigene hermetische Schrift sich verliebt. Genau das unterstelle ich Parmenides nicht, hingegen sehr wohl Nöte und Rücksichtnahmen, welche die hermetische Verrätselung erzwangen, und ein präzises Bewusstsein darüber, was es mit der Hermetik seines Gedichts auf sich habe. (Welcher Idealisierung[?] nicht die umso tiefere Enttäuschung folgen kann, da die empirische Person seit 24 Jahrhunderten tot ist. Läppisch also, laut gedacht festzustellen, dass der „Eleatismus kosmischen Ausmaßes“ abgelebt sei. Für wie blöd hielte man denn so seine Leser?)

Im reflexiven Sinn besagt der Vers 8.53, dass kein Traum als erinnertes sein kann, ohne dass eine doppelte/gespaltene Selbstdeutung bereits vor jeder bewussten, nacharbeitenden Traumdeutung, in der äußerlichen Beendigung der Genesis, dem zweiten Erwachen, stattgefunden habe. Die eine Traumdeutung wäre demnach die, Traum und Wachen zu differenzieren

(„ach, das war nur geträumt“), die andere aber die, Wachen und Träumen für dasselbe zu halten. (Also nicht ganz zu erwachen.) Das Erwachen wäre demnach leibhaftige Einsicht, ein sicheres Gefühl an Wirklichkeit, dass von der Differenz dieser beiden Selbstdeutungen (oder Wirklichkeits- versus Unwirklichkeits-Stimmungen) gespeist wird. Trügerisch kann es selbst das im Traum geben, als das Gefühl, nicht mehr erwachen zu können, weil man bereits wach sei. Im Wachen weiß man aber auch dann um die Differenz (außer im extremen Pathologiefall).

So kann auch in 8.54 der durch das *en hōi* eingeleitete Relativsatz, nun aber vorläufig und unter gewissem Vorbehalt, reflexiv verstanden werden: als Selbsteinbeziehung der ganzen Rede in das Gesagte. Zwar ist das *en hōi* auf das unmittelbar Vorhergehende bezogen: „In diesem Punkt, nämlich zwei Verständnisse zu benennen und aufzubewahren, sind sie in die Irre gegangen.“ Darum geht es ja, um das rechte Verständnis von Traum. Allerdings zöge man so dem Denken, das sich – da capo: unbeweisbar – angedeutet hat, ein wenig doch die Zähne (freilich nur dem eigenen Denken). Will man das nicht, so muss man die Selbstreferenzierung mit hinzudenken, immer in der Gefahr, dabei die falschen Momente (Erwachen₁ statt Erwachen₂, Traum statt Erwachen₂ oder statt Tiefschlaf usw.) auszuwählen. In diesem unsicheren Sinn scheint mir *en hōi* auch das zweite, wirkliche Erwachen als Ort der Entstehung dieser Irre zu betreffen. Pape notiert zu *en*: „5) Von jedem Zustande, in dem man sich befindet, sowohl äußerlich als innerlich ...“¹ Und in diesem Zustand des Übergangs geschieht nun notwendig die Irre, selbstreflexiv gewendet: „In diesem Punkt sind ‚sie‘, die Meinungen, die ich jetzt kundgeben werde, aber auch alles, was ich bisher erzählt habe und was ‚inmitten diesem‘ sicher war, jetzt aber (im Ende des Aufenthalts im ‚Inmitten‘ des sicheren, weil geträumten Teils meiner Rede) nachträglich (weil fingiert geträumt) unsicher zu werden droht, in die Irre getrieben worden.“

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 1, 823.

55 antia d' ekrinanto demas kai sēmat' ethento
Entgegengesetzte aber sonderten sie, errichteten den Körper und die
Zeichen für sich,

56 chōris ap' allēlōn
getrennt voneinander:

Wirft das nicht ein nachträgliches abschließendes Licht auf die Rätselverse von Fragment 2? *Wie* etwas ist und *wie* es nicht ist, *wie* es nicht ist, aber eine *Notwendigkeit* ist, „es“, das *mē einai*, das Un-Sein, das Sein, das besser nicht wäre, aber nun einmal „ist“ gewesen sein musste und immer wieder – womöglich (aber kein letztes Wort in dieser Sache) einmal auch endgültig – sein wird: arepräsentativ, ohne Gedächtnis, entzogen? Das „Wie“ dieses Un-Seins bestimmte die beiden Wegsätze von *Keleuthos* hinauf und *Atarpos* in das Notwendigkeit seiende Un-Sein des Schlafs hinab. Es war – nicht in Bezug auf die zyklische Wiederholung, sondern in Bezug auf den Zustand als solchen – EIN Un-Sein: Tiefschlaf, aber VIER (oder drei?) Positionen des *hōs* ...: *hopōs estin* und *hōs ouk esti*, wie der Tiefschlaf im Wachen, also auf der Ebene der Zeichen, ist: so, dass er selbst nicht ist, repräsentierte Arepräsentativität, sowie *hōs ouk estin* und *hōs chreōn esti*: wie der Tiefschlaf auf der Ebene des Körpers ist, der Arepräsentativität, die als Selbstentzug partiell auch im Wachen ist: insofern ich nicht mein Körper bin, nicht das, was ich an mir selbst gar nicht empfinden kann: eben so, dass er irgendwie nicht ist, aber eine Not aufkommt, Sinne und Denken, das Repräsentationsvermögen, auf einen minimalen Restbetrieb herunterzufahren: der EINE Körper, stets entzogen, bezüglich der VIELEN Zeichen seines entzogenen Bezugs zu den Zeichen. Und nun: „Entgegengesetzte aber sonderten sie, errichteten den Körper und die Zeichen für sich...“, auch die Göttin in Fragment 2, dort aber nicht getrennt voneinander, sondern als diese Körper-Zeichen-Analyse der Schlafens-Wachens-Wege aufeinander bezogen. *Wie* aufeinander bezogen, das wird noch zu fragen sein. Zur Vorbereitung dessen wäre es aber gut, schon jetzt vor der nächsten Irre zu warnen: dass die Plural-Verben dieser

letzten Verse von Fragment 8 fehlerhaft „getrennt voneinander“ auf die Menschen bezogen werden. Die angebotenen Plurale sind nunmehr entweder gemäß der Verse 8.51 und 8.52 die *Erzählungen* der Göttin von den *Meinungen*, oder, selbstreferenziell gemäß Vers 8.55, die Zeichen selbst, welche die Körper und sodann *sich* errichteten. Denn um überhaupt Zeichen zu haben oder etwas zeigen zu können, muss besagte Trennung bereits geschehen sein. Im Traum ist der Körper abwesend, eben: ein Un-Sein, ein Un-Ding, als dieses allerdings draußen, in der wirklichen Welt der Schlafstätte, der Höhle oder der Wohnung, selbstsensuell-abgedeckt vorhanden, aber eben nicht unmittelbar als Zeichen, sondern durch Zeichen abgedeckt. Geträumt werden allerdings stets irgendwelche Körper; nur sind das nicht Körper an sich, sondern Zeichen, *Seiendes* (8.47), *das nicht ist, wie Seiendes sonst ist*: fest, wirklich, schmerzhaft, wenn man falschen Gebrauch davon macht. Traum ist nun sicher nicht die reine Zeichenhaftigkeit, der Körper ist ja als Schlafkörper nicht perdu, sondern nur nicht zeichenhaft-unmittelbar = sensuell vermittelt. Deshalb auch ist Traum wider seine Reinheit sehr schnell zu Ende. Das alles kann aber erst im Wachen, nicht im Traum selbst, geltend gemacht werden, indem die Unfalsifizierbarkeit der Diagnose, „die geträumten Dinge waren nicht wirkliche“, aus der Differenz, dass, erwacht, der Traum ja vorbei ist, resultiert. In diesem Sinn ist die Interpretation des Traums als allererste Einsicht, dass es sich um Traum gehandelt habe, bereits die einzige Existenzform von Traum als seine apodiktisch behauptete Modalität, sei diese als Wirklichkeit, sei sie als Unwirklichkeit erinnert. Im Traum ist die faktische Abwesenheit des Körpers – unabhängig vom Bewusstsein des Träumers – nicht feststellbar, ohne an Stelle der Veri- oder Falsifikation *leibhaftig* (sensuell-repräsentativ vermittelt) erwacht zu sein. Im Tiefschlaf hingegen sind gar keine Zeichen: „... weder nämlich hättest du kennenlernen können gerade jenes Unseiende ... noch konntest du zeigen ...“ (2.7 f.). Kein Zeigenkönnen – keine Zeichen. Aber auch das gilt nicht an sich, sondern ist eine unfalsifizierbare Interpretation im und als Wachen. (Den Selbstentzug falsifizieren zu

können, hieße, ihn, das Schlafen selbst, zu nichten. Die Erschleichung einer Falsifizierung durch Weckung aus der Tiefschlafphase hingegen wirft bloß die Frage der Generierung autosymbolischer Phänomene der Weckung als die Frage der Kriterien einer angemessenen Deutung auf. Es bleibt aber die Differenz, dass die Deutung niemals das Gedeutete selbst ist, aber gerade diese Trennung ist das Problem der Unaufhaltbarkeit der Wiederherstellung der Einheit als der *emmen Atarpos*.) Keine Zeichen im Tiefschlaf, kein Körper im Traum,¹ beides im Wachen – dort aber getrennt. Und nun rückprojiziert auf Schlafen und Träumen als unterstellte Abwesenheit je des einen oder anderen in den beiden differenten Schlafzuständen. Besagte Abwesenheiten sind wie gesagt nachträgliche Bestimmungen. Die Reflexivität aber, dass die Irre doch die objektive, konstitutive des Erwachens selbst sei, sie muss abgegolten sein, wenn die Rede der Göttin im paradoxen Sinn (vgl. 2.1: „... Ich untersuche, aufgenommen habe du hingegen den Mythos, den du hörtest...“) wahr sein will. Was hieße das denn, wenn Körper und Zeichen ungetrennt errichtet wären? Wenn ich sage: „Es werde Licht!“ und es wird Licht? Wenn ich sage: „Tischlein deck dich!“ und gedeckt steht das Tischlein vor mir? Was sagt mir dann die Wurststulle in meiner Hand?: „Ich bin eine Wurststulle – guten Appetit“? Oder umgekehrt?: „Ich bin keine Wurststulle und jetzt fresse ich dich!“ (Technologisch-medial ist das freilich die Richtung der Entwicklung der Dinge.) Entscheidend ist, dass die also wachenskriteriale und rationalitätswichtige Trennung der Zeichen vom Körper, das Differenzkriterium von Traum und Psychose: dass in schwerer psychotischer Passage der/die Körper nicht durch Zeichen abgedeckt ist/sind, gleichwohl die unbeweisbare Axioma-

¹ Ein begriffliches Missverständnis der Theorie des luziden Träumens ist die „außerkörperliche Erfahrung“, missverständlich, weil der Status des Träumers in seinem Traum gewöhnlich mit der Abwesenheit seiner (nämlich weckenden) Leiblichkeit einhergeht. Diese begegnet demgemäß in der Form somatischer Phänomene: als Abwehr qua Integration wirklicher Weckreize. Die außerkörperliche Erfahrung wäre demnach schier nichts anderes, als das paradox eigens noch geträumte Bewusstwerden der Abwesenheit des Leibes als außerkörperliche Existenz des träumenden Klarträumers, in diesem Sinn nur das als eigens geträumte Unkörperlichkeit integrierte Extrem der Klarheit des Traums über sich, Hyperluzidität.

tik des Wachens, des Begriffs der Wirklichkeit, auch von unaushaltbarem Schmerz – Extrem bloß der Zeichenhaftigkeit als Beleg der Unwillkürlichkeit der Trennung von Zeichen und Körper – darstellt.

Die beiden Einsichten sind nun also genannt. Welche ist *chreōn*? Welche nicht? Gerade der Tiefschlaf, den es ja sehr wohl gibt, da er nach dem zweiten Wegsatz (2.5) auf dem Steig *chreōn* ist, beweist, dass die Zeichen eigentlich zum Sein nicht nötig, schuldig, sind, auch wenn dieses Sein dann ein Un-Sein ist. Die Zeichen sind keine Notwendigkeit, keine Schuld. Beweist ebenso der Traumschlaf, dass der Körper gar nicht nötig, schuldig, ist, um Zeichen zu haben? Der erste Wegsatz aus Fragment 2, und das war der Wegsatz des Traums, sprach tatsächlich nicht von Schuld. Aber dennoch kann Parmenides weder radikaler Idealist noch radikaler Spiritualist gewesen sein. Die zweite Wendung des zweiten Wegsatzes ist entscheidend: Schuld ist Un-Sein, Notwendigkeit, Schicksal. Es ist nötig, zu schlafen. Diese Schuld repräsentiert sich auf der Ebene und in der Zeit des Wachens, währt aber – die Dauer festlegend – im Schlaf. Die Not, die als Selbsterschöpfung des Schlafens im Tiefschlaf aufkommen mag, zeigt sich in diesem aber nicht. Sie „ist“ im strengen Sinn der Forderung ihrer Zeichenhaftigkeit erst in der Zeit des Erwachtseins, als Genesis – dieses ja der langen Alētheia-Rede hauptsächlich Sinn – *stets entzogen*. Und in Betreff der Notwendigkeit besteht ja immer die Möglichkeit, einmal doch nicht dieser entzogenen Genesis, sondern einer bösen Moira in die linke Hand zu fallen ...

Noch einmal zur Irre: Diese war, zwei Einsichten zu bewahren und zu übersehen, dass nur eine die Notwendigkeit ist (dass nach Fragment 2 geschlafen werden muss, so die Mutmaßung). Aber nun ist ja die Trennung von Körper und Zeichen konstitutiv. Ist das also die Irre und diese also konstitutiv? Die Formulierung sagt anderes: „Denn der Gestalt bewahrten sie sich zwei Einsichten auf, zu benennen, deren eine nicht die Notwendigkeit ist. In diesem sind sie in die Irre getrieben worden.“ Nicht die Trennung von Körper und Zeichen ist die Irre. Die Aufbewahrung zweier Einsichten, diese zu be-

nennen, das wäre schon eher die Irre. Aber die Göttin hat doch selber so getrennt: die Bahn und den Steig!? So scheint es, dass die Irre die Verken-
nung der Notwendigkeit betrifft. Sagt die Göttin womöglich Folgendes?: Es
ist keine Notwendigkeit, keine Schuld, dass es dich gibt, es gibt keinen
Grund, warum ausgerechnet du sein solltest. Aber da es dich nun einmal
gibt, gibt es auch eine Notwendigkeit, dass du der Moira, und zwar nicht der,
die es gut mit dir meint, geweiht bist. Übertragen: Es gibt keine Notwendig-
keit, keine Schuld, keinen Grund, dass Traum ist. Ist aber erst einmal Traum
(Zeichen), dann gibt es eine Notwendigkeit, eine Schuld: wieder wegzuschla-
fen, nicht zu sein (Körper). Gegen diese gibt es dann sie, die Notwendigkeit,
selbst als – das Erwachen. Und wenn Traum dieses vermittelt bekommt als
Herstellung der Einheit, kommt es zur neuerlichen Spaltung als Phantasma
(*doxas*) der Einheit als Mischung von Körper und Zeichen als (wirkliches) Er-
wachen. Bevor nun aber alles viel zu kompliziert wird (für den Interpreten) –
da capo und weiter:

- 53 morphas gar katethento dyo gnōmas onomazein
Denn der Gestalt bewahrten sie sich zwei Einsichten auf, zu benennen,
- 54 tōn mian ou chreōn estin en hōi peplanēmenoi eisin
deren eine nicht die Notwendigkeit ist. In diesem sind sie in die Irre
getrieben worden.
- 55 antia d' ekrinanto demas kai sēmat' ethento
Entgegengesetzte aber sonderten sie, errichteten den Körper und die
Zeichen für sich,
- 56 chōris ap' allēlōn tēi men phlogos aitherion pyr
getrennt voneinander: hier zwar der Flamme ätherisches Feuer,
- 57 ēpion on meg' elaphron heōytōi pantose tōyton
das mild seiende, sehr flüchtig, sich selbst überallhin das Selbe,
- 58 tōi d' heterōi mē tōyton atar kakeino kat' auto
der anderen der beiden aber angeblich das Unselbe, aber jener selben
nach

59 *tantia nykt' adaē pykinon demas embrithes te*
die Entgegengesetzten: die kundelose Nacht, den dichten und schweren
Körper.

Es ist vorläufig nur dazu zu sagen, dass die Zusammenstellung des *phlogos aitherion pyr* in Kombination mit dem merkwürdigen Prädikat *ēpion* deutlich macht, dass es sich bei diesem verbrennenden (*aithō* ‚brennen‘) Feuer nicht um ein wirkliches, sei es nun himmlisch, sei es irdisch, handelt. Zumal das himmlische Feuer wäre ein Symbol der Entzogenheit, das als die Unantastbarkeit des ätherischen Feuers (Symbol des Traumschwunds) dem traumphilosophisch dann angemessenen *ēpion*, wenn dieses nur als Differenz des geträumten vom wirklichen Licht gelesen würde, die Waage hält. Jedenfalls kann *ēpion* hier gelesen werden als das lichtdifferente Licht des Träumens selbst, das halluziniert ist und an dessen Produktion weder eine wirkliche Lichtquelle, noch die wirklichen Augen beteiligt sind respektive sein müssen. Ebenso ist für die bisherigen und die folgenden Gedankengänge das Gewahren der weiteren Differenz wichtig: dass in Bezug zu *diesem* Licht zwei Begriffe entgegengesetzt sind: 1. die Nacht, 2. der Körper. Dieser ist dicht und schwer gleich wirklich. Nichts spricht dagegen, ihn als den Schlafkörper zu identifizieren. Die Nacht ist die kundelose. Nichts spricht dagegen, mit ihr den Tiefschlaf zu identifizieren. Und damit wird dann ganz klar, was Parmenides hier zum Ausdruck bringt.

60 *ton soi egō diakosmon eoikota panta phatizō*
Diese sage ich dir, die Anordnung, die korrespondierte ganze, auf,

61 *hōs ou mē pote tis se brotōn gnōmē parelassēi*
dass doch nicht zu befürchten stehe, einmal habe irgendeine Einsicht
der Todgeweihten dich ereilt.

Zum Finale des achten Fragments sei noch einmal die reflexive Lesart betont: Nicht ginge es um das, was scheinbar im Wortlaut gesagt wird, sondern darum, was durch dieses Sagen zu geschehen droht. Das Bild wäre das, dass

eine Einsicht (*gnōmē*, nicht *doxa*) den *kouros* ereilt, einholt, überholt. Wie im Mythos die Sphinx versinkt, als Ödipus ihr Rätsel löst, so wäre eine solche Einholung der Untergang des Eingeholten: das Ende des Traums. Und das ist schließlich – mindestens anscheinend – der Sinn von Fragment 3, dessen übliche Einordnung im Alētheia-Teil verführt, die Nebenwirkungen, die sich einstellen, wenn man den Satz ernst nimmt, zu ignorieren.

Das Selbe I (Fragment 3)

to gar auto noein estin te kai einai

Das nämlich ist dasselbe(:) Gewahren und auch Sein.

Wo im Lehrgedicht das Fragment Platz genommen hatte, lässt sich aus den beiden Quellen (Plotins *Enneaden* und Clemens von Alexandriens *Strōmateis*) nicht erschließen. Fehlt jedoch diese Einbindung, so wird unklar, was genau denn der Satz begründen wollte. Hier, im Anschluss an 8.61, an das Ereiltwerden von den *brotōn gnōmē*, macht er den Sinn, zu sagen, warum denn das ein Übel wäre, davon eingeholt zu werden: Weil das Gewahren (*noein*) der Einblick (*gnōmē*) nehmenden Todesweihung das Sein der Todesweihung wäre, das Träumen des Endes, *noein*, das Ende des Traums, *einai*. So verstanden konveniert der Spruch mit dem autosymbolischen Traumverständnis, wie es in der Nachfolge Silberers etwa von der Pathognostik aufgegriffen wurde:

„Der Sinn des Traums liegt in ihm selbst; der Sinn des Traums *ist* er selbst. Wenn man diese Antwort ernst nimmt, dann erkennt man den Traum als dasjenige, in das hinein die Vielfältigkeit der Antworten auf der Ebene der außer ihm liegenden Bedeutungen schwindet: Man kann ihn erkennen als das *Begehren zu sich selbst*. Der endgültig verwirklichte Selbstbezug, die Identität von Arbeit und Produkt, von Signifikat und

Signifikant, von Körper und Ding ist aber in letzter Konsequenz der Tod. Das heißt: Der Traum ist das gewissermaßen naturwüchsige Unternehmen des Todeszugangs, und in diesen Todeszugang übt der Traum allnächtlich den Menschen ein: Dementsprechend können sowohl das Erwachen als auch das Wachbewusstsein als *Todeswiderstand* entschlüsselt werden.“¹

Heißt parmenideisch konnotiert:

Der Traum: *noein* (Wachsein) und *einai* (Schlafen), gleichzeitig, aber durch die *noein*-Funktion der Überdeckung der Trennung beider (Autosymbolismus) allererst von einander getrennt.

Der Sinn des Traums *ist* er selbst: *noein* und *einai*, „zusammen“: als *einai*.

Dieses als das Begehren zu sich selbst...“: *to ... auto*.

Und im Rückgriff auf das Ende von Fragment 8:

Traum als „dasjenige, in das hinein die Vielfältigkeit der Antworten auf der Ebene der außer ihm liegenden Bedeutungen schwindet“: Vers 8.60 „... *die Anordnung, die korrespondierte ganze ...*“

„Der endgültig verwirklichte Selbstbezug ... ist aber in letzter Konsequenz der Tod...“: So womöglich der spekulative Doppelsinn in Vers 8.51: „*Die Meinungen ... die todgeweihten*“ versus „*auf beiden Seiten der Unentzogenheit, der todgeweihten*“.

Traum als „Unternehmen des Todeszugangs“, Erwachen und Wachbewusstsein als „*Todeswiderstand*“: So auch der Übergang von Vers 8.61, der Zweck der Rede über alles, was als Selbstdeutung des Übergangs selbst (Göttin, die sich als in der Mitte des Ganzen situiert darstellen wird) nicht sicher ist: „*dass doch nicht zu befürchten stehe, einmal habe irgendeine Einsicht der Todgeweihten dich ereilt*“: gleich dich getötet. Was den Todeszugang wie auch den Todeswiderstand als ein Identisches denkt.

¹ Christoph Weismüller, Vom Sinn und Sein des Traums, in: Psychoanalyse und Philosophie 5, Jahrbuch 2005, Düsseldorf: Peras 2005, 78.

Das Erwachen bleibt demgemäß zu verstehen als Teil der also auch ebenso todeswiderständigen Traum- gleich Todeszugangs- als -fluchtarbeit selbst (und nicht als etwas, das „bloß außerhalb“ des Traumes, als das Wachbewusstsein, wäre). Der Traum selbst flieht bereits den Tod, mindest ja den Tiefschlaf, und eröffnet den Todeszugang als die Flucht, als Todeswiderstand selbst, so dass das Erwachen und das Wachbewusstsein die Möglichkeit dieser – selbst wieder zugänglich flüchtenden – Diagnose überhaupt erhalten. Anders gesagt ist der Doppelsinn des Parmenidesspruches traumreferent der, dass Traum Schlafen und Wachen wachenskonstitutiv trennt, indem er beides, Schlafen und Wachen, die Entzugswahrheit des Seins und das Unentzogenheits-Begehren des Denkens, anteilig ist: *noein* und *einai* sind dasselbe, aber das Selbe ist: das eine, das, was es ist, und das andere, dass dieses erkannt, gewahrt, repräsentiert sein muss, womit das, was ist, Schlafen und Wachen gleich Träumen, auch das ist, was es nicht ist: weder Schlafen noch Wachen.

Die abstraktionsgesicherte Offenheit des Spruchs ermöglicht freilich jedem System, nicht bloß dieser traumreferenten Lesart, Parmenides nach Belieben spekulativ einzukassieren oder abzutun. Die klassischen Lesarten des *unbezogenen* Spruchs geben beides her. Heidegger zählt sie in seinem Moira-Aufsatz auf:

„Die erste der drei Hinsichten, die alle Auslegungen des Parmenidesspruches bestimmen, stellt das Denken als etwas Vorhandenes vor und reiht es in das übrige Seiende ein.

Die zweite Hinsicht begreift neuzeitlich das Sein im Sinne der Vorgestelltheit von Gegenständen als Gegenständigkeit für das Ich der Subjektivität.

Die dritte Hinsicht folgt einem Grundzug der durch Platon bestimmten antiken Philosophie. Nach der sokratisch-platonischen Lehre machen die Ideen an jedem Seienden das ‚seiend‘ aus. ... Plotin deutet den Spruch des Parmenides im platonischen Sinne. Demnach will Parmenides sagen: Sein ist etwas Nichtsinnliches. Das Gewicht des Spruches fällt, nur in

einem anderem Sinne als für die neuzeitliche Philosophie, auf das Denken.“¹

Heidegger macht keine Angabe, wie genau seine eigene, differente, Auslegung des Parmenidesspruches hinsichtlich der drei Hinsichten *gemischt* ist. Denn die drei Hinsichten erwiesen sich als unquittierbar, wenn immer die *praktische* konkrete Umsetzung dessen überlegt würde (als die Fragen, wie man alles Vorhandene, alle Vorgestelltheit, jede Idee, auslöschen könne: zum experimentellen Zweck des Schauens, ob und was dann übrig bleibt; die – gültige – parmenideische Antwort von Fragment 2: Übrigbleiben selbst kann nicht übrig bleiben, ergo ist jedes Experiment dieser Art zum genichteten Scheitern verurteilt, es resultiert nicht nur nichts, sondern nicht einmal das). Auch greifen die besagten Lesarten selbst schon aufeinander über, lösen das zwischen ihnen Differente einerseits auf, verschlingen es vollständig, und müssen dann die Ausscheidungsvorgänge des eigenen Stoffwechsels, die Disjunktion von Tautologie und Widerspruch, tabuieren. Pars pro toto reiht etwa die erste Hinsicht die Ideen der dritten kurzerhand in das Seiende ein. Und zwar im Bewusstsein, dass dieses sogar gemäß der dritten Hinsicht so sein muss. Die naive Einreihung des Unsinnlichen in das Seiende nähme die Ideenlehre nämlich bloß beim Wort und fragte nach der Idee der Idee.

Philosophisch ist an den Hinsichten von Interesse, was von ihnen als das fetischisierte Heilige unter Tabu gestellt wird als das, was hinsichtlich seiner Genesis nicht befragt werden darf:

So nimmt die erste Hinsicht das Seiende naiv aus der Frage seiner Herkunft oder Bedingtheit aus. Warum überhaupt etwas ist, das gilt diesem Denken nicht als sinnvolle Frage. Weil jede Antwort nur wieder auf Seiendes zurückgreifen kann, ist die Frage nach der Herkunft des Seienden stets nur tautologisch zu beantworten. (Verleugnung der Generationsdifferenz durch

¹ Martin Heidegger, Moira. In: Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze. Pfullingen: Neske 1954 (⁵1985), 225 f.

Totalisierung der – zudem geschlechtsindifferenzierten – Filialität als solcher.) Und da diese Hinsicht die der Tautologie selber ist, tabuisiert sie die analytische Befragung von Tautologien.

Die zweite Hinsicht stellt die Subjektivität, das Ich, den Geist, zentriert auf das (memoriale wie sensuelle = subjektive) Vorstellungsgeschehen, heraus als das wegen seiner Unhintergebarkeit hinsichtlich seiner Genesis schlechterdings Unbefragbare. (Dito: Verleugnung der Generationsdifferenz durch Repräsentation der – entweder geschlechtsindifferenzierten oder aber, homophob wie misogyn grundiert, -diskriminierenden – Filialität als solcher.) Auch wenn damit weder die Genesis des Körpers geleugnet wird (Funktion der Mutter), noch die Erforschung der Genesis von Bewusstsein (Funktion der Söhne), so muss allein schon repräsentationslogisch diese Hinsicht der Gesetztheit von Repräsentativität, selbst in den avancierteren Vermittlungsformen einer genealogischen Krisis von Genesis, als die unquittierbare eigentliche eleatische Philosophie gekennzeichnet werden. So wenig, wie das naive Bewusstsein der ersten Hinsicht sich als unquittierbar erweist, so wenig lässt sich diese Hinsicht aus dem Denken tilgen. Gerade dort, wo Philosophie diese Quittierung leisten wollte, statt an der Verwindung der Unquittierbarkeit sich zu verschwenden, kann ein korrumpierter Umgang mit Parmenides konstatiert werden. Das faktische Entzogensein der Genesis des Subjekts für es selbst, diese sich nachträglich selbstgarantierende wie selbstdementierende Selbst-Differenz, verführt den genealogischen Philosophen zum histrionischen Selbstbetrug, diese Ambivalenz in Bezug auf sich zu verleugnen oder als das Unvermeidliche konsequenzlos einzuräumen und in Bezug auf anderes als bloße Metaphysik abzutun. Und könnte man auch sagen, dass gerade das Gedicht des Parmenides mit seinen beiden Hauptteilen dieses doch zeige, so ist gleichwohl die Differenz die ums Ganze, dass Parmenides diese Spaltung auf eigenem Terrain zeigt, Binnenverstreungen einzieht, die deutlich machen, dass beide Reden über Unentzogenheit und Meinungen zunächst einmal aufeinander rückbezogen sind. Parmenides exponiert das Problem der

Genesis, auch die Abspaltung, aber er projiziert seine Kritik an den repräsentationslogischen, doch notwendigen Kurzschlüssen nicht auf eine Außenposition, sondern lässt sie zurückfallen auf das eigene Denken. (So jedenfalls die hier vertretene Auffassung.) Da diese Hinsicht die des permanenten Widerspruchs, die der Dialektik der Sache, ist, betreibt sie zu ihrem Selbstunterhalt die synthetische Produktion in sich widersprüchlicher Tautologien, kulminierend im Begriff des differenzsetzenden „Selben“.

Die dritte Hinsicht setzt schließlich das Gedächtnis-Apriori jenseits des Subjekts absolut. (Verleugnung der Generationsdifferenz durch Patriarchalisierung der geschlechtsdiskriminierenden Filialität: Gottesursprung der Ideen.) Deren Aufkommen harmoniert mit den ideologischen Bedürfnissen des aufbrechenden Zentrums der griechischen Welt. Offiziell gegen die sophistischen Anwälte des (jedoch gerade im Zentrum kumulierenden) Partialinteresses gerichtet, fokussiert sich die Philosophie mit Platon und auch mit Aristoteles auf den Körper der Polis. Ob in dieser Hinsicht der von Heidegger bezeichnete Gegensatz zur neuzeitlichen Philosophie mithin ein wesentlicher bleibt, das stehe dahin. Reizvoller allemal ist die Frage der technologisch-medialen Bedingtheiten der Differenzen.

Das Selbe *zu denken* oder als Sein selber „universalienrealistisch“ zu setzen, heißt, stets eine Differenz in einer bestimmten Hinsicht als Verleugnung wesentlicher Differenz subjektiv (*noein*) oder objektiv (*einai*) zu behaupten. Ohne den Universalienstreit bemühen zu wollen, der freilich einen Austrag dieser Frage darstellt, bricht im Spruch des Parmenides genau das Problem durch, dass das, was hier konkret das Selbe sein soll, nicht etwas entweder zutreffend oder fehlerhaft Identifiziertes, sondern der Vorgang des Identifizierens selber, dieses Vermögens in Bezug auf sich als auf seine Teilung in das Repräsentative (*noein*) und das Arepräsentative (*einai*), rückbezügliche Konsequenzen für den Spruch zeitigt. Wenn der Parmenidesspruch gilt, dann sind zunächst, dem Normalverständnis gemäß, *einai* und *noein* verschiedene Hinsichten eines Selben. Dies hieße in Bezug auf Traum beispielsweise: Das

Selbe ist Träumen (*noein*) und Schlafen (*einai*), insofern Träumen zum Schlafen dazugehört. Sozusagen die erste Hinsicht in konkreter Ausprägung. Aber ebenso könnte der Spruch so gelesen werden: Das Selbe ist Träumen (*noein*) und Wachen (*einai*), insofern beides repräsentativ ist, wenn überhaupt, dann allein unterschieden von der Annahme des Wachens, dass die Dinge des Traums nur *noein* waren (und sonst nichts), die Dinge des Wachens aber wirklich *eon* sind, und zwar für das Ich der Subjektivität, ausgedrückt als *einai*, die zweite Hinsicht, in der aber das (hier Parmenides unterstellte) Denken der Identität von *einai* (Körper) und *mē einai* (Tiefschlaf) ausgeschlossen ist. Warum sich hier keine traumphilosophische Lesart zur dritten Hinsicht so einfach einstellt (kann ja auch bloß Defizit des Interpretieren sein?), versteht sich dann, wenn der Tiefschlaf, das *mē einai*, als das transsubstantiierte Unsinnliche selbst erwogen würde. Dass solche Lesart dem Neuplatonismus nicht völlig genehm gewesen sein dürfte, liegt wohl auf der Hand, denn so erwiese sich die realisierte Idee, wenn der Denker das Eine, Gute, Wahre, Schöne wahrhaftig erkannt hat, als schiere Arepräsentativität, *mē einai*, indifferent mit *ouk einai*. Die EINE IDEE, die einzige, die Idee aller Ideen: das wäre dann ausschließlich die Idee des Todes, die keiner als realisierte hätte, weil sie in der Bewegung des Erlangens auf dem *Atarpos* die Bedingtheit ihrer Nichterreicherung einbüßen würde: als Ein- und Entschlafen. Die Wiederkehr dieses Ausdrucks in 16.3, „das nämlich Selbe“, wird diese Sicht bestätigen: in Bezug des Selben auf das Erwachen als der Tod des Traums. Das Erwachen aber ist der Gipfel des *Keleuthos*, nicht des *Atarpos*. Somit ergäbe sich jedoch das Erwachen als Wendepunkt, als der neuerliche Anfang des *Atarpos*, als schleichender Einsatzort der Ermüdung und des nachfolgenden Einschlafens. Es ist jegliche Differenz und jegliche Setzung von Indifferenz nur auf der Ebene der *noein*-Differenz, der Repräsentation, sagbar: im Wachen und übergänglich, also unter modifizierten Bedingungen, im Traum. Den Satz zu setzen, zu sagen, heißt: ihn zu denken. Damit ist vorab, vor jeglicher Deutung oder Analyse seines Inhalts, die inhaltlich ge-

leugnete Differenz von Denken und Sein längst vollzogen. Der Satz als Denken geht seinem Inhalt, der Identität mit seinem Sein, das seine Genesis – um die geht es ja im Gedicht – umfasst, voraus. Genesis ist entzogen, vertrieben. Wodurch? Durchs Denken. Nun aber: Denken und seine Genesis seien dasselbe. Wie passt beides zusammen? Logisch nicht, aber dialektisch. Denken ist immer Differenz produzierendes und verleugnendes Denken der Selbigkeit. Sein ist immer realisierte – und nicht denkende – Selbigkeit (dieses aber auch, während gedacht wird): als Selbstentzogenheit des Denkens. Die Vorausgesetztheit der Repräsentativität für den Parmenidesspruch gilt auch für das Sprechen, Denken und Gewahren der Göttin. Sie gilt aber nicht für das Walten der Moira, denn für die gilt die andere Seite des Spruchs.

Mit einer letzten Differenzierung, der der Perspektive, soll die mehrfach angedeutete Lesart des Parmenidesspruchs als der Behauptung der Zugehörigkeit des Träumens zum Schlafen als des selbstreferenziellen Sinns des Traums noch einmal wiederholt werden. Was heißt demnach, das Selbe sei *noein*, Gewahren, Denken, Repräsentation, und *einai*, Sein (inklusive des repräsentiert arepräsentativen *mē einai*, Un-Sein, aber exklusive des arepräsentativ arepräsentativen *ouk einai*, Nichtsein), Schlafen, das Arepräsentative? *Im Traum* heißt dieses: *noein*, das im Traum Gewahrte, wird wie ein wirklich Seiendes, das wäre im Wachen *eon*, gewahrt. Also different, *nicht* als „das Selbe“! Jedoch gibt es im Wachen als eine rückdatierte Binnenperspektive des Traums die Phantasmatik, dass das Geträumte *hinsichtlich dieser Differenz selbst* das Selbe sei, wie die Subjekt-Objekt-Differenz des Wachens. Und das wäre dann der Sinn des Parmenidesspruchs. Allerdings gibt es zwischen *eon* und *einai* einen Unterschied, den, dass die geträumten Dinge eben nicht Seiendes (*eon*) im Sinn ihrer materiell gesicherten Dauer sind. Das Bewusstsein aber vom permanenten Verschwinden des Geträumten ist – insbesondere dann, wenn vergeblich nach etwas im Traum gesucht wird – im normalen Traum nicht vorhanden. (Aber um einen solchen handelt es sich hier ja nicht, nur dass das mit der Fingierung zu tun hat.) Wo sind etwa wä-

rend der Rede der Göttin die *kourai* abgeblieben? Wo das Pferdegespann? Ist noch das Tor zu sehen? Kann der *kouros* nach der Belehrung wieder auf den *selben* Wagen steigen und seine Fahrt fortsetzen, wie er erwacht sich im *selben* Bett wiederfindet, in welchem er einschlief? Wohl nicht. (Gerade aber die schleichende Liquidierung des autonomen Seienden-Charakters der Dinge, autonom trotz der Phantasmenvermittlung der materiellen Beharrung, mittels der modernen Medien(r)evolution und ihres pathogenen oder wenigstens zwischen Gewöhnung und Verstörung therapeutisch oszillierenden Effekts der anwachsenden Indifferenzierung von Traum und Wirklichkeit bestätigt die hohe Nötigkeit dieser Differenz.) Träumt im Traumzustand der noch nicht zu sich, in die Identität mit sich als Selbstdifferenz, erwachten Person Traum scheinbar sich als Wirklichkeit, so wären *noein* und *einai* als das Selbe vom Wachen her zu verstehen als die Selbigkeit von *noein* der Differenz von *noein* und *einai* im Traum und *einai* der Differenz von *noein* und *eon* im Wachen. Jedoch die autosymbolisch genuine Perspektive des Wachens auf den Traum betont die Selbigkeit des Geträumten und des Traumzustands. „Das Selbe ist Denken und Sein“ heißt dann einfach: das Selbe ist das Träumen und der Traum. Wird diese scheinbare Tautologie im Traum selbst realisiert, erkennt Traum diese seine tautologische Natur, ist allerdings Traum beendet. Das heißt in Bezug zur besagten Bestimmung des Todeszugangs des Traums und des Todeswiderstands des Erwachens (vgl. Zitat Seite 215 f.), dass ein jeder Traum das dialektische Spiel einer tautologisierenden Ent-Tautologisierung betreibt. Was nun keine besonders aufregende Erkenntnis sein soll, vielmehr nur eine magere Formulierungsvariante des immer selben Grundgedankens darstellt, deren einziger Vorzug sein mag, vorschnellen Attacken auf die Tautologisierung des Parmenides bedeuten zu können, dass das, was eine Tautologie dem Wesen nach sei, keineswegs eine Selbstverständlichkeit sei, die des Bedenkens unbedürftig wäre, sondern die gerade in Bezug auf solche genealogischen Spuren hin aufzuschließen bleibt.

To eon tou eontos (Fragment 4)

- 1 leusse d' homōs apeonta noō pareonta bebaiōs
Schaue aber zugleich die Entferntseienden des Gewahrens als fest
Dabeiseiende;
- 2 ou gar apotmēxei to eon tou eontos echesthai
denn nicht wird abschneiden das Seiende des Seienden, sich zu halten,
- 3 oute skidnamenon pantēi pantōs kata kosmon
weder sich verstreugend überallhin, gänzlich gegen die Ordnung,
- 4 oute synistamenon
noch sich vereinigend.

Das Fragment 4 als Scharnier zu lesen, trägt dem doppeldeutigen Hinweis der memorialen Anwesenheit dessen, was abwesend sein muss, damit Memoria sein kann, Rechnung: Denn sowohl die kosmischen und embryonalen Geschehnisse sind ja ebenso wenig anwesend (doch wohl auch in den nicht-traumreferenten Lesarten) wie der Schlafkörper (respektive das Seiende). Interessant ist hier der Genitiv *noō*, der eine *Aktivität* der Wegschaffung der Entferntseienden (Plural!) indiziert. So entwirft die Göttin noch einmal ein Bild des Schlafvorhangs in Bezug zum anstehenden Erwachen. Weder einschläfernd, noch weckend, sei das Schauen der Entferntseienden, im Denken gleich im Traum. Gesagt wird: Du kannst (du sollst sogar) das Wachen, die Welt, den Kosmos, und das Schlafen, den Schlafkörper, die Genesis, träumen, ohne erwachen zu müssen. Begründung: „denn nicht wird abschneiden das Seiende des Seienden, sich zu halten“. Das ist allerdings ein Rätselvers, insofern dunkel bleibt, wie genau *to eon tou eontos* zu verstehen ist. Exegetische Vorsicht ist geboten, wenn man einmal erkannt hat, dass Parmenides bei solchen Wendungen immer die Vieldeutigkeit bewusst als die der Sache gedacht haben wird und zugleich der eigene Unwille, noch ein Rätsel und noch eines und noch eines lösen zu sollen, obschon doch alles Wesentliche

bereits gesagt ist, den Exegeten (und wahrscheinlich auch seine geduldigen Leser?) befällt. – Wie löst die exegetische Konkurrenz das Rätsel, wenn sie hier überhaupt eines sieht? Die Standard-Lesart, exemplarisch etwa Bormann, bezieht den Genitiv *tou eontos* auf das *echesthai* und überträgt sinn- gemäß: „denn nicht wird es das Seiende von seinem Zusammenhang mit dem Seienden abtrennen“¹. Heidegger kommentiert in diesem Sinn:

„Gesetzt, es gäbe Abwesendes, und es gibt solches beziehungsweise, dann kann auch dieses Abwesende *nur abwesend sein in einem Umkreis von Anwesenheit*. Es ist *nur abwesend im Umkreis von Anwesenheit*, so- fern es ‚ist‘, ‚ist‘ es nur qua anwesend – es braucht aber nicht wahrge- nommen zu sein.

Und das ist es, was Parmenides sagen will! Er will nicht zwischen be- stimmten Anwesenden und Abwesenden eine vorhandene Grenze finden, sondern er will *etwas über Abwesenheit und Anwesenheit* sagen. Daß je- ne in diese immer einbezogen ist ... *Wir entnehmen daraus, daß Anwesen- heit und Gegenwart in der größtmöglichen Weite gefaßt werden müssen.*“²

Vieles wäre hier zu Heideggers Lösung des repräsentationslogischen Wider- spruchs der repräsentierten Arepräsentativität (versus und gerade nicht ver- sus der arepräsentativen Arepräsentativität) durch Abstraktion, durch Be- griffswertung, zu sagen, vornehmlich, dass seine Lösung bloß die eines von ihm selbst exegetisch und ohne Not geschaffenen Darstellungsproblems, Ab- wesenheit bei Parmenides temporal verstanden wissen zu wollen, ist.³ Hier, wie so oft, lässt Heidegger sich – ein kleines Stück philosophischer Redlich- keit (aber anderes wäre wichtiger gewesen) – in die Karten schauen, doch enttäuscht sieht man den bloß anspruchsvoll formulierten Bluff. Die Relevanz Heideggers besteht aber darin, die philosophische Begriffswertung, mit der er den Widersinn verharmlost *und* allererst erfasst, als ontische Identität von

¹ Bormann, Parmenides, 35.

² Heidegger, Der Anfang, 176 f.

³ Ebenda, 175.

objektiver Bedingtheit der subjektiven Repräsentation mit eben dieser Repräsentationsinstanz zu denken. Höchst problematisch daran ist ausschließlich die Unbedachtheit der inhärenten Verharmlosung und ihrer politisch fatalen Konsequenzen, der entleerenden Nebenwirkungen des Denkers Trostes, dass alles Seiende doch beziehungsweise auf das Sein sei.¹

Traumreferent stellt sich die Lektüre des Fragments 4 mit ganz anderem Zungenschlag dar: Zwischen Traum als Schlafvorhang vor den Sinnen und dem vollen Weltverhältnis des Erwachten ist genau die Grenze zwischen bestimmten gegeneinander Anwesenden und Abwesenden festgesetzt, ihr Durchstoßen ist aufzuschieben, aber schließlich wird sie doch durchstoßen. Geträumtes ist nicht Nicht-Geträumtes und wegen dieser ontogenetisch eingeübten Differenz stellt sich die Wirklichkeit als das stabile Wirkliche unter das Tabu, ja nicht mit den Zeichen des Weges aus 8.3 ff. psychotisch verwechselt zu werden. Abwesendes braucht nicht nur nicht wahrgenommen zu sein, es darf gar nicht, nicht unverändert, wahr- gleich wirklichgenommen sein. Zugleich bleibt modifiziert bestehen, was Heidegger dazu sagt. Das Fragment 4 besagt dann in etwa: „Schau aber ...“ = träume und, vor allem: alsdann erwacht, blicke zurück auf die Differenz von Traum und Wachen, „... zugleich die Entferntseienden ...“ = das, was nicht im Traum direkt dabei war: der Schlafkörper, die wirkliche Welt (im Sinn von 1.27), „... im Gewahren ...“ = im Träumen und vor allem (im Vorgriff: *pleon* ‚mehr‘) im Erwachen, „... als fest Dabeiseiende“: einerseits als „materiale Phänomene“ (Silberer) oder „Tagesreste“ (Freud), andererseits als „somatische Phänomene“. So die Grenze zwischen Anwesenden und Abwesenden, gesichert durch ihre memoriale Überschreitung, dass das Geträumte Elemente aus der Wirklichkeit versammelt, „Materialien“ als Inhalt anbietet, das trotz oder gerade wegen ihrer irrealen, „nicht-festen“ Metamorphosen im nicht-luziden Traum ja hingenommen wird, als wäre es dennoch Festes, Seiendes, das

¹ Vgl. a.a.O., 177.

zudem noch objektiv draußen fest dabei ist, bei voller Abwesenheit als Überdecktheit, nämlich überdeckt durch die traummetamorphotische unentdeckte Symbolisierung: insofern ja während des Traums der festgesetzte, bewegungslose Schlafkörper in der opportunerweise ebenfalls fest gemachten Schlafstätte bis zur Ausdehnung auf die gesamte Welt hin situiert bleibt. Nun der Rätselvers: „... denn nicht wird abschneiden das Seiende des Seienden, sich zu halten ...“ Spekulative Auflösung, wie alles in dieser Deutung: undogmatisch, aber dennoch ernsthaft: Die positiv gesetzte Einführung (versus das negativ gesetzte Unseiende) des Seienden geschah in 6.1. Hier hieß das Seiende „das Sammeln und das Gewahren seiende Sein“: ein Hinweis auf eine Absetzung zur Arepräsentativität des Tiefschlafs. In 8.3 wurde es als „ungeboren“ bezeichnet und dieses als Hinweis auf das Nichterwachtsein verstanden. In 8.19 wurde dezidiert gefragt, wie das Seiende denn wohl würde anschließend aufbewegt oder geboren worden sein könne, wenn ..., was hieß, dass davon ausgegangen wurde, dass das Seiende noch erwachen wird. In 8.24 und 8.25 fand sich eine parallele Stelle: „... dagegen jedes voll ist des Seienden, darum ist zusammenhaltend ein jedes. Denn Seiendes bringt dem Seienden nahe.“ Ebendort gab die Interpretation auf, sich unter dem parmenideischen Seienden stets ein und dasselbe sich vorstellen zu wollen und führte – sicher hoch fragwürdig – verschiedenes Seiendes ein, eben als Begrifflichkeit für somatische, materiale und funktionale Phänomene, aber auch als Begriff des Schlafkörpers und des wirklichen Seienden im Wachen. Und doch war irgendwie klar, dass das Seiende Begriff einer objektiven Kontinuität ist, über Ist und auch über Nicht-Ist und ebenso über Sein und Unsein hinweg umfassende Dauer repräsentiert – damit aber auch eine Art Gegenbegriff zum eleatischen hic et nunc darstellt. Welche Kontinuitäten also gibt es in Bezug auf Schlafen, Träumen, Wachen? Da wäre zunächst die Kontinuität der Person, die zwar aus dieser Kontinuität des Bei-sich-Seins ihres subjektiven Gedächtnisses in den Schlaf, in Selbstentzug, zyklisch abgeleitet, aber doch – in der Regel – wieder als dieselbe erwacht. Doch Halt! Es gibt

exzeptionell schwere Krankheiten, die solche Kontinuität zerstören, und in einem langem Arbeitsleben wird der Ouliade und Physikos Parmenides auch damit konfrontiert gewesen sein. Sodann die Kontinuität des Körpers, der nämlich gerade die personale Kontinuität ausmacht, aber nicht selber ist, was er fesselt und in Banden festhält oder eben nicht. Schließlich die Kontinuität der Welt, die durch jeden Schlaf überdeckt wird, aber, wie der Körper, am Ende des Schlafs im Normalfall der repräsentativen Stabilität halbwegs unverändert zu sein scheint. Dann gibt es aber auch das unerfüllte Begehren zur Kontinuität. Gerade die personale Kontinuität steht jeden Abend – oft auch Mittags – vor der Verwindungsarbeit ihrer gewährlos als Erholung verheißenen Unterbrechung. Vergeblich wollen ihre Dauer: das Wachen, das Schlafen, das Träumen. Was wird demnach wovon abgeschnitten oder eben nicht abgeschnitten? Zwei Lesarten stellen sich ein, zentriert auf den Zweck des Nicht-Abschneidens. Diesen bestimmt die Göttin als *echesthai* ‚sich zu halten‘. Kriterium ist dabei die Frage, was da sich halten will und ob das denn gut sei. Das Seiende des Seienden, so die Rätselantwort. Sie will hier so gelesen werden: Schlafen und Träumen wollen dauern: ewig. Aber dieses Ansinnen zu realisieren, wäre tödlich. Und also suizidierte die begehrte Dauer, die Kontinuität mit sich, sich. Es muss also erwacht werden. Zu diesem Zweck schneidet das Seiende, Traum, das Entferntseiende keineswegs dergestalt ab, dass nicht mehr erwacht werden könnte. Wäre es anders, wäre Traum wirklich – das Todesproblem momentan beiseite gelassen –, so müsste Traum, um sich also zu halten, sich ausweiten, zum Wachen selbst werden: „sich verstreudend überallhin, gänzlich gegen die Ordnung“. Traum würde Wachen und Wachen würde psychotisch: „sich vereinigend“. Damit dieses nicht geschieht und Kontinuität der Person gewahrt bleibt, darf Traum nicht das Erwachen, seinen Untergang, die Todeswahrheit der vollzogenen Selbigkeit, abschneiden: „denn nicht wird abschneiden das Seiende“ – der Schlafkörper (Anankē) hinsichtlich der Repräsentationsgesetze (Dikē) – „des Seienden“ – des Schlafens, Träumens und Erwachens – „sich zu halten, weder sich

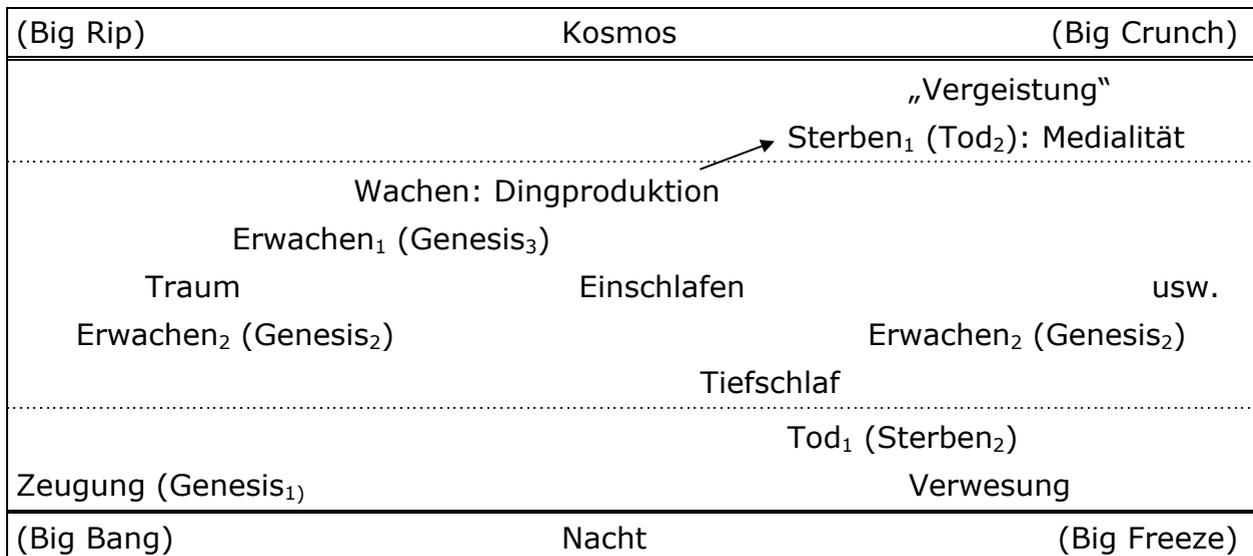
verstreudend überallhin, gänzlich gegen die Ordnung, noch sich vereinigend.“ Denn nur dann, wenn weder das eine vom anderen abgeschnitten wird, noch eines sich auflösend alles andere abschafft, noch alles zu einem Ununterschiedenen sich vereint, kann geschlafen, geträumt und erwacht werden.

In den nun folgenden Fragment-Fetzen wird nicht mehr vom Seienden oder vom Sein, auch nicht vom Un-Sein gesprochen. Das legt nahe, wenn die Struktur im Groben stimmt, die folgenden Fragmente als die Überdeckungsseite der somatischen Phänomene zu verstehen. Aber ein zweites Verständnis wird sich aufdrängen: als die Frage einer Korrespondenz von Schlafen-Träumen-Wachen zu Wachen-Sterben-...(?) Repräsentationslogisch kann geklärt werden, was sich hinter/nach dem Sterben nicht verbergen kann, ohne dass *Selbstwidersprüchlichkeiten* des Begriffs resultieren. „Totsein“, das kann man nicht. Aber das sagt sich philosophisch nicht als Dementi des Todes, sondern als Dementi des Seins, memorial entworfen als Gewesenseinwerden. Kann man aber nicht Totsein, so ist der Tod keine äußerste Möglichkeit mehr (mein schon philosophisch fundamentaler Dissens mit Heidegger?).

Aber muss denn Parmenides, wenn er die Entstehung hypnagoger Phänomene beschreibt, deshalb auch den *Autosymbolismus des Träumens* erkannt haben? Sicher nicht. Für belegt halte ich allerdings, dass Parmenides somatische Phänomene erkannt hat: denn das ist deutlich genug das Thema des achten Fragments. Dass somatische Phänomene automatisch den Gedanken auf die funktionalen lenken, auch das ist kein Beweis, wohl aber Frage an das mitdenkende Publikum. Ob Parmenides den Doxa-Teil als Darlegung von „Tagesterben“ verstanden wissen wollte, also einen analogen Begriff davon bewusst/vorbewusst haben wird, kann als Auslegungssache offen bleiben. Der Doxa-Teil scheint gemäß 1.31 f. und 8.60 f. eher die unerkannte Seite somatischer Phänomene zu betreffen. Er beschreibt andere Körper und das Problem ist dabei nur das, dass die Unterscheidung der Phänomene lediglich Aspekte der ‚immer selben‘ Selbstdarstellung betont.

Die Todgeweihten und das fremde Licht

Keineswegs war so einfach am Anfang die Nacht. Der Anfang geistert in der Ferne herum und untersteht deshalb nicht seiner memorialen Bedingtheit. Dieser Entzug ist verheerend für das vom Anfang her freigegebene Fortgesetzte des Angefangenen: denn somit verlor es den Konnex zum Herumgeisternden und geistert entsprechend selber herum. War am zweiten, memorialen Anfang die eigene Unanfänglichkeit, so vor dieser, am Unort des Herumgeisterns, das Exil des Unwesens seines apriorischen Entzogenseins. Der Urknall, der der eigenen Existenz, aber auch der andere, ist geschehen und also nur noch ein Märchen, das weiße Rauschen der Hintergrundstrahlung, in welchem die, sich zunehmend im Spiegelspiel seiner parmenideischen Nachzeichnung verheddernde Exegese verschwinden wird.



Die Erzählung dieses Märchens ist das sich abzählende Sein. Zwar konvenieren so Anfang und Ende, biegen die *lineare* gleich *unwiederholbare* gleich *suizidale* Zeit zusammen zur Identität ihrer Enden, die aber gleichwohl als entzogene entzogen bleiben. Daraus folgt die nur einmalige Durchlaufbarkeit dieses Kreises: nicht absolute, aber einzige Linearität, die sich in ihre Entlee-

rung hinein aus dem Dasein wegbiegt. Jeden Morgen zu erwachen und sich seiner selbst erinnern zu können, ist demnach ein Mirakel. Warum behält das final-entropische Vergessen nicht schon von Anfang an die Oberhand? Weil in der Nacht Traum ist? Das mehrfache Durchlaufen der simulierten Zyklik als Verschmierung der Übergänge dieser Selbsterschöpfungs-Zyklik mit ihren Selbstentzugs- und Vergessenskrisen der Durchmischung von Phänomenalität und Entzug als Wellenfunktion? Funktionieren Gedächtnis und Identität nach den Gesetzen der Quantenphysik?

Der Sinn der Doxa

„Ein Kranker besuchte unsere Poliklinik, weil er unter tourenweise auftretendem Herzjagen litt. Die Internisten hatten organische Befunde nicht erheben können, so daß man die Erregung als ‚nervös‘ ansehen mußte. Dieser Mann sagte mir, daß er einen Geschlechtsverkehr arrangiere, wenn die Tachykardie am Abend auftritt, vorausgesetzt, daß seine Ehefrau zu einer geschlechtlichen Begegnung geneigt sei.“¹

Es ist klar, wie diese, 1959 von Rudolf Bilz in einem Aufsatz zur Schlaflosigkeit als Beispiel angeführte Therapie des Mannes durch seine geneigte Ehefrau ihren Abschluss gefunden haben musste, so dass hier abgekürzt werden kann:

„Im Moment der Ejakulation erreicht, wie oben bemerkt, das synergistische Ensemble seinen Höhepunkt, und an diesem Kulminieren hat auch das Herz teil, ebenso wie an dem raschen Absinken der Erregungs-Zeitgestalt, das zur Auflösung des Ensembles führt ... Die Tachykardie hatte

¹ Rudolf Bilz, *Wie frei ist der Mensch? Palöoanthropologie Band I*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973, 407.

damit ihr Ende gefunden. Mit anderen Worten: die Herzfunktion hatte sich ‚synergisieren‘ lassen. Man könnte auch sagen: sie wurde in das szenische Verhalten *investiert* ... Im Gleichnis zu sprechen: Das Spiel ist aus. Die Schauspieler sind von der Bühne getreten, aber das Licht läßt sich nicht ausschalten. Jetzt muß als Zugabe noch ein Einakter gespielt werden, damit sich die helle Lampe endlich abschalten läßt.“¹

Und eben das ist die – doppelte, nämlich auf dem Steig die Unentzogenheit einschläfernde, das Herz (*kardia*) entzitternde, auf der Bahn aber das nicht zitternde Herz (*ētor*) der Unentzogenheit aufweckende – Funktion der „Meinungen“ der Alētheia, die Verheiratung nebst Scheidung von Körper und Zeichen. Noch einmal Bilz:

„Wir stellen fest: Es muß zunächst noch einmal eine Verlaufsgestalt mit den Merkmalen der Erregung und der lösenden Beruhigung erscheinen, wenn die Starre, d. h. die unelastische Leerlauf-Vigilanz, ihr Ende finden soll. Anders gesagt: Die ‚nichtsnutzige‘ Wachheits-Verfassung, die gar keine wirkliche Aufgabe mehr hat, sondern nur einfach läuft und das erlebende Ich in ihrem Bann hält, muß wieder zu einer *szenisch fundierten Wachheit* werden. Es ist meine Meinung, daß das Dasein von Tier und Mensch *szenisch geordnet* ist ... Statt der leeren und starren Wachheit erscheint jetzt die szenisch investierte Vigilanz.“²

Eben das kennzeichnet die Funktionen der Meinungen, die Parmenides so vordenken läßt, wie sie *szenisch* gestaltet, angeordnet im ‚kosmischen‘ Sinn, vorgestellt sein müssten, um 1. durch alles hindurch zu dringen und 2. nicht eingeholt oder ereilt werden zu können von einem künftigen Wissen, und zwar I. hinsichtlich möglicher Störung des Einschlafens und II. hinsichtlich möglicher Störung des Träumens. Zu diesem Zweck gibt die Göttin nun Strukturen an und zeigt – sicher nicht an allen möglichen Details, sondern an ausgewählten Beispielen menschlicher Genesis, auch Genesis des Verhaltens,

¹ Rudolf Bilz, *Wie frei ist der Mensch?*, 408 f.

² Ebenda 406.

und an Betrachtungen zu Himmelserscheinungen, insofern diese mythisch, astronomisch und vor allem Tag-Nacht-rhythmisch mit Traum-, Tiefschlaf- und Erwachenssymboliken homolog und/oder analog korrespondieren. Solches Korrespondenzdenken bezweckt die subjektive, gnostische Stabilisierung des Denkens, Wiedererkennen des Gewohnten im Ungewohnten, ohne kausale Beziehungen in der Sache zu behaupten oder zu bestreiten (denn Bestreitung von Kausalität ist und bleibt im kausalen Denken verhaftet). Mit hin wäre die Korrespondenzlehre des Doxa-Teils als eine früheste Form der Ausbeutung projektiven Denkens zur Erkennung des eigenen Unbewussten vorstellbar, eine Urform von Pathognostik (womöglich ja deren Utopie?) – aber das muss Spekulation bleiben, Spekulation, die zwar plausibel ableiten kann, dass, wer die Selbstreferenzialität des Traums erkannt hat, selbige auch im Wachen erkennen wird. Weniger spekulativ könnten, wenn mehr tradiert wäre, die von der Göttin verheißenen Korrespondenzen auf ihre Sachhaltigkeit geprüft werden. So kommt man ja in Bezug zur Position der Göttin in der Mitte von Licht und Nacht nicht umhin, einzusehen, dass dem „Sich-Drehen“ des Planeten ... die inneren Kreisprozesse des Subjekts zugeordnet...“¹ sind. Im Nicht-Verhältnis von Genesis und Entzug bestimmte sich das Proömium als erste, unbewusste Thematisierung der Reparaturbedürftigkeit dieses konstitutiven Abgeschnittenseins von Genesis. Genesis, die in ihrer Vermittlungsfunktion sich entzogen ist, gründet im vermittelten Entzug, den sie zugleich begründet. 1.3 aber legte nahe, diese Thematisierung des Entzogeneins des Ursprungs auf das Vorwissen des *eidota phōta* zurückzuführen. Die Fahrt zur Göttin, keine bewusste Entscheidung des *kouros*, wäre demnach als Reaktion des Traumunbewussten auf das Wissen des Träumers zu verstehen. Der *Ētor*-Teil war demnach die Rede über dieses Entzugsverhältnis, sicheres Wissen. Was nun aber folgt, ist genealogische Philosophie, sich wissendes Meinen, was der Binnensicht des Traums auf sich, dieser Selbst-

¹ Rudolf Bilz, *Wie frei ist der Mensch?*, 418.

entzugswahrheit, am ehesten entspricht. Die Überlieferungsgeschichte ist dominiert von kosmologischen Aussagen. Doch wird zu sehen sein, dass diese angebliche Kosmologie sofort auf die beiden Geschlechter, das heißt auf die sexuell differenten Körper der Menschen zu sprechen kommt. Der Ursprung ist der aus dem Mutterkörper. Dieses zeigen in mythischer, das heißt ‚wie geträumter‘ Form die Fragmente 10, 12, 13, 18 und 19 (und spekulativ auch 16). Was ist die Rolle des Mannes? Darüber scheint einzig Fragment 17 etwas zu berichten. Wahrscheinlich hat dieser Themenkomplex mehr Raum eingenommen. (Was den antiken Doxographen in der Sache erhebliche Pein bereitet haben dürfte?) Insofern für die Doxas der Alētheia und damit für die eigentliche Alētheia, die wache Philosophie, keine Wahrheit, sondern Korrespondenz – „wie es sein müsste, um ...“ – reklamiert wird, wird abermals Genesis abgewiesen, nicht sie selbst aber, sondern den männlichen Zugriff auf sie, dem stattdessen genealogisches Denken geboten wird. Das wäre endlich – nach 25 Jahrhunderten – ernst zu nehmen.

Ausblick des Erwachens (Fragmente 10 und 11)

- 1 eisēi d' aitherian te physin ta t' en aitheri panta
 Du wirst sehen lernen aber die ätherischen und entstandenen, hier und
 im Äther, alle
- 2 sēmata kai katharas euageos ēelioio
 Zeichen und der unbefleckten, schuldlosen Sonnen-
- 3 lampados erg' aidēla kai hoppothen exegenonto
 Fackel vernichtende Werke und woher sie entstanden.

Es hat sich etwas Gravierendes geändert: Bis jetzt sprach die Göttin und die Aufgabe des *kouros* war, das Wort in Pflege zu nehmen. Doch nun prognosti-

ziert die Göttin im Rückgriff auf die Verse 31 und 32 des Proömiums ein zukünftiges Sehen des *kouros* selbst, das hier schon wie autonom anmutet. Kein „ich werde dir sagen und du sollst bereits vernommen haben“, wie in Fragment 2, sondern nun ein „du wirst schon sehen“, zu dem das „was ich bereits gesagt habe“ aber fehlt. Es fehlt, weil die also komplettierte temporale Verdrehung bereits das Ende des Traums als nun wirkliches unabgewehrt behaupten würde. Jedoch steht das Erwachen erst noch an und die Rede der Göttin ist noch nicht zu Ende.

„... die ätherischen und entstandenen, hier und im Äther, alle Zeichen ...“ Es imponieren zwei *einai-noein*-Unterscheidungen: 1. „hier und im Äther“, hier: im Traum = *noein*, im Äther = *einai*, 2. die ätherischen, *einai-*, und die entstandenen, *noein-*, Zeichen. Was heißt nun aber ätherisch/Äther? Pape erklärt: „die obere Luft, die strahlend gedacht wird im Gegensatz des ἀήρ, der unteren Luftschicht“¹ und leitet αἰθήρ von αἶθω ‚brennen‘ ab. Es wird demnach die Temperatur kurzerhand mit ihren Wirkungen gleichgesetzt und so resultiert die zur modernen Thermodynamik wenigstens scheinbar konträre Vorstellung, dass der leere oder dünne Weltraum oberhalb der normalen Luft besonders heiß sein muss, weil ja Hitze aufsteigt, Festes verflüssigt und Flüssiges verdampfen lässt. Die Details der Vorstellungen mögen von Interesse sein, hier aber reicht es, den Ätherbegriff auf zwei Momente zu reduzieren: dass Äther verstanden werden kann als Inbegriff des Erwachens und Wachseins (kosmo-theo-logisch als Inbegriff eines außermenschlichen Wachseins der Himmelskörper selbst, freilich immer unter Berücksichtigung des Entzogenseins, als die Frage von 8.6: was man sich damit zu verschaffen versuche?) und dass im Rückbezug auf das ätherische Tor des Proömiums, das Tor des Übergangs zwischen Tag und Nacht, sich der Zugriff, das leibliche Verhältnis jenseits des Fernsinns par excellence, des Sehens, verbietet: denn so verbrennt der Übergang sich und kürzt weckend ab. Wäre aber Par-

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 1, 53.

menides ein Mensch des Medienzeitalters, so wäre klar, dass „ätherisch“ „medial“ zu heißen hätte, nur dass Parmenides just zur Zeit der breiteren Durchsetzung medialer Neuerungen, der geprägten Münze beispielshalber und überhaupt der nun auch zur Abfassung von Gedanken genutzten Schrift, gelebt hat, auch wenn diese Medien keine sind, die den Gedanken auf die Metapher der Hitze als eines eigenen Stoffes namens Äther gelenkt haben dürften. Wohl aber führt die Schlaf- und Wachensvermessung der Temperatur des Körpers fraglos zur Zuordnung von Schlaf mit Kälte und Wachen mit Wärme, stofflich gedacht dann als Äther. Und mutmaßlich könnte es doch gerade eine lokale Traumtheorie gewesen sein, den Äther im Körper zu verteilen, die Mischung und damit das Erwachen aufzurühren. Denn das darf nicht vergessen werden: Was hier gesagt wird, steht unter dem Verdikt der Möglichkeit seiner Wahrheit oder seiner Falschheit, aber im Entzogenen, ist also von Mensch nicht zu entscheiden, und nur dass darin eine Form nicht Notwendigkeit ist, die andere also doch, ermöglicht das Sprechen von einer Irre: dass gemäß Fragment 6 die Form, die Notwendigkeit ist, nicht (an)erkannt wird.

Welche Kombinationen von *noein*- und *einai*-Zeichen sich hier, im Traum, wie dort, im als Äther vorgestellten Wachen, ergeben, sagt der Spruch selbst nicht, aber es bleibt eben besagte Notwendigkeit zu bedenken. Die ätherischen Zeichen im Äther, das wäre aus der Traumperspektive gesprochen: das sich wissende Wachen. Die entstandenen Zeichen im Traum, das ist die nur in sich selbst gewusste, verschlossene und deshalb nur ad oculus ange deutete Selbstreferenzialität des Traums. Die ätherischen Zeichen im Traum, das sind alle dialektischen Krisen der selbstreferenziellen Bewegung des Traums selbst, hier als die Krisen des Weiterredenmüssens der Göttin, damit „nicht zu befürchten stehe, einmal habe irgendeine Einsicht der Todgeweihten dich ereilt“. Schließlich die entstandenen Zeichen im Äther, das wäre die Fingierung eines Träumens der Welt selbst, die aber nach 8.11: „*entweder*: ganz werden Notwendigkeit ist *oder*: nicht(sein)“ eben in dieser projektiven

Übertragung ihrem Untergang geweiht ist (Fragment 19), einem Untergang der Welt, in der Wesen wie Menschen sein konnten, repräsentationsbezogen indifferent mit einem jedem individuellen Tod. Dass im griechischen Mythos der Weltuntergang nicht vor(her)gesehen ist, heißt nichts, denn die Weltuntergänge in anderen Kulturkreisen sind allesamt nur radikale Weltumbrüche, Medialisierungsmythen, die das Unbewusste der menschlichen Kultur auf den Punkt der Utopie aller Dingeproduktion bringen. Doch Parmenides denkt das wirkliche Ende. Kein *sich* anders werden, sondern ein Ende, bar jeder Positivität.

Um welche Zeichen „hier wie dort“ handelt es sich? Doch wohl um die Zeichen der Verse 8.3 – 8.7: ungeboren seiend, untödlich, gänzlich alleingeboren, unzitternd, unerfüllt, jetzt, am selben Ort, alles, eines, zusammenes. Diese waren dort Zeichen des Schlafens und Träumens, Zeichen, die aber erst aus der fingierenden Sicht des Wachens zu erkennen gewesen wären. Somit wären die Zeichen in der Außenperspektive auf den Schlaf des Anderen bei gleichzeitiger Erinnerung dessen als eigener Schlaf in der Rede des achten Fragments selbst bereits doppelt als entstandene und ätherische zu lesen. Zugleich erweisen sich die Zeichen des Schlafens als Zeichen der Dinge in ihrem Entzogensein, repräsentiert als Himmelskörper. Dieses der gemeinsame Nenner der Außenperspektive auf den schlafenden Anderen-Körper. Ungeboren seiend: Im Traum war ich das, erwacht, sind es nun die entzogenen Himmelskörper. Ihre Weckung wäre ihr Sturz und der wäre der Weltuntergang. Untödlich, das war in Bezug zum Traum das Faktum, dass das Erwachen für den Traum zwar sein Untergang ist, aber doch das Überleben des Träumenden resultiert. Aber auch die Himmelskörper sind in diesem Sinn untödlich: sie gehen auf und unter und wieder auf. Memorial kommt man nicht umhin, immer das eine und sein Gegenteil behaupten zu müssen: untödliche Zyklik in der Zeit als Abwehr der sehr tödlichen Punktualität der Zeit. Alleingeboren, im Traum bedeutete dieses eben die Situiertheit in der eigenen Traumwelt, das Abgeschnittensein des Traums von der „allen

gemeinen“ Wachwelt. Im Wachen aber setzt sich dieses Abgeschnittensein fort: als die Ferne der umkreisenden Himmelskörper. Unzitternd, das betraf den regungslosen Schlafkörper, an sich regungslos während des Traumschlafs, aber auch im Sinne seiner Abgedecktheit eben durch Geträumtes. Aber auch Sonne und Mond zittern nicht bei ihren Umläufen, höchstens das seltsame Vor und Zurück der Planeten könnte zitternd genannt werden. Un-erfüllt, das war eine andere Beschreibung für das Noch-nicht-Geborenssein des Schlafenden. Und auch die Umkreisungen am Himmel kommen nicht an ein Ende. Jetzt, am selben Ort, alles, eines, zusammenes, das kann sowohl für den welt- und schlafersetzenden Traum gelten, wie für das ätherische Rundherum der Himmelsscheibe: Nicht zu sehen ist, was dahinter ist, aber ein Dahinter muss es doch geben.

- 2 ... kai katharas euageos ēelioio
... und der unbefleckten, schuldlosen Sonnen-
- 3 lampados erg' aidēla kai hoppothen exegenonto
Fackel vernichtende Werke und woher sie entstanden.

Gemelli Marciano erläutert:

„ἔργ' αἰδήλα bezeichnet bei Hesiod die ‚vernichtenden Taten‘ ... Nun verweist ἔργα hier auf die Wirkung der Sonne ..., die schwerlich eine vernichtende sein kann (die Sonne wird in der Tradition als lebenspendend angesehen).“

Und so kommt Gemelli Marciano auf die Übersetzung „glänzend“. Und das passt eher zur in 8.57 „milde“ genannten Licht-Natur. Aber dass die Sonne glänzend ist, ist – sehr im Gegensatz zum Gedanken einer Milde des Lichts – ebenso eine Banalität, wie auch jeder Landwirt weiß, dass die Sonne nicht nur lebenspendend ist, und die Nennung der Heliaden in 1.9 genau auf die verbrennende Wirkung der Sonne referiert. So führt die Lesart mit α-Intensivum zu nichts Gehaltvollem. Anders, wenn stattdessen αἰδηλος inklusiv

verstanden und sowohl als α -Privativum wie auch als α -Intensivum gelesen würde: einerseits als die „unsichtbar machende“ Sonne. Was macht sie unsichtbar? Den Traum, den Schlaf, die Nachtseite des Seins. Andererseits als die „intensiv sichtbar machende“ Sonne. Was macht sie sichtbar? Die Wachwelt. Aber auch die schließlich ausgewählte Übersetzung der „vernichtenden Werke“ hat ihren schlafphilosophischen Sinn: Denn das helle Sonnenlicht bestimmt ja wesentlich die Schlaf- und Wachzyklik, eine Erkenntnis, die mit Sicherheit in den antiken Inkubationsheiligtümern den Weg von der unreflektierten Selbstverständlichkeit der als noch naturnäher vorgestellten voreleatischen Lebenswelt zum Bewusstsein dieser Eichung der inneren Uhr gefunden haben dürfte. Zumal auch ist das Übermaß des Lichts und die damit verbundene Hitze (vielleicht sogar das wichtigere Element hier?) ermüdend, der Siesta-Schlaf schwerlich ein neuzeitliches Phänomen in den südlichen Ländern. Last not least ist Apollon, der olympische Sonnengott *oulios* ‚verderblich‘ und Parmenides ist ein *Ouliade*; er dürfte sich folglich der Ambivalenz bewusst gewesen sein und hat sie hier ausgedrückt.

Aber warum nun ist die Sonne, wenn ihre Taten auch verderbende sind, schuldlos, *euagēs*? Pape:

„ἌΓος ... eigtl. Verehrung, Scheu; was Gegenstand heiliger Scheu ist; jedes einer Sühnung bedürftige Verbrechen, u. wer ein solches begangen hat ...“¹

„εὐαγής, ἔς, (ἄγος – ἅγιος) eigtl. von Blutschuld rein, schuldlos, heilig ...“²

Unmittelbar anschließend, mit Bezug auf das Solonische Gesetz, schreibt Pape zur Kombination mit *katharas*:

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 1, 21.

² Ebenda 1054.

„... den Geächteten zu tödten steht frei, ohne daß man Anklage u. Buße zu fürchten hat...“¹

So ist es. Denn die Sonne – stellvertretend nur genannt für die von ihr gespendete Welt, bekanntlich bestehend aus Sternenstaub, für das Seiende im Ganzen, denn der in der Höhle Schlafende wurde wohl nicht durch Licht geweckt –, die Sonne kann nichts dafür, dass sie weckt und tötet, als zeitlich-entropieimmanente Negentropie auf lange Sicht nimmt, was sie tagtäglich spendet. Wer wollte sie verurteilen, dass sie ist, was sie ist? Menschliche Klage über menschliche Sterblichkeit erreicht sie nicht. Und wie wollte man das Zentralgestirn bestrafen, wenn man es verurteilte? Indem man absurderweise allem Leben auf der Erde die Augen schlösse, auf dass die Sonne nicht gesehen werde? Menschliche Gerichtsbarkeit wäre in dieser Hinsicht nur die als technologischer Fortschritt schleichend stattfindende Selbsthinrichtung der Gattung und aller Mitwesen, aber nicht Strafe für die Sonne. Die Schuldigkeit, die Sühneleistung (mit der *agos* auch, abgeleitet aus der Sühnebedürftigkeit, übersetzt werden kann), ist ganz auf der Seite der Lebewesen verortet, nicht auf der des sonst Seienden: zwei Einsichten, „deren eine ...“, nun die der Schuldigkeit der Dinge, „... nicht die Notwendigkeit ist“ (8.54). So das frühe Vorbewusstsein der letztendlichen Machtlosigkeit und Vergeblichkeit von Kultur als einer selbst tödlichen Todesabschaffungsmaschinerie.

- 4 erga te kyklōpos peusēi periphoita selēnēs
Und die Werke des Rundäugigen wirst du erfahren, die Umkreisungen
des Mondes
- 5 kai physin eidēseis de kai ouranon amphis echonta
und die Entstehung aber sehen und den ringsum haltenden Himmel.
- 6 enthen ephy te kai hōs min agous' epedēsen Anankē
Von dorthier sowohl entstand wie auch so ihn anführend fesselte Anankē,

¹ Ebenda 1054.

7 peirat' echein astrōn
die Enden zu halten der Sterne.

Die Himmelsmechanik und der also in sich selbst als diese vermittelte wie vermittelnde Himmel mag als Metapher für den Schlafvorhang hergehalten haben – vor der damit verbundenen Albernheit einer bloßen nichtssagenden Analogie (Neumond = Tiefschlaf; Vollmond = erinnertes Traumbild) schützt ja 8.54, der Hinweis auf die Nichtnotwendigkeit also Beliebigkeit solcher Zuordnungen. Die Analogie ist aber die der Zyklik des Gewölbes. Als Entstandene eingeführt widerlegt sich freilich die verräumlichte Zyklik; die naturale Memorialität des Umkreisens erweist sich als Abwehr gegen das kosmische Sichvergessen: als etwas, das nur deshalb regelmäßig, täglich (Werk der Sonne) oder monatlich (Werk des Mondes) oder jahreszeitlich (mondkalendarisch wäre das beider Werk) wiederkehrt, weil eine Göttin die Zügel fest hält. Doch wenn sie, die als diese Haltende mit entsteht, die Bänder loslässt? Dann geschieht das Erwachen des ganzen Kosmos zu seiner Freiheit von jeglicher Gravitation: totalisierter Weltenuntergang, alle Sterne explodierten, alle schwarzen Löcher verdampften, alle Planeten lösten sich auf und der Raum würde ungekrümmt, glatt: das wahrhaft unbewegte Eine. Hier aber geht es um das Gegenteil: um Erhaltung entzogener Entstehung.

1 pōs gaia kai hēlios ēde selēnē
Wie irgend Erde und Sonne und Mond

2 aithēr te xynos gala t' ouranion kai olympos
und der allen gemeinsame Äther, das himmlische Milch und der Olymp,

3 eschatos ēd' astrōn thermon menos hōrmēthēsan
der äußerste, und der Sterne heißer Kraft angetrieben wurden,

4 gignesthai
geboren zu sein.

Die kosmologische Lesart ist eine Möglichkeit. Aber schwerlich macht es Sinn, Parmenides zu unterstellen, für eine solche Theorie als angemäÙte göttliche Rede Wahrheit reklamiert zu haben. Hätte er eine grandiose Theorie vorgelegt, so wäre zumal ungereimt, dass die Schrift nicht überliefert wurde, wofür die beste Erklärung ihr mangelndes Reüssieren und dafür der unbewusst gewährte Teil ihrer Aufklärung, nicht die Rede vom Einen und Unbewegten, ist. Besser versteht sich dieses Programm als die memoriale-sensuelle-repräsentative Verknüpfung der auch nur deshalb korrespondierenden Welten von Ich und Welt, Subjekt und Objekt. Das Geborenssein der kosmischen Zeichen, Sonne, Mond etc. ist zugleich ihr Erwachtssein. Dieses nun aber nicht als Weltuntergang, sondern repräsentativ als das Erwachtssein desjenigen, der diese Objekte sehen wird. Die Entstehung der Zeichen dort, im Äther, als die Entstehung des Erwachtsseins hier, im Traum.

Die Welt drängt an gegen den Traum. Einerseits aus der Selbsterschöpfung des Schlafs. Andererseits auch als exogene Störungen, vor allem wohl in den Sinneskanälen des Gehörs und des Berührungssinns. Aber die Welt, die hier repräsentiert wird, ist nicht die Welt, die andrängt. Es ist genau die Welt, die fern dieser Welt, oberhalb, entzogen ist und stets entzogen bleibt. Jedenfalls in ihrer eigenen Körperlichkeit (= Materialität), so dass es sich um reine Zeichenhaftigkeit handelt. Wiederum nicht ganz, wenn die Sonne doch verderblich wirkt und der Mond unter anderem den weiblichen Zyklus beeinflusst(e). Entzogen, bloß sichtbar, wenn erwacht, bleibt diese ferne Welt selbst schlafend. Ihr arepräsentatives Erwachen für sich wäre, re-repräsentiert, Weltuntergang. Wie hängt das zusammen? Oder ist die Kosmologie das Argument gegen die traumphilosophische Lesart? Das zu entscheiden, steht ja frei – es ist jedenfalls einzuräumen, dass nun die Interpretation schwammig wird, in bloßen Analogiezauber abzukippen droht, sowohl dann, wenn die Korrespondenzen zu sehr bemüht erzwungen werden, wie auch dann, wenn die Arbeit an der Vermittlung der parmenideischen Kosmologie und Embryologie mit

Traum und Schlaf mit dem Hinweis, das könne und das brauche man nicht mehr verstehen, weil es nicht genügend überliefert sei, vorzeitig abbricht. Es wird um die Gratwanderung gehen müssen – der Absturz wäre nur Verzagt-heit oder Größenwahn des Exegetensubjekts und im Zweifel auch kein Schade, welchen geneigte und kundige Rezipienten nicht reparieren könnten.

Wie liest sich der Dreiklang Erde – Sonne – Mond also traumphilosophisch? Dem Begriffspaar Licht und Nacht gemäß doch wohl so: Die Erde: das Dunkle, Nacht, dicht, schwer, materiell, kalt – korrespondierend dem Tiefschlaf. Die Sonne: das Lichte, Tag, dünn, leicht („feinstofflich“), heiß – korrespondierend dem Wachen. Der Mond: der Himmelskörper, der kein eigenes Licht hat, mal gar kein Licht, mal voll beschienen wird, ergo das aus dichter Nacht und dünnem Licht Gemischte – korrespondierend dem Traum, als Vollmond näher zum Wachen, als Neumond näher zum Schlafen. Ob das wirklich die Idee des ersten Verses ist, mag offen sein, dass sie möglich ist, nicht.

Nun der zweite und dritte Vers. Deutlich schwieriger zuzuordnen. Übergangsgemäß gab es ja vier Übergänge: Erwachen in den Traum, das zweite, richtige Erwachen, die Außenübergänge, Sterben im Tiefschlaf und (rückstürzend-dingwerdende) Verdinglichung im „ewigen Wachen“, mythisch: die Versetzung unter die Sterne (technologisch: die elektronische Hirnsimulation). Korrespondieren also diese vier Übergänge? Spekulativ hier mein Vorschlag: Der „allen gemeinsame Äther“, Wachenssynonym der Gemeinsamkeit: am ehesten wohl dem zweiten Erwachen zuzuordnen. „Das himmlische Milch“ („das“ ist Absicht: im Sinn von „das, was wie Milch aussieht“), Synonym der Mischung: am ehesten der verschleierte Entstehung von Traum, also dem ersten Erwachen, zuzuordnen. Aber der äußerste Olymp? Und die heißen Sterne? Diese doch wohl dem Übergang vom Wachen in die mythisch gedachte Medialisierung, Vergöttlichung der toten Kulturheroen zuzuordnen? Dann aber bleibt für den Olymp nur der Sterbensübergang übrig!? Tatsächlich kann *eschatos* auch bedeuten: „der entlegenste“, „der letzte“ (zeitlich), „der ärgste“, „der schlimmste“. Auch wenn die wohlgerundete Sphaira ernst

genommen wird, ist der höchste Olymp stets auch der tiefste unterirdische, das Spiegelspiel ein vollkommenes. Was also, außer das Vorurteil, spricht dagegen, hier – sogar mit Koplín¹ – im *olympos eschatos* den Hades-Olymp, das Heim der Schatten, zu vermuten? (Eben, dass es sich um Mutmaßung und nicht um sichere Deutung handelt.) Und was ist mit dieser Korrespondierung gewonnen? Zunächst: Nichts, vielleicht nur die Abwehr einer drohenden Sprachverschlagung der exegetischen Leitthese. Wie aber und warum welche Ordnung dieser korrespondierenden Dinge zu veranschlagen ist, das ist ein auszusetzendes eigenes Thema.

Das fremdartige Licht (Fragmente 14 und 15)

nyktiphaes peri gaian alōmenon allotrion phōs
nachthelles, um die Erde herumgetrieben werdendes, fremdartiges Licht,

aiei paptainousa pros augas ēelioio
immer umherblickend nach den Strahlen der Sonne.

Da capo: Die schlaf- und traumreferente Lesart bleibt die, dass das Referierte die nunmehr prospektierte Rück-Sicht des wachen *kouros* auf Schlafen und Träumen betrifft, dargestellt als mythische Genesis der Welt und diese stellvertretend für die entzogene Genesis des Verhältnisses zur Welt. Eben dieses bilden die beiden Fragmentfetzen ab als den Blick des Mondes nach der Sonne. Der Mond, das ist die kosmo-mythische Traumschlaf-Darstellung; die Sonne, das ist die Genesis der wirklichen Welt, als diese, gemäß Fragment 10, eine *vernichtende* Genesis, demnach aber eine Genesis, der im

¹ Vgl. Koplín, Parmenides, 101.

Gegensatz zur ersten (zum ersten Erwachen in den Traum) doch beigewohnt werden könnte? (Vgl. Fragment 19.)

Der Mond, der aus Nacht und Licht gemischte (*nykti-phaes*) Grenzkörper („über/unter dem Mond“), der als kosmisches Analogon zum Traum, eben als das eine größere Licht, das sich vom blicküberlastenden Sternengewimmel in der ansonsten dunklen Nacht abhebt, milde scheinend, nicht durch sein Licht vernichtend, aber doch unheilvoll konnotiert ist (Menstruation, Werwolfsglaube, Mondphasenmagie), der insgesamt das Unheil unmerkbar, akausal gleich magisch hyperkausal, stiftet –, dieser Mond also beweist die Objektivität der Mischung. Darum überhaupt die Zitation der Himmelswelt. Gerade weil das alles objektiv am Himmel entzogen geschieht, was Parmenides uns als dem *kouros* im *Ētor*-Teil verkünden ließ, kann es nicht vom Sein abgezogen werden. Wie auch Vers 32 des Proömiums andeutete: „*dia pantos panta perōnta*“. – Wie genau ist das Licht des Mondes als Mischung zu verstehen? Ganz im Sinn von Fragment 12 ist der Mond selbst dunkel, aus Nacht. Aber ein Teil der Flamme – der Sonnenstrahlen, auf die hin er ausgerichtet ist – wird ihm zugeschickt. Die Mischung ist ein Zukommen von Außen. Das Licht des Mondes ist jedoch nicht bloß nicht sein eigenes Licht, nicht bloß in diesem Sinn fremd; *allogrios* kann und sollte traumphilosophisch noch anders verstanden werden:

„*ἄλλότριος*, (*ἄλλος*), 1) fremd, a) aus einem andern Lande ... daher feindselig ... b) anderen gehörig, dem *οἰκεῖος* entgegengesetzt ... 2) fremdartig ... das Gefühl, welches auch im Finstern etwas wahrnimmt; unpassend, nicht zur Sache gehörig.“¹

„Fremd“ würde zwar passen, aber welches Himmelslicht ist nicht fremd? „Aus einem anderen Lande“ wäre schon besser, insofern die Materialität des Mondes in der festen, mit bloßem Auge ja gut zu sehenden, Strukturierung sich

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 1, 106.

im Unterschied zu anderen Himmelserscheinungen vermittelt. Einem „anderen gehörig“ ist zweifellos die physikalisch noch passendere Übersetzung, kann auch als allgemeines Wissen der Antike gelten, aber zu kosmologisch. Die unter 2) angegebenen Nuancen hingegen treffen am Besten etwas, das der Mitteilung in einem philosophischen Gedicht wert wäre, das Moment des Un-Heimlichen. Eben dieses Moment zeichnet die wache Nacharbeitung des Schlafens aus: mithin als eine Aufklärung der Genealogie der ionischen Naturphilosophie als einer Ausflucht vor der Todeswahrheit des nächtlichen und vorzeitlichen Selbstentzugs in die sexualkosmologische Projektion. Aber das Grandiose der Philosophie des Parmenides ist eben, dass er dieses nicht einfach so, selber projektiv, sagt, sondern an der Spekulation als Spieler teilnimmt, nur in der Inszenierung das Original des Spekulierens zur genealogischen Sichtung freigibt. (Nur dass die Nichtüberlieferung der vorsokratischen Texte keine Einblicke gewährt, ob die Inszenierung als Traum ein Alleinstellungsmerkmal dieses Textes war oder nicht.)

Wirkt das Milch des Himmels wie nicht ganz wirklich (aber, im Unterschied zum Traum: *wirklich* nicht ganz wirklich), Mischungsgemäß wie aufgelöst, so müsste das eigentlich auch für das Licht des Mondes gelten. Aber der Mond sieht in klaren Nächten keineswegs wie etwas Unwirkliches aus. Er ist nicht aufgelöst, sondern wirkt mit seinen dunklen und hellen Stellen so, wie er ist: als ein materielles Ding. Seine materielle Einheit ist aus Nacht, *nyx*. Das Licht, *phaos*, kommt zwar als ein Teil von woanders her, von anderem Sein, aber er ist als seine Phasen auf dieses Licht hin ausgerichtet. Das macht den Wirklichkeitscharakter und zugleich die Wirkung auf die weder kurzen, noch allzu langen zyklischen Zeitabläufe in der Natur und bei den Körpern der Frauen aus. Insbesondere dieses Gefühl, nicht also das einer wirklichen Unwirklichkeit, wie mutmaßlich im Fall der Himmelsmilch, sondern das einer unwirklichen Wirklichkeit, gibt das Motiv der Traumkorrespondenz ab: Das Licht des Geträumten ist Wirklichkeit, aber unwirkliche Wirklichkeit, das durch den Schlafvorhang der geschlossenen Augen als einer Ausrichtung auf Sicht und

Licht zur Geltung erst als scheinbarer Wirklichkeit kommende Licht, eines, „welches auch im Finstern etwas wahrnimmt“. (Als hätte Pape nur für diese Auslegung kompiliert!) Die Neugier der Iatromantiker, das Phänomen, für dessen Deutung sie zuständig waren, auch von außen zu untersuchen, dürfen wir wenigstens vermuten. Vielleicht stand also die Beobachtung der schnellen Augenbewegung der träumenden Klienten, interpretiert als Suchen nach dem Licht in Form des sogleich auch findenden Sehens eben von Traumbildern, dem mutmaßlichen Iatromantiker Parmenides Pate für dieses Bild?

Festzuhalten bleibt, dass die beiden Fragmente zeigen, wie *nyx* und *phaos* als Mischungs-Pendants zu *einai* und *noein* ein Licht auf den Sinn dieser Analogiebildung von kosmisch-embryologischen Vorgängen und traumphilosophischen Seins-Phänomenalitäten werfen oder werfen sollen. Keineswegs verspricht die Analogie, das philosophische Votum des Parmenides zur Frage der Genesis des Geistes (idealistisch-noologisch?, materialistisch?, dialektisch-monistisch?, dualistisch? etc.) zu enthüllen. Vielmehr enthüllt gerade diese Differenz von *nyx – phaos* (8.58: das Unselbe) und *einai – noein* (das Selbe), die sich der Analogie, wie Traum (*phaos – noein*), so Mond (*nyx – einai*), verdankt, die Phantasmen jeglicher Weltanschauung, als dass sie selber eine präsentiert. Allerdings könnte man doch noch einen Schritt weiter gehen, indem eine verrückte Wendung vorgenommen wird. Insofern die Mischung nämlich eine objektive ist – der Mond, seine Phasen, sein mildes Licht: das ist ja kein Taschenspielertrick –, müsste die Phantasmatik der Trennung von Körper und Zeichen, oder mit Blick auf die moderne Quantenphysik formuliert: die Abtrennung der Information von dem, worüber die Information informiert, als notwendige Phantasmatik der Objektivität selbst, des Seienden im Ganzen, angesprochen werden. Und das wäre dann doch eine – zwischen Entzug und technologischer Enthüllung oszillierende – Weltanschauung jenseits des Anschauenden: die des Sichenthüllens des entropischen Untergehens des Seienden im Ganzen.

Das verhasste Gebären

(Testimonium 37 und Fragment 12.1 – 12.4)

Der Doxograph Aëtios berichtet:

„Parmenides [behauptet], es gebe miteinander geflochtene Kränze, die aufeinandergesetzt sind. Der eine sei aus dem Dünnen, der andere aus dem Dichten; zwischen ihnen befänden sich andere, aus Licht und Dunklem gemischte Kränze. Und das, was alle Kränze wie eine Mauer umschließt, unter dem sich ein Feuerkranz befinde, sei fest und auch der mittlere von allen Kränzen, um welchen wieder ein Feuerkranz liege, sei fest. Der mittlere von den gemischten Kränzen sei für alle die Ursache aller Bewegung und Entstehung. Er bezeichnet ihn als ‚steuernde Göttin‘ und ‚Losverwahrerin‘ und Dikē und Anankē. Und die Luft sei eine Ausscheidung der Erde, die infolge ihrer allzu gewaltsamen Zusammenpressung verdunstet sei. Die Sonne und die Milchstraße seien eine Ausatmung des Feuers. Der Mond sei aus beidem, Luft und Feuer, gemischt. Als oberstes von allem habe sich der Äther herumgelegt, unter ihm habe sich das feurige Gebilde angeordnet, das wir Himmel nennen, darunter zuletzt der Bereich um die Erde.“¹

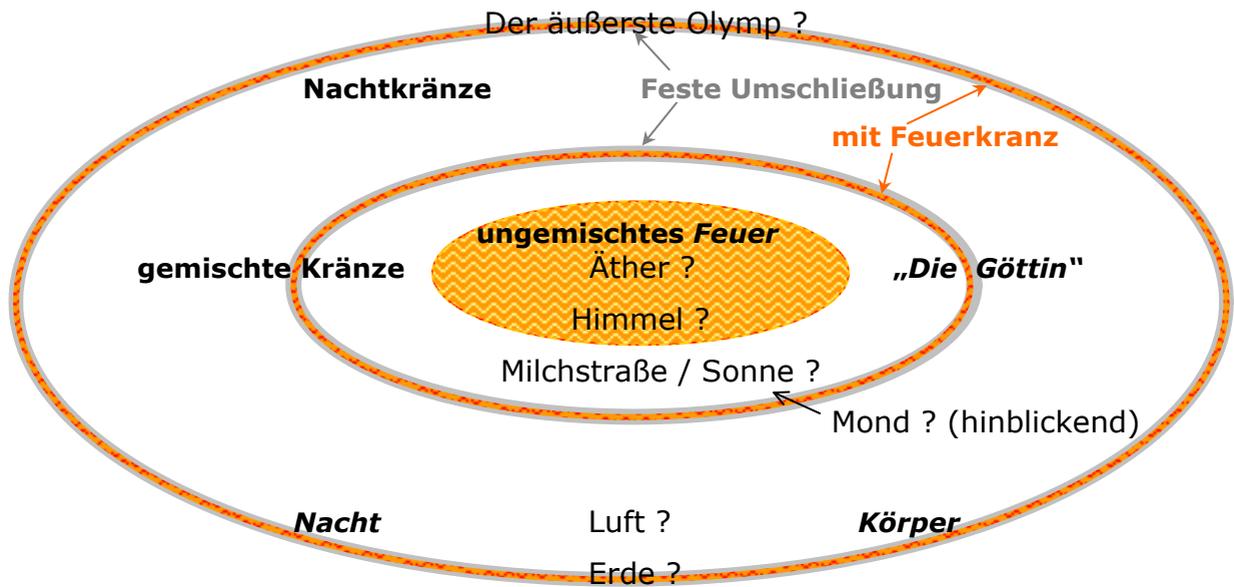
Die Begrifflichkeit der „miteinander geflochtenen Kränze“ verweist auf die Identifikation dessen, was *zyklisch*, also nur in repräsentationslogischer und nicht in kausaler Abhängigkeit von der Identifikation als Wiederkehrendes, eben wiederkehrt: Tag-Nacht, Schlafen-Wachen, Erwachen-Ermüden, Sonne-Mond, Vollmond-Neumond, die Jahreszeiten, ihre spezifischen Sternbilder. Es geht um das Gedächtnis, um die identifikationsgenerische Seienden-Zyklus innerhalb der temporal-suizidalen Linearität von Zeit. Ist in Bezug auf die parmenideische Kosmologie philosophisch – unter der (falschen) Voraussetzung einer *undialektisch* wirkenden Relevanz von Philosophie im Zeitalter

¹ In der Übersetzung von Gemelli Marciano, vgl. Gemelli Marciano, Vorsokratiker, Band 2, 29 und 31.

der Durchsetzung des naturwissenschaftlich-technisch geführten vergeblichen Kriegs gegen die nichtsexkludiert-seinsimmanente Todesweihung – die Disjunktion, naturphilosophische Spekulation oder mytho-kosmische Projektion des Traumschlafs (verbunden mit der Nebendisjunktion des Projektionsfalls, gezielte Intention oder Nebenprodukt eines Selbstexperiments längerfristigen Schlafentzugs), allein schon durch den Willen, Parmenides traumphilosophisch zu lesen, bereits entschieden, so erweist gerade der Versuch, Aëtios beim Wort zu nehmen, die Wirrnis, in die man geraten kann, wenn die Dogmatik der eigenen oder der anderen Perspektive disjunktiv vor der Haustür steht. Ganz ohne kosmische Anmaßung, die gerne jenen überlassen bleibe, die nicht merken, dass die blütenweiße Fahne nur das Symbol ihrer intellektuellen Kapitulation ist, sei versucht, halbwegs klar mit der *mythologischen* Kosmologie der göttlichen Philosophin zu kommen:

Ableitungsordnung des Seins (?):		Zeitordnung von Bewegung und Entstehung:
ungemischt: 1.	Aus dem Dünnen	2.
gemischt: 2.	Aus Licht und Dunklem gemischt	3.
gemischt, Eros: 3.	In der Mitte, gemischt: die steuernde Göttin	1. Ursprung
gemischt: 2.	Aus Licht und Dunklem gemischt	3.
ungemischt: 1.	Aus dem Dichten	2.

Es mag fragwürdig sein, ob die Positionierung der Göttin nach Aëtios inmitten der Mischung und nicht in der ungemischten, feurigen Mitte des Ganzen, die Vorstellung des Gedichts richtig erfasst hat. Aus 12.3, wohl der entsprechenden Stelle, geht die genaue Position der Göttin nicht deutlich genug hervor. Die folgende Anordnung der Ringe aber scheint mir plausibel:



„... vom Rundherum der schöngerundeten Sphaira her ähnlich der Masse, von der Mitte her ebenbürtig überall hin.“ Das stand im Alētheia-Teil (8.43 f.) und wurde dort als im Traum prospektierter Rückblick des Erwachten auf den Traum ausgelegt, als Versuch, eine Sprache dafür zu gewinnen, die aber (8.38) doch nur Namen zu nennen versteht, nicht das Benannte selber sein kann. Hier nun wird das Kugel-Gleichnis binnendifferenziert. Innen: die entstandene und, wie sich gleich (B 12.1) zeigen wird, keineswegs selbst ursprüngliche Sichselbstgleichheit des Feuers. Außen: einerseits leere Nacht (Enantion des Feuers) und andererseits schwere (Schlaf)Körper: die Erde, eventuell auch der Mond. Die Verquerung, dass das gehüllte Innere mit den Attributen des Wachseins, der Helle und der Hitze, konnotiert ist, das Äußere hingegen als das Symbol der entzogenen Nacht firmiert, wird als Spiegelspiel zu lesen sein. Es korrespondiert mit der Frage der Fahrt des *kouros* im Proömium: als die nur als solches Spiegelspiel darstellbare traumbeendende Identität der (ganz und gar nicht) „mystischen“ Fahrt in den Hades, weckender Rücksturz in den Tiefschlaf (wie beim bekannten schreckhaften Stolpern), mit der ontotheologisch unterstellten Himmelfahrt zum „Licht der Wahrheit“.

Der Versuch, die aufgezählten Himmelskörper in das Schema einzuzeichnen, führt zur Frage der Dimensionalität. Denn auf dieser zweidimensionalen Scheibe nehmen zunächst nur die Verortungen *Innen* und *Außen*, nicht aber *Oben* und *Unten* Platz. Wenn das Himmelsgewölbe als um 90° gedrehte dritte Dimension hinzutritt, so wird das Ergebnis gleichwohl nicht die referierte Ordnung der Welt abbilden. Doch die traumphilosophische Auslegung, die darauf besteht, dass das obige Schaubild als Gesamtentwurf einer Kosmologie des Traums als eines sich träumenden Schlafkörpers ausdeutbar sein müsste, muss sich zum Glück nicht zwischen den diversen, kaum restlos befriedigenden Alternativen, Identität der Dimensionen versus Differenz, entscheiden. Sie kann zuschauend zuwarten, welcher schematische Darstellungsversuch sich als der einsichtigste ergibt und braucht dabei nur gewahrensbereit für alles Widerständige offen bleiben, zunächst als die Frage, wie Aëtios durch Fragment 12 bestätigt oder differenziert wird?:

- 1 hai gar steinoterai plēnto pyros akrētoio
 Die nämlich engeren füllten sich mit ungemischten Feuer,

Was heißt, dass sie vor dieser Füllung leer oder mit etwas anderem gefüllt gewesen wären.

- 2 hai d' epi tais nyktos meta de phlogos hietai haisa
 die aber nach diesen mit Nacht. Inmitten hinein aber der Flamme Anteil wird geschickt.
- 3 en de mesō toutōn daimōn hē panta kybernai
 Aber in der Mitte dieser: die Zuteilende, die alle steuert.
- 4 panta gar stygeroio tokou kai mixios archei
 Überall nämlich ist sie die Erste des verhassten Gebärens und der Mischung,

Heidegger erklärt das *stygeros* der Geburt so:

„In ihrer Behausung sind die Tore des Tages und der Nacht, außer Licht und Dunkel jetzt, da es sich je um Erscheinen als Herkommen und Verschwinden handelt, die Grundgeschehnisse alles Werdens: Geburt, diese aber *στυγερός*, grauenhaft: *στύξ*, Unterwelt, Hades, Tod. Jede Geburt gebiert den Tod.“¹

Sicher, alles, was ist, verweist automatisch auf die Möglichkeit seines Nicht-Seins. Sein ist – und zwar genau als anwesende Abwesenheit von Genesis – apriorisches Todeswissen und die Seinsfrage entsprechend das philosophisch durchbrochene Tabu dieser Todeswahrheit. Aber erschöpft sich darin die Bedeutung des *stygeros*? Bleibt die Verschiebung des Schreckens von der Geburt zum Werden dem Schrecken der wirklichen Geburt gerecht, wie – allerdings in einer negativen Form, die schwerlich sympathisch sein kann – der Umgang mit Schwangeren und Sterbenden in den antiken Asklepios-Heiligtümern allem Anschein nach dem Schrecken philosophisch gerecht wurde?:

„Sind die Patienten aber moribund oder handelt es sich um bald niederkommende Frauen, so werden sie schon ausserhalb des Heiligtums abgewiesen, denn dieses muss kultisch rein gehalten werden ... Diese ‚Grausamkeit‘ war natürlich Wasser auf die Mühle der konkurrenzneidigen antiken Ärzte ...“²

Heidegger ist in der richtigen philosophischen Erweiterung des Denkens des Schreckens des Werdens, freilich anders, die selbe Grausamkeit unterlaufen, und zwar so, wie es sich philosophisch auch gar nicht vermeiden lässt: Indem alles Sein mit Werden und damit mit dem Schrecken aufgeladen wird, wird gerade das besonders Schreckliche seines Schreckens beraubt. (Und das, die philosophisch gemachte Unfähigkeit zur Differenzierung, dürfte denn auch eines der zahlreichen Momente des Falls *Heidegger* ausmachen?) Im Willen, Objektives, die Verknüpfung von Geburt und Tod, anstelle eines bloß

¹ Heidegger, *Der Anfang*, 189.

² Meier, *Der Traum als Medizin*, 63.

Subjektiven, dem Abscheu vor dem Tod als Erklärung der Abscheu vor der Geburt, auszudrücken, kehrt sich die Subjektivität dieser Verknüpfung um. Zwar wird so aus dem subjektiven Gefühl, στύξ ‚das Gehasste‘, ‚der Hass‘, etwas existenziell Hassenswertes: Unterwelt, Hades, Tod, doch keineswegs entrinnt die Betonung des mit „grauenhaft“ übersetzten στυγερός damit der Subjektivität dieser unvermittelten Wertung. Wobei selbstverständlich „grauenhaft“ keine falsche Übersetzung ist, lediglich nicht die erste Wahl. Traumphilosophisch entspannen sich die Verhältnisse, um aber tatsächlich sich von der Subjektivität zur Objektivität zu verschieben: Die verhasste Geburt ist dann nämlich einfach nur die dem Träumen und Schlafen selbst inhärente Unlust des Erwachens. Und dieser Unwille kann im Gegensatz zum Trauma der eigenen wirklichen Geburt als Selbsterfahrung von jeder/jedem jede Nacht aufs Neue falsi- wie verifiziert werden. Was als Gedanke exakt dieselbe Verharmlosung des Schreckens der ersten und letzten Dinge ist und betreibt – selbstverständlich mit voller Absicht! Wird der Schrecken alltäglich, kann er nämlich integriert werden. Dazu aber muss er doch anerkannt und nicht in die Abstraktion hinein aufgelöst werden. Was ist dann also der exegetische Unterschied? Dass die Einsicht in das Grauen des Entstehens von Sein von der Person des allen anderen über seienden Meisterdenkers, der meisterhaft die Sterblichkeit entdeckt, abgezogen wird und dem allmorgendlichen (und allnächtlich mehrfachen) Übergang selbst attribuiert wird, sozusagen als der Witz, dass auch Peter Alexanders „So richtig nett ist’s nur im Bett“ einige Gnosis dieser Art – deutlich minder histrionisch verpackt – enthält. Das Grauenhafte der Geburt, auch und vor allem beim Original dieser Übergänge, liegt nicht im subjektiven Akt eines Denkens, dass sich die Folge der Geburt, den Tod, geistig vordenkt, sondern bereits in der Geburt selber, vor aller Begrifflichkeit. Das Trauma ist ein wirkliches und nicht bloß das des Begriffs, der es heilen will, ohne zu wissen, wie er transsubstantiativ heilendes Fleisch selbst werden kann und in dieser Ohnmacht unausgemacht heilen mag.

Und wie nimmt sich nun Fragment 12 im Vergleich zum Bericht des Aëtios aus? Kann noch die allgemeine Anordnung, Feuer innen, Nacht außen, dazwischen das Gemischte und in diesem die Göttin, wiedererkannt werden, so schweigt Fragment 12 über die feste Umschließung des Ganzen und dem zu ihr gehörenden äußeren Feuerkranz. Stattdessen wendet die *thea prophrōn* sofort die Rede auf ein anderes Gegensatzpaar, nicht Dichtes/Festes versus Dünnes/Luft, wie bei Aëtios, sondern das Männliche versus das Weibliche – und beider Mischung, so dass sich andeutet, dass die dem Gedicht zugeschriebenen Doxa-Teile der Kosmologie und der Embryologie unmittelbar zusammengehören und also nicht sind, was sie zu sein scheinen, sondern anderes besagen wollen. Die Kosmologie ist nicht nur eine mythologische Kosmologie, sondern selber auch ein Mythos. Doch wenn auch die Dignität des wörtlichen Zitats jeden Bericht bricht, so wird dadurch selbstverständlich nicht die Richtigkeit des Testimoniums in Frage gestellt. Es würde, wie alle Testimonien, ohne letzte Geltungsansprüche zu integrieren sein.

Aëtios: Aufeinanderfolgende oder gegeneinander geflochtene Kränze. Ganz außen: fest, „das, was alle Kränze wie eine Mauer umschließt“. Körperlich, materiell, also: undurchdringbar, absolute Grenze zwischen Sein und Nichts. Außerhalb dieser? Womöglich nicht einmal ein seiender, doch leerer Raum. Seiende Leere ist vielmehr selbst umschlossen, insofern auch sie paradoxerweise „Kranz“ ist. Die Paradoxie ist eigentlich die der umschließenden Mauer, die dort, wo doch nur Nacht zusammenfließt, also materiell und auch noch in Gesellschaft mit einem Feuerkranz gar nicht sein dürfte! Die Paradoxie kann freilich aufgelöst werden, wenn der Bericht des Aëtios dahingehend verstanden wird, dass die Nacht in ungemischter Form außerhalb der Außenmauer liegt, womit deutlicher die mittlere Umschließung als die eigentliche anzusehen ist, als die schlafhütend-weckende Grenze von Schlafen und Wachen (Arepräsentativität und Repräsentation, Amemorialität und Erinnerung, objektivem und subjektivem Gedächtnis usw.) innerhalb beider Mischung. Wie

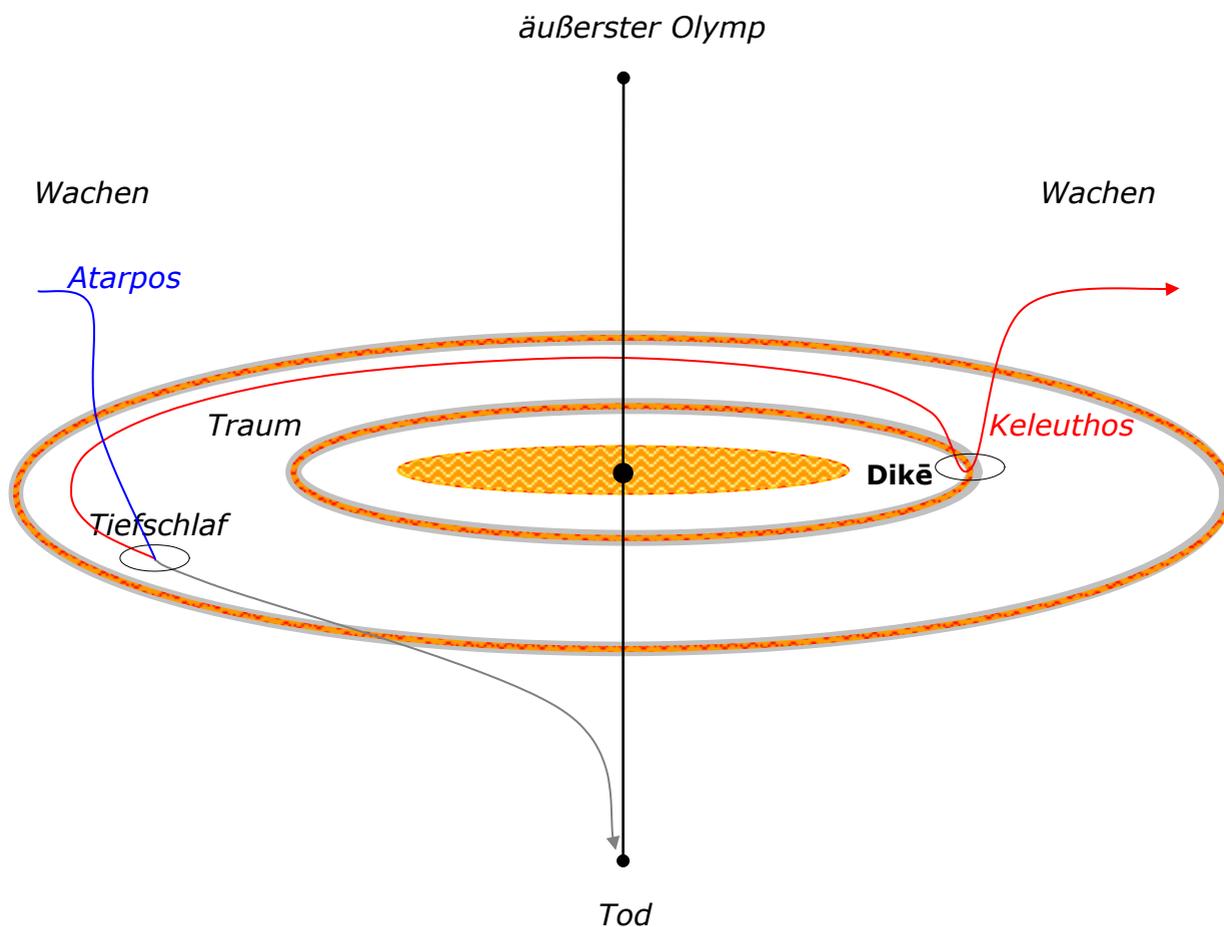
sich das nun genau verhalten haben mag, kann offen bleiben, da mit beiden Sichtweisen die traumreferente Lektüre zurecht kommen kann.

Entsprechend ihres paradoxen Seins ist die Außenmauer von einem Feuerkranz vor ihrer Repräsentation durch den neugierigen Kosmologeblick, vor allem vor dem Angefasstwerden geschützt. Lug und Trug der Grenze als einer doppelten arepräsentativen, seiend, materiell die Mauer, abgedeckt von [immateriellen = energetischen = verzehrenden!] Feuer, dieses wiederum abgedeckt von den ungemischten Nachtkränzen, die gemäß 8.59 ja dicht und schwer sind; du kannst deshalb weder den äußeren Feuerkranz, noch die Umschließung dahinter bei Todesstrafe veri- oder falsifizieren – rein repräsentationslogisch dürften das nicht einmal die Götter können können! Woher dann die Göttin von dieser Außengrenze weiß? – Repräsentationslogik, könnte die Antwort lauten oder aber, dass nun deutlich wird, was es mit dem *kosmon emōn epeōn apatēlon* (8.52) auf sich hat.

Naheliegender Bezug des Tors der Bahnen von Tag und Nacht (Proömium, 1.11 ff.), des sowohl ätherischen wie auch, mit steinerner Schwelle und vollmetallenen Achsen, festen Tors zur festen Umschließung der steuernden Göttin. Damit verkehrt sich nun die Interpretation der Nachtausfahrt des Proömioms in das Vexierbild der paradoxen Fahrt „hinzurück“ zur Herkunft der Ausfahrt aus den Nachtkränzen hin zur Göttin im Haus der Nacht – entgegengericht der Sonnenwagen, der aber ebenso ausfährt aus der Nacht in das Licht hinein – dort, am Tor der Bahnen aus der Nacht kommend in das Haus der Nacht, nicht also in die Welt der inneren Feuerkränze, sondern wie gespiegelt dahinein, von woher ausgefahren wurde – und dieses zum Zweck der Abwehr der Ausfahrt aus dem Ganzen als abermaliges Vexierbild der Einfahrt nun wirklich in die inneren Feuerkränze als Erwachen in das reine Außenverhältnis jenseits sozusagen der festen Umschließung des Ganzen. Die Fahrt des Proömioms und die Ausfahrt des Sonnenwagens wären in diesem Sinn am besten zu verstehen als Spiegelungen an der mittleren Umschließung und dieses Spiegelspiel im Dienste des Aufenthalts im Übergang.

Doch warum die substanzielle Umkehrung von Innen und Außen, Feuer und Nacht? Es sind (oder ist, wenn man die Binnen-Differenzierung in 8.59 ablehnt) die kundelose Nacht, der Tiefschlaf, und der dichte und schwere (= nicht flüchtige, vielmehr fest liegende Schlaf-)Körper eben das, was das Heben des Schlafvorhangs (einerseits als die äußere Umschließung vorgestellt, von der aber andererseits mittels der mittigen Umschließung abgelenkt wird) verhindert oder, genauer gesagt, was zum Schlafvorhang selber zugehört. (Entsprechend ist ja dieser gemischt – damit aber als arepräsentativer dennoch repräsentiert.) Dass nun nach 12.1 die inneren Kränze mit ungemischtem Feuer gefüllt sind, gibt als die Bewegung des Zusammenkommens des traumstofflichen Lichtes noch einmal dem Begehren des Traums, des „Begehrens zu sich selbst“, Ausdruck. Damit wird zugleich die Konsequenz denkbar: die Einfahrt in dieses Licht wäre die Selbstverbrennung des Traums. Deshalb die Not, einen Teil des Traumlichts hinaus zu senden (12.2) – ein mythologisches Bild dessen, was bei Freud „Verschiebung“ heißt, womit aber nur dieses Eins-sein-wollen-mit-sich expansiv die Nichtung der Entgegengesetzten (unerkannt damit das Erwachen) betreibt. Das Spiegelspiel, dass der Sonnenwagen im Proömium aus dem Haus der Nacht ausfuhr, in das der *kouros* nachfolgend einfährt, verdankt sich dem Projektionsverhältnis der gegenseitigen Abbildungen der beiden umschließenden Erwachensgrenzen – jeweils auch in sich gedoppelt: in den Traum hinein (Feuerkranz)/aus Traum heraus (feste Umschließung, „wie eine Mauer“), sowie dem Umstand, dass die ungemischten Sphären ganz innen und ganz außen zwar vorgestellt, aber als entzogene Sphären vorgestellt werden. Jedenfalls behauptet Parmenides nirgends, dass im reinen Äther gut oder überhaupt sich leben ließe, wohl aber, dass die Trennung von Zeichen und Körper überhaupt ein Irrtum sei. Aber nicht nur das Denken einer Mischung setzt eine solche Trennung des Gemischten voraus, sondern auch die Vorstellung einer reinen, ungemischten Sphäre ist in diesem Irrtum befangen. Und eben das ist nicht nur als Verken- nung der eleatischen Philosophie anzusprechen, sondern vor allem als *brotōn*

doxas des gemischten Traums selbst, der sich nur als Gemischtes gegen dieses, aber nicht als Einheit von Entzug (entzogenem Schlafkörper und entzogener Welt) und (durch diesen überdeckten Entzug ermöglichter) Selbstreferenz verstehen kann.



Bevor die verbleibenden Aufgaben für die Deutung von Testimonium 37 und Fragment 12 angegangen werden können: die der eigentlichen Deutung, sei die Frage der Lichtnatur wiederaufgegriffen. In 8.57 wurde das *phlogos aitherion pyr* als *ēpion*, milde, bezeichnet und als das Licht-Element des Traums interpretiert. In 10.3 wurde hingegen die Doppelnatur des Sonnenlichtes, sichtbar machend *und* unsichtbar machend = weckend, betont, als wenn dabei von der wirklichen und nicht der geträumten Sonne die Rede wäre. – Aber eben das ist eine Frage für sich, ob überhaupt und wenn, wie dann Parmenides Träumen und Wachen, also geträumtes und wirkliches

Sonnenlicht, unterschieden habe? Hier jedenfalls begegnet die Sonne unterhalb des ungemischten Äthers, als Ausatmung des Feuers, und den Ätherbrand selbst will der Exeget – ob aber auch die hierüber schweigsame Göttin? – als eben das „milde Licht“, Metapher der Traumvisualität schlechthin, verstanden wissen. Wie passt das zusammen? Zudem zu erinnern: In 8.41 war die Rede vom Durchdringen der hellen Oberfläche als einer Phänomenalität, welche mit anderen Phänomenalitäten, den Erfahrungen des Subjekts, die Todgeweihten „sich auslegten“ (daran ist stets zu gemahnen: die Auslegung ist die – objektive, konstitutive – Irre aller, nicht aber die Phänomenalitäten, die begegnen, wie sie begegnen) und in 8.42 schließlich war die Rede von einem wirklichen Durchstoßenhaben einer letzten (leuchtenden) Oberfläche, was sicher für eine genaue Unterscheidung von Träumen und Wachen spricht, nur dass die Frage der Kategorie der Unterscheidung keineswegs ausgemacht ist und die Wahl einer kosmologischen Darstellung für bestimmte Differenzen zu dem, wie wir Heutigen diese Dinge zu trennen pflegen, spricht. – Sind nun diese nicht ganz klaren Verhältnisse eines verderblichen versus nicht-verderblichen Lichts Malheure der Interpretation oder Unklarheiten bei Parmenides selbst? Der Exeget ist sich freilich seiner Sache sicher: Das Licht ist im Gedicht nicht die Metapher der Wahrheit, sondern das, was es wirklich auch ist: Licht. Metaphorisch ist daran etwas anderes, nämlich dass die inneren Feuerkränze die Lichtnatur des Traums symbolisieren, das Anschalten des inneren Sehens, und so als utopischer Ort der Selbsterreichung des Traums fungieren. Als Metapher wäre die Sichtung dieses ungemischten Feuers allerdings möglich, deshalb kann es diese Kosmologie überhaupt nur geben, insofern sie mitnichten die Sichtung des Träumens selbst oder gar die seines/ihrer Ursprungs wäre. Denn die Genesis aus Licht ist dem Traum nach der Rede der Göttin (und auch wirklich) temporal wie sinnendifferenziell entzogen und nicht in ihm selbst, sondern in entzogener Nacht, eben in und aus absoluter Dunkelheit, geschehen. Anders gesagt: Was im Traum als Bewegtbild gesehen wird, ist niemals das Sehen der Traumlichtung

selbst, sondern im Traum werden irgendwelche Körper gesehen, irgend etwas. Erst die zur Bewegung selbst werdende sekundäre Deutung als Sich-in-Gang-Setzen des Traums ist dann das, was als Autosymbolismus stellvertretend-symbolisch das unrealisierbare Begehren produziert wie differiert. In diesem Sinn war Fragment 10 ein verrücktes Programm, Verheißung genau dessen, was niemals zu sehen sein wird, was ja die Göttin im Alētheia-Teil verdeutlichte. Die Insistenz auf die Erreichung dieses Sehens des Ursprungs hat freilich seinen Grund in der Not der Unhaltbarkeit des Träumens, das ohne dieses Begehren gar nicht wäre, mit den fatalen Folgen eines Nicht-Erwachen-Könnens.

3 en de mesō toutōn daimōn hē panta kybernai
Aber in der Mitte dieser: die Zuteilende, die alle steuert.

4 panta gar stygeroio tokou kai mixios archei
Überall nämlich ist sie die Erste des verhassten Gebärens und der Mischung,

Parmenides wendet die Kosmologie in Fragment 12 sofort auf die Geschlechtsdifferenz, die Differenz von Mann und Frau, indem nun gerade nachfolgend das Männliche und das Weibliche an Stelle des Lichten und des Dunklen genannt werden. Selbst Koplín, der in seiner Auslegung des Proömiums, 1.3, auf das männliche Geschlecht des Daimons beharrt, sieht hier aber eine Dämonin am Werk. Es sei konzessiv die Frage des Bezugs auf 1.3 offen gelassen – der unterweltlichen göttlichen Vertretung beider Geschlechter wegen, sollte die Frage nicht wichtiger sein, als die, ob in 1.1 Stuten oder Pferde den Wagen zogen (das Femininum kann gemäß Pape für den Allgemeinbegriff stehen)¹ –, der Bezug aber auf 8.13 ff. ist wesentlich: „Um dessen willen, weder geboren zu sein, noch vernichtet zu werden, schickte Dikē hinauf, lockernd die Fußfesseln, jedoch hält sie fest.“ Eben darauf wird hier

¹ Vgl. Pape, Handwörterbuch, Band 1, 1261.

wieder angespielt, wobei daran erinnert sei, dass ab 8.15 weiterhin genannt wird, was denn die zwingende Dikē selber zwingt: „Wohl aber die Streitigkeiten um diese waren dessen hier: des Ist. Ist oder nicht ist! Entschieden ist denn also, wie sie zwingen wird: teils zulassend den ungewahrten, namenlosen, denn nicht unentzogen ist der Weg, teils wie Sichregen und Wirklichsein.“ Und so ist nun klar, dass hier Parmenides nicht allein die generationssexuelle Differenz in das Denken der mythokosmologischen Traum-, Schlaf- und Wachensdarstellung einführt, sondern diese Differenz auf die Lebens-Todes-Differenz, *einai* versus *ouk einai*, unhintergebar hintergangen vom Tiefschlaf, *mē einai*, zurückführt: als die *um-willen*-Abweisung von Genesis als einer unhintergebaren Entzogenheit der Abwesenheit der *Moira kakē*.

Eros (Fragmente 12.3 – 12.6 und 13)

- 3 en de mesō toutōn daimōn hē panta kybernai
Aber in der Mitte dieser: die Zuteilende, die alle steuert.
- 4 panta gar stygeroio tokou kai mixios archei
Überall nämlich ist sie die Erste des verhassten Gebärens und der
Mischung,
- 5 pempous' arseni thēly migēn to t enantion autis
sendend zum Männlichen das Weibliche, sie wurden vermischt, und
wiederum das Entgegengesetzte:
- 6 arsen thēlyterō
das Männliche zum Weiblichen.

Pape schreibt zu *thēlys*:

„θῆλυς, εἶα, υ ... eigtl. säugend ... weiblich; – a) als Bezeichnung des Geschlechtes, im Ggatz zum männlichen ... b) was von Weibern kommt ... c) zart, schwach, weibisch ... d) befruchtend, erquickend ...“¹

Sieht man in der Indifferenz von „weiblich“ und „weibisch“ die ganze, die Anerkennung der existenziellen und nutrimentativen Abhängigkeit (b und d) wie die selbstexkulpierte Abwertung (c) umfassende Ambivalenz des kaum nur historisch zu nennenden antiken Patriarchats, so mag der spekulative Therapeutik-Kurzschluss des vorigen Abschnitts dergestalt also gelten, dass zumal Altgriechisch *arsen* und *thēlys* nicht völlig mit Mann und Frau zu verwechseln sind, sehr wohl aber vielfach vermittelt im akzidentellen Geschlecht der Person die Repräsentationsinstanz gesucht und gefunden wird, insofern in diesen Begriffen bereits Generations- und Geschlechtsdifferenz begrifflich versus empirisch differenziert vermischt sind. In diesem Sinn, dem Sinn von (c), entspricht das Senden des Weiblichen zum Männlichen dem *Atarpos* – für beide Geschlechter aber: als die Kontamination des Geistes mit Müdigkeit, Schwäche, aber auch mit Erquickung, wenn der *Atarpos* zeitig verlassen wird, und das derart verweiblichte Männliche selbstkompensierend zum Weiblichen geschickt wird.² Weiblichkeit – zugleich also idealisiert und ver-teufelt? Und dabei schizophren diese Doppelung philosophisch-offiziell vom Geschlecht der empirischen Person abgezogen und in der empirischen Praxis aber immer wieder den Personen weiblichen Geschlechts doch faktisch attribuiert? Aber ob das auch Sache bei Parmenides oder – erheblich plausibler, wenn man von den inkubatorischen Regularien hört und diese mit dem Mythos der Genesis des Apollon vergleicht: – in seiner institutionellen Umgebung gewesen sein mag, das muss offen bleiben.

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 1, 1207 f.

² Vgl. hierzu: Gertrud Lettau, Versuch einer feministischen Traumtheorie. Zur Geschlechterdifferenz der Träume, in: Rudolf Heinz und Wolfgang Tress (Hg.): Traumdeutung. Zur Aktualität der Freudschen Traumtheorie, Wien: Passagen 2001, 247 – 262.

prōtiston men erōta theōn mētisato pantōn
Zu allererst nun ersann sie sich den Eros aller Götter.

Fassen wir einmal den Traum soweit zusammen: Da kommt also ein Träumer zu einer Göttin, die ihn *kouros* nennt und philosophisch über alles belehrt, schließlich also auch darüber, dass da inmitten gemischter Kränze eine Göttin ist, die zuerst (wenn die Reihenfolge denn auch eine signifikante ist, was bezweifelbar sein mag) zum Männlichen das Weibliche sendet und dann aber das also verweiblichte Männliche, zum Beispiel einen *kouros*, einen noch nicht allzu männlich sich repräsentierenden jungen Mann, zum Weiblichen, zum Beispiel also zu sich, zur Göttin, sendet: sozusagen als Initiation von Männlichkeit – traumphilosophisch heißt das aber einfach: von Erwachen. Und der Gipfel dieser Aufladung des Traumschlafs mit indifferenzierender Fundamental-Differenz: Zuerst, so sagt sie, die geträumte Göttin des Traums, die sich zuvor schon als Initiatorin des Träumens überhaupt ausgab (8.14 ff., 12.3 f., eventuell auch 10.6), ersann sie sich den Eros, erträumt sich diesen als ihren Gehilfen der Zusammenbringung von Licht und Nacht. Dass mithin die gewagte(?) Gleichung *Eros = kouros* (womöglich aber nicht den träumenden, sondern den, den Traum der Philosophie des Traums fingierenden Philosophen) nicht ganz falsch sein wird, dafür mag ausnahmsweise, weil nur zusätzlich, als literarischer Beleg angeführt werden, was in Platons *Gastmahl* Diotima, durchaus als traum- und schlafreferente Travestie der parmenideischen Inszenierung von Philosophie, über Eros als einen zumal auch philosophierenden Daimon verlautbart. Somit können einerseits die Fragmente 12 und 13 als Hinweis auf eine Theorie der Subjektentstehung verstanden werden, die dem Traum die maßgebliche Rolle für die Entstehung eines ihrer selbst bewussten Person, symbolisiert als das weiblich-daimonische Sichersinnen (Selbstspaltung als ersonnener Eros) des Schlafes im Übergang der Mischung (des ersten Erwachens in den Traum), zubilligt. Dieses eben wegen der im Übergangsfeld divergenter Vektoren aufkommenden Selbstdarstellung der unhintergehbaren, doch irgendwie übergängig unter-

laufenen Fundamentaldifferenzen, in Bezug auf Parmenides durchaus mit spekulativer Nicht-Gewähr: Tod versus Leben, unterlaufen von Tiefschlaf und Traum, Mann versus Frau, sogleich generationsdifferent modifiziert, unterlaufen von der Selbsterzeugung beider im Übergang vom maternal-weiblichen Tiefschlaf zum tochter-sohn-filialen Traum. Andererseits wird somit auch die philosophische Arbeit gemäß 2.1 als eine im und vom Traum ersonnene Eros-Tätigkeit bestimmt.

Die durchaus auch exegetisch in Anspruch genommene Geschlechtsdifferenz kann wohl hinsichtlich einer Ausführung dieser Kategorie hier als unterbelichtet betrachtet werden. Tatsächlich lässt sich dieses große Thema nicht mit wenigen Worten abmachen, soll auch für die Exegese nicht zu dominant werden. Was gesagt werden kann: Die Wichtigkeit dieses Themas für Parmenides steht außer Frage. Allemal ist dabei die Unursprünglichkeit des Menschen *über* die sexuelle Differenz gesetzt, dennoch ist wie Genesis, so auch der Tod im Gedicht ein Weib: die *Moirā kakē*. Die allerfragwürdigste Umkehrung dieser Gleichung wird freilich vom Lehrgedicht keineswegs propagiert. *Alles* – Untergang, Genesis, Festhalten, Loslassen, Denken, Ersinnen, Werden, aber auch Sein – ist im parmenideischen Gründungsdokument der Philosophie weiblich gegründet, so die Rede der *Moirā*, die noch nicht *kakē* ist. Die Philosophie ist eine weibliche Gründung, und das Philosophensubjekt, das von sich kundgibt, es selbst, das Subjekt, sei männlich, irrte sich gründlichst über den Status dieser seiner Sage und verlöre immanent die Prämie der weiblichen Gründung: die exkulpativ Lizenz zur obersten selbstexkulpierenden (gleich radikal schuldigen) Intellektualität. Auch irrte so das Philosophensubjekt sich gründlich darüber, dass Weiblichkeit etwas ist, das zwar immanent, aber doch vor der Trennung des Selben in Geschlechter, selbstredend entzogen, bereits gewesen ist. In diesem Sinn der Gründung von Philosophie aus der Selbsterfahrung des Traums ist/sind die Göttin(nen) – deutlich gesagt von Anankē und von Dikē –, im Rahmen der oneiro-kosmischen Schablone jedenfalls, selbst entstanden(e) Mischungen, Erste bloß der aus Entmi-

schung (so 12.1 f.) des Selben entstandenen zuteilenden Mischung. (Was ein neues Licht auf Fragment 3 wirft: Das Selbe steht vor der Not, sich entmischen zu müssen.)

Macht es nun, angesichts der schlechten Überlieferungslage und der anscheinenden hohen eleatischen Wertschätzung von Mischung und Weiblichkeit bei voller Anerkennung der Traumatik menschlicher Existenz, noch Sinn, Sonne, Mond, Erde, Äther, die Milchstraße etc. nach den Kategorien sexueller Differenz zu kategorisieren? Macht es noch Sinn, Licht „männlich-väterlich“ und Finsternis, leere Nacht (also reine Leere) und vollen = schweren Körper „weiblich-mütterlich“ zu taufen? Oder reicht es, den unmittelbaren Übergang von Kosmologie zur Frage der sexuellen Reproduktion als Indiz der Schlafreferenz zu nehmen und damit für exegetisch abgegolten zu halten? Oder sind die kosmischen Elemente so zu nehmen, wie Sextus Empiricus das Proömium nimmt? Heidegger kennzeichnet solche Lektüre als „Mystagogentum“ – mit gewissem Recht – und konstatiert eine „Sucht nach Symbolen“¹. Selbige könnte auch der Deutung der Symbole als Autosymbolik des Traums vorgeworfen werden. Die defensive Antwort würde dann lauten: Gut, eine Sucht, aber nicht meine, des Exegeten, auch nicht die des Parmenides, sondern die des Phänomens namens Traum selbst. Dagegen wiederum ließe sich einwenden, dass dieses Phänomen als Referenz des Proömiums doch nur, fragwürdig, abgeleitet wurde wegen der Symbolsucht des Exegeten. Doch was Heidegger nicht in den Blick nimmt, wenn er auf die Sucht nach Symbolen als ein Argument gegen die Exegese der Bilder des Proömiums hinweist, ist die spekulative Frage, in welche Süchtigkeit denn wohl derjenige gefallen sein mag, der die Sucht nach Symbolen konstatiert und unangefochten von dieser Sucht andächtig die Bilder anschaut und sie hernach wegschweigt? So die angemessene Gegenoffensive, die Frage, was denn die Droge des Symbol-Abstinenzlers sei? Solange die Frage der Süchtigkeit nicht überhaupt geklärt

¹ Heidegger, *Der Anfang*, 111.

ist, steht die Autosymbolik außer Verdacht, die nämliche Sucht nach Symbolen auf eine andere Art und Weise zu sein, wie die Sucht nach einschlägiger Freiheit von dieser Sucht selbst auch: wie die Sucht nach der Methode, der Denkvorschrift, der Heideggers Lektüre sich verschreibt.¹ Wofür ist demnach hier, im Gedicht, Eros, nach Pape, mit Bezug auf Homer, Daimon der *Geschlechtsliebe*, ein Symbol? Es wird Parmenides berufsgemäß nicht entgangen sein, dass im Traum, nachwirkend im Erwachen, die primären Sexualorgane gut durchblutet sind, organisch begleitende Abwehr der Übergangstraumatik des Traums, magische Lustbesetzung der eigenen Ohnmacht des im Bett gefesselten REM-Schlafkörpers. Aber wie ist das zu lesen, da es doch um die Binnensicht des Traums, um Phänomenalität, geht und der Schlafkörper für diese entzogen ist? Aber entzogen heißt nicht, dass es keinerlei Vermittlung gebe. (Anderenfalls hätte die Göttin in Fragment 2 schwerlich den *Atarpos* denken können.) Das Bewusstwerden der Sexualorgane beendet den Traum. Mit der Ersinnung des Eros ist von daher der Traum seinem Erwachensende – der glücklichen Variante des passageren Ausgangs – geweiht.

In der philosophischen Sozialisation des Exegeten war die Sicht auf Eros geprägt von Freuds Zusammenstellung mit Thanatos, Eros als Trabant des Todestrieb, als Erfüllungsgehilfe der Erotisierung des Todes, sadistisch, masochistisch, gemischt. Eros fungierte in dieser Hinsicht als Vermittlung und Verteilung, als Aufschub des Todes, nur dass der Aufschub wiederum dasselbe des Aufgeschobenen, Todestrieb eben, ist. Jede Bewegung, letztlich die der Zeitlichkeit selbst, ist Bewegung auf den Tod hin. Die Bewegung vom Tod weg ist Bewegung auf ihn hin. Bewegungslosigkeit aber wäre bloß die ultimative Abkürzung der Todesrealisiertheit: das schwarze Loch, das so (energiegeladen) entropisch ist, wie der reine (widersinnig aber ebenfalls hochenergetische) leere Raum auch. So verfällt alles dem Todestrieb und die Abwehr des Todes wehrt stets nur den Todestrieb, todesannähernd also wie-

¹ Vgl. Heidegger, *Der Anfang*, 111 ff., 115 und 140 f.

derum, ab. Im Groben wird dieses die Sicht des Parmenides gewesen sein. Warum? Weil Eros im Rahmen des Traums als Sichtsinnen eingeführt wird, im Rahmen des fingierten Traums der Philosophie des Traums als Philosophie des *Atarpos*, der Zeitlichkeit als der beharrlichen (*emmen Atarpos*) Annäherung an die Selbstexekution ihres Seins – repräsentiert als Untergang des Traums, als „Todeswahrheit“ (Weismüller).

Zunächst ist die selbst ja entstandene, erträumte Göttin ungeachtet ihres Status als ein Geträumtes, keineswegs etwas bloß Ersonnenes, sondern apodiktisch als die Übergängigkeit des „Inmitten“, als fundamentale Selbstdarstellung dieses „Mittleren“ zwischen Nacht und Tag namens „Traum“ ein von selbst entstandenes Übergangsphänomen, Übergang auch zwischen Natur (vergessener Traum) und menschlicher Gemachtheit (als deutende Fingierung), als solches mit Aufschub zwar befasst, aber mit Aufschub als Beendigung dieser falschen, weil todgeweihten, Übergängigkeit. Sie, die *thea prophrōn*, ist entgegen ihrer Selbstcharakterisierung doch die, nur auf Widerruf sich dementierende, *Moirā kakē* – Rückführung des Geträumten in den Naturzustand des endgültigen Entzugs, wenn der erwachte *kouros* bei der Niederschrift versagt oder vorher schon wieder einschläft und der Traum keine Spuren hinterlässt, oder die Schrift nicht kopiert und weitergegeben wird, oder einmal das Universum im Ganzen zerreißt. Weil sie offen und Offenheit ihr Begriff ist, hat die Zukunft alle Zeit, sich, ihre Offenheit, allnichtend zu suizidieren. Und spätestens dann würde die Stunde der retransformierten *Moirā kakē*, aber von niemandem vernommen, geschlagen haben. Eros, ihr Trabant, ist hingegen nur Ersonnener, ein Instrument des Aufschubs zur negentropischen Steigerung der Entropie. Aber wenn die Formel Eros = *kouros* stimmt, dann ist er doch der wirkliche, erwachte Mensch? Richtig. Genau deshalb ist er, als sein Ende, seiner Ersonnenheit geweiht.

Entscheidend ist die reflexive Verbform: Traum, der *sich* dieses Erwachen der verdichteten Körperlichkeit am Ort hoher leiblicher Sensitivität als erstes *erträumt* und damit aber sein Ende als die erwachende Leiblichkeit gleich zu

Beginn angeht. Eros, das ist die Abfangung des weckenden Leibs – nicht die Entgegensetzung zum wirklichen Thanatos, sondern Abfangung bloß des Endes des Schlafens, Überdeckung irgendeines Weckreizes. Der Mann bekommt seine Erektion, die Frau wird feucht. Und Traum setzt beides so in Bilder um, dass nicht – nicht sofort – erwacht wird. Eben das ist die Funktion des somatischen autosymbolischen Phänomens.

Das Feste (Fragment 19)

- 1 houtō toi kata doxan ephy tade kai nyn easi
 So brachte sie diese, gemäß der Meinungen, hervor, welche jetzt auch
 sind.
- 2 kai metepit' apo toude teleutēsousi traphenta
 Und später, nach diesem, werden sie enden, die Geronnengewordenen.
- 3 tois d' onom' anthrōpoi katethent' episēmon ekastōi
 Diesen aber stellten die Menschen Namen sich hin, jedem eine Prägung.

Heidegger schreibt zum dritten Vers:

„Wieder das ὀνομάζειν im notwendigen Zusammenhang mit dem Erscheinen, charakteristisch die Worte und die Rede. ἐπίσημον, nicht σήματα, nicht was am Sein oder am Erscheinenden unmittelbar ursprünglich sich selbst zeigt, sondern was umgekehrt von einer jeweils einzelnen Hinsicht aus – jenachdem – ἐπί, dazu gesetzt, gleichsam aufgesetzt wurde wie eine Maske, hinter der es verborgen ist und durch die es doch zugleich unterscheidbar kenntlich wird.“¹

¹ Heidegger, *Der Anfang*, 194 f.

Das ist sicherlich das, was zum dritten Vers zu sagen ist. Sprache, Benennen, Begreifen als subjektive Gedächtnisleistung des Identifizierens – ohne diese wäre kein Weltverhältnis, aber das Sichzeigen darf mit dieser Funktion eben nicht verwechselt werden. Allein der Bezug des *tois* – *toi* im ersten Vers – mag hinsichtlich der Frage, worum es denn konkret geht, noch offen bleiben. Den zweiten Vers legt Heidegger nicht aus; das ist gemäß seiner Übersetzung auch nicht nötig.

Überhaupt wird der zweite Vers, konkret das *traphenta*, Partizip im Aorist, Passiv, Plural, Neutrum, Nominativ, in den eingesehenen Übersetzungen (wie so vieles andere auch) erstaunlich schludrig behandelt. Pape:

„τρέφω ... festmachen, eine Flüssigkeit dicht werden lassen, z. B. γάλα θρέψαι, die Milch gerinnen lassen ... auch von der Kälte, gefrieren lassen; pass. dicht, fest werden, gerinnen, gefrieren. – Gew. fett od. dick machen, füttern, ernähren, großziehen u. pflegen; bes. Kinder im Hause aufziehen u. erziehen ...“¹

So schlägt die Göttin den Bogen zum Anfang des zweiten Fragments: „Ich untersuche, aufgenommen habe du hingegen ...“ Die Frage, was denn der Unterschied zwischen Träumen und Wachen sei, kann also hier den Beleg finden, was Parmenides wohl gemeint haben dürfte. Die Differenz ist die des Festgemachten. Traum ist in statu nascendi etwas Liquides, nichts Festes. Erwacht scheint die Welt fest zu sein. Geronnengeworden, festgeworden, ist aber durch das Erwachen nicht die wirkliche Welt, die auch während des Schlafens als dessen äußere und relative Bedingung gewährlos, weil entzogen, durch Schlaf überdeckt, fest ist. (Wenn nicht, stünde es womöglich schlecht um das Schlafenkönnen.) Erwacht ist vielmehr die Traumerinnerung das Geronnene, memoriale Fixierung dessen, was geträumt oder nicht geträumt wurde. Liquide bleibt höchstens das, was nur sehr vage erinnert wur-

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 2, 1137.

de, wenn es zum Thema wird. Different ist in diesem Sinn nicht das Wachsein. Different ist der liquide Traum, dieses aber als konstitutive Eröffnung dessen, was am dritten Vers Heidegger zeigt. Ohne die Haltlosigkeit des Träumens kein Benennenkönnen. Traum übt in diese Differenz ein. Traum ist in diesem Sinn zwar nicht Genesis des Seins oder des Erscheinenden, aber Genesis des Kenntlichwerdens von Welt: Genealogie. Von allen historischen Philosophen scheint Parmenides dem Traumschlaf die wichtigste, nämlich subjektkonstitutive und sprachkonstitutive Funktion zuzubilligen. Ob das aber die ganze Wahrheit über Traum ist, das wäre dann längst entschieden, insofern es nämlich nächtlich geschieht und nicht eigens der subjektiven Anerkennung bedarf. Aber die ganze Erscheinungsgeschichte der Steigerung des Medialen, verstehbar als eine unerkannte Anerkennungsgeschichte auf Ebene eines kollektiven, in der Natur der Sache (der Natur selbst) verwurzelten Gattungsunbewussten, spricht für eine rekursive, das heißt sich beschleunigende Selbstaufladung dieser Struktur, die im Objektiven überdreht, ihre Funktion wieder einbüßt? Was ist das Ziel dieser Rationalisierung der medial festgemachten Liquidierung?

Die Mischung (Fragment 9)

- 1 autar epeidē panta phaos kai nyx onomastai
Aber seitdem ist alles, die Licht und Nacht Genannten
- 2 kai ta kata spheteras dynameis epi toisi te kai tois
und die nach ihren Kräften bei sowohl diesen wie auch jenen,
- 3 pan pleon estin homou phaeos kai nyktos aphantou
ganz gefüllt des gleichen Lichts und der verdunkelten Nacht,
- 4 isōn amphoterōn epei oudeterō meta mēden
der gleichmäßigen beiden, weil keinem von beiden inmitten nicht eines
[ist].

Noch einmal fasst Fragment 9 die Struktur zusammen: Genannt, identifiziert, sind zwei Gestalten, Formen, Stoffe, die Traum bestimmen: *phaos kai nyx* ‚Licht und Nacht‘. Aus ihnen ist Traum zusammengemischt. Im Traum begegnen die ungemischten Zustände des Nichtträumens als eigene Körper, in denen die Mischung in abgestufter Form, kränzebildend, die Grenzen des Traumes träumen: „... nach ihren Kräften“ – verdunkelnd-einschläfernd, lichternd-weckend – „bei sowohl diesen“, den dunkleren (und dichterem = körpernäheren) Mischungen, „wie auch jenen“, den lichterem Mischungen. Aber der Fehler dabei ist ja der, dass Körper und Zeichen dergestalt wie getrennt begegnen (nämlich dergestalt als sie selbst, als wirkliche, gar nicht begegnen). Dergestalt kann die Disjunktion, entweder Körper oder aber Zeichen, keine Realisierung finden. Körper und Zeichen müssen immer zusammen, ungetrennt, sein, so die Forderung etwa aus 8.35. Ungesagt: damit aus Tiefschlaf überhaupt erwacht werden kann. Also? Um des Übergangs zwischen *Atarpos* und *Keleuthos* willen, um des Erwachens, um Genesis, um des Entstehens und dieses um des Entstandenen willen, muss der Übergang gleichmäßig gefüllt werden aus den Elementen beider Sphären, der Unsphäre des Un-Seins, der Sphäre des Wachseins. „... weil keinem von beiden inmitten nicht eines

[ist]“, das wird allgemein recht bizarr übersetzt, so etwa von Heidegger: „... denn keinem mit dabei (ist) das Nichts.“¹ Dicht daran, doch temporal gewendet, Koplin: „... da bei keinem von beiden ein Noch-Nicht dabei ist.“² Mansfeld dreht den Spieß einfach um und bekommt so das Prinzip des Tertium non datur heraus: „... da es nichts gibt, das nicht einem der beiden zugehört.“³ Diels übersetzt diametral und erhält so einen Disjunktionsschluss: „... denn keinem kommt ein Anteil am anderen zu.“⁴ Aber was als Referat des „Irrtums“ noch ginge, geht nicht als Begründung, warum der Irrtum doch die Wahrheit sei. Begründet würde so das Gegenteil dessen, was das Gedicht im Ganzen, auch hier im neunten Fragment, besagen will. Gemelli Marcianos Übersetzung schließlich kann geradezu als Synthesis aller Versuche, der Formulierung Herr zu werden, bezeichnet werden: „... da an keinem von beiden Nichts beteiligt ist.“⁵ Schließlich löst Bormann alles ins Nichts auf: „... da keinem von beidem nichts angehört.“⁶ Geht es noch absurder? Im Zweifel, denn tatsächlich ist das sehr virtuose und dabei hochpräzise Spiel des Parmenides mit den gnostischen Möglichkeiten der Negation schon an sich schwierig und eine kaum zu meisternde Konzentrationsaufgabe. Erst recht aber steigert sich die Hilflosigkeit angesichts der tradierenden Zerschlagung der Zusammenhänge solcher kryptischen Stellen. Was also ist der Sinn meiner Übersetzung? Da capo: Zwei Zustände, Tiefschlaf und Wachen (stellvertretend für Tod und Leben), die nicht ineinander übergehen können (insofern dann in Tod *oder* Leben und unter dieser Bedingung immer in Tod umschlagend), wenn sie in dieser Disjunktion von Ist oder Nicht-Ist keinerlei Zusammenhalt, Ungetrenntheit von Zeichen (Ist) und Körper (Nicht-Ist, nicht aber als Zei-

¹ Heidegger, *Der Anfang* 187.

² Koplin, *Parmenides* 342.

³ Jaap Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, Band I, Stuttgart: Reclam (UB 7965) 1983, 333.

⁴ Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1903, 126.

⁵ Gemelli Marciano, *Vorsokratiker*, Band 2, 27.

⁶ Bormann, *Parmenides* 47.

chen dessen, sondern als wirkliche Zeichenlosigkeit), befangen bleiben. Also muss es eine Mischung beider geben, die als Mischung allererst für die mentale Trennung des auch weiterhin faktisch Ungetrennten sorgt: Traum. Dieses also ein gemischtes Terrain der Entmischung, in welchem die Disjunktion der Trennung des Erwachens vom Schlafen bereits geschehen ist, ohne dass erwacht wurde. Und die Begründung dieser Gleichmäßigkeit eines Wachseins ohne Wachsein gibt nun der vierte Vers: „... weil keinem von beiden“ – also weder dem Schlafen, noch dem Wachen – „inmitten“ – im Traum – „nicht eines [ist].“ Dieses nun der Rätselausdruck, weil „nicht eines“ sowohl Negation bloß des einen („nicht eines, aber viele“) als auch Negation des Ganzen („nicht eines und nicht mehrere“) sein kann. Verstehen würde ich dieses Rätsel aber so, dass im Traum *für* die Doppelnatur des Traums – dem Schlafen und dem Wachen *inmitten* – nicht eines ist: weder Wachen noch Schlafen. So dass Parmenides hier angedeutet hätte, dass Traum sich nur so träumen kann, dass er sich nicht als sein Wachen und Schlafen träumt. Zwar könnte man träumen, dass man verschlafen habe und erwacht sei, sehr gut sogar, aber nicht, dass man jetzt gerade schlafe – denn dann müsste Traum sich negieren. Ebenso kann einem im Traum zwar bewusst werden, dass man träumt, aber nicht, dass man nicht träumt, denn dann müsste Traum, dito, sich nichten. Träumt man, dass man wach sei, dass das alles Wirklichkeit sei, so folgt auf dem Fuß die geträumte Berichtigung: die Probe aufs Exempel und die allmählich oder sofort in das Erwachen hinüberspielende Einsicht, dass es doch ein Traum sei/war. Im Wachen kann ich mich (unernst) fragen, ob ich wach bin oder nicht – das Wachsein also hinterfragen und schließen, dass ich nicht träume. Im Traum kann ich mich nicht fragen, ob ich nicht träume. Und in diesem Sinn ist dem Schlafen, Nacht, und dem Wachen, Licht, woraus Traum gemischt ist, im Traum, inmitten, beides (= nicht eines) *als Negation des Traums* nicht und in diesem Sinn Traum ganz gleichmäßig gemischt, trotz aller Gradunterschiede der Mischungen. So die Paradoxie des paradoxen Schlafs.

Das Selbe II (Fragment 16)

- 1 hōs gar hekastot' echei krasin meleōn polyplanktōn
Wie (sie, [Anankē, Dikē?]) nämlich jedesmal hält die Mischung viel in die
Irre treibender Glieder,
- 2 tōs noos anthrōpoisi parestēken to gar auto
so stand das Gewahren den Menschen bevor, das nämlich Selbe
- 3 estin hoper phroneei meleōn physis anthrōpoisin
ist das, welches den Menschen bedeutet der Glieder Entstehung,
- 4 kai pasin kai panti to gar pleon esti noēma
sowohl in allen wie auch jedem, denn das ist das mehr
Wahrgenommene.

Hier wieder der aus dem Parmenidesspruch Fragment 3 bekannte Rätselausdruck: *to gar auto*, das nämlich Selbe. Und nun auch nicht mehr als Selbigkeit zweier differenten „Namen“, *einai* und *noein*, sondern als EINE Sache, als Subjekt der Verse 3 und 4 (wenn nicht als Subjekt des ganzen Fragments): *hoper phroneei* ‚welches denkt‘ ‚überlegt‘ ‚einsieht‘ ‚versteht‘ aber auch ‚beabsichtigt‘ ‚bezweckt‘. Das gewählte „bedeutet“ – selbstverständlich eine tendenziöse Verlegenheitslösung – intendiert die Synthesis dieser Aspekte, dass hier nicht nur ein unbewusstes EINES die *physis* der Glieder, das heißt: der Abspaltung entzogener Teile zur Konstitution des Verhältnisses zu ihnen (als Selbstentzug des eigenen Inneren und der Außenwelt), denkt, sondern auch automatisch-intentional bezweckt, jedenfalls aktiv „den Menschen“ (an ihrer Stelle und in einem gewissen Sinn auch für sie sorgend, damit sie überhaupt Menschen, wache Wesen, seien) verschafft. So lautet die traumreferente Übersetzung dieser Verse gedanklich und sehr frei: Wie der unursprüngliche, entzogene, fehlrepräsentierte, -repräsentierende, repräsentationsgenerische Schlafkörper jeweils durch Traum den Schlaf (sich selbst) gegen viele gleichzeitige Einflüsse mittels der somatischen und materialen Integrationen sich

selbst täuscht und so sein Sein verlängert, so steht das Erwachen bevor. Denn das, das Festhalten des Schlafs wider das Erwachen als beider Mischung, Mischung dann auch aller weckenden Reize oder inneren Logiken miteinander zur Verhütung der weckenden Durchsetzung eines bestimmten Gliedes, ist das Selbe, was Traum allererst hervorbrachte: die Weckung, das Weckende, und zwar als Entstehung von Gliedern, als Spaltung in Teile, in simuliertes Nicht-Selbes, Anderes. Generell wird man von einer Nicht-Synchronizität des Wachwerdens einzelner Teile des Körpers sprechen können, und eben das als der zunächst vereinzelt, (andere)weckend-(sich)teilende, erste, vom Traum, der Teilung in sich, abgefangene Weckreiz. Und nun die Begründung des Ganzen: Denn das, „das Selbe“, dieser dialektische Mechanismus (Dialektik aber der Sache selbst) der Entstehung von Wachheit, ist, in allen (Menschen) und in jedem (einzelnen Teil, bis hinab zur einzelnen Körperzelle), das *pleon*-Wahrgenommene, wobei das *pleon* hier als Ausdruck der Unursprünglichkeit des Entstandenen zu verstehen ist. Wachheit ist bereits, bevor sie entstanden ist; entstanden ist sie bloß *mehr* Wachheit. Aber eben deshalb – und dergestalt entgegen eines jeden Phantasmas wissenschaftlicher oder einer klartraumpraktizierender Zugänglichkeit des entzogenen Zustands *vor* der Genesis von Wachheit – ist und bleibt Genesis entzogen: weil ihre Einholung durch den Geist den Geist entweder genesisnichtend mitnähme oder alternativ sich verlöre.

Gemäß dieser zwar paradoxen, aber doch sachlich unwiderleglichen Vordatierung des Entstandenen vor Abschluss seiner Entstehung nach dieser durch dieses selbst ist es nur konsequent, was Theophrast, einer der Gewährsmänner für das Fragment 16, hinzu setzt: Parmenides habe gelehrt, selbst Tote würden in der radikalen Entmischung zwar, wegen des Fehlens des Feuers, nicht Wärme, Licht und Stimme, wohl aber Kälte und Schweigen wahrnehmen und überhaupt habe alles Seiende irgendeine Art Vernehmen. Eben in diese Radikalität der Differenzen des Für-wen-Seins (inklusive des projektiven Für-wen-Seins-des-Für-wen-Seins) führt der Gedanke des radikalen Ent-

zogensens der eigenen Genesis: als Identität der genauen Gegen-Sätze von 2.6 ff. und Fragment 16 (und schon Fragment 3): Kundelosigkeit nicht an sich, sondern nur für den, der die Kunde erlangen will (gemäß 8.6 f.).

Auch Koplín stößt in seiner großen Auseinandersetzung mit den tautologischen Auslegungen hier auf das Thema Schlaf:

„Läßt man sich auch hier einmal völlig unbefangen auf die beiden ersten Verse ein und hört sorgfältig immer wieder auf sie hin, dann stellt sich einem das Bild eines schlafenden Menschen ein, der kurz vor dem Aufwachen steht, der am Morgen wiederum die selbe Verbindung seiner Seelenglieder vorfindet, und dem sich nach und nach der Geist einstellt. Wir reden heute eher vom Bewußtsein.“¹

Sogleich aber verwirft er seine Entdeckung:

„Das Fragment 16 hat hier sicherlich nicht vom schlafenden Menschen gesprochen, sondern eher allgemein von Menschen. Es spricht auch von Menschen als von Gliedern des Geistes, und: unter welcher ursprünglichen Bedingung der Mensch seinen Geistesbeistand hat. Daraus kann man auch richtig hören, daß ein Kampf der Hadeswelt mit der Olympischen Welt um eben (die) Menschen nicht ausgeschlossen ist.“²

Und so trennen sich die Interpretationen sogleich auch wieder, kaum, dass sie sich berühren, um sich wieder anders, nämlich in Bezug zum Plural „Menschen“ nahe zu kommen, um sich erneut sofort zu trennen usw:

„... es ist überhaupt nicht von ‚der‘ *Mischung* oder ‚der‘ *Verbindung* von Gliedern die Rede. Der Artikel ist hier nicht gesetzt, was hier einmal zu beachten ist. Es können also alle möglichen Verbindungen von Gliedern, auch aller möglichen Lebewesen gemeint sein. Menschen selber als Glieder des Geistes zu sehen, ist der Forschung überhaupt nicht eingefallen.

¹ Koplín, Parmenides, 403.

² Ebenda 404.

Doch nur dann ergibt die Gliederung der Verse 16.1 und 16.2, **wie die Physis ... so der Nus**, einen wirklich auch logischen Sinn.“¹

Die Grunddifferenz ist exegetisch die der unterschiedlichen Interpretationen des zweiten Fragments und, wohl vor aller Exegetik, die Entscheidung, mit welchem Denk- und Analyseinstrumentarium an die Fragmente herangegangen wird. Und so verzichtet Koplín darauf, seinen Gedanken *umfassend* auszuweiten und die Mischung oder Verbindung von Gliedern als die Mischung (Trennung und Verbindung zugleich) von Körper(n) und Ding(en) als das, was Geist wesentlich ausmacht, und den Geistbeistand mithin und vor allem als Dingbeistand zu denken.

Die Glieder des Körpers, sowohl äußerlich wie auch innerlich zu verstehen, können nun schwerlich gemischt werden, außer eben im Traum als Geträumtes. Was dann aber gemischt wird, sind nicht bloß die Glieder als entzogene Teile des eigenen Körpers, sondern alles, was irgend von innen oder von außen kommend, unmittelbar oder in memorialer Nacharbeit von Tagesresten, weckend wirkt und deshalb vom Traum in Form der Mischung von materialen und somatischen Phänomenen abgedeckt werden muss, so dass das in die Irre Treiben (nachträglich das Übersehen, dass alle materialen und somatischen Phänomene funktionale sind, im *hic et nunc* des Traums aber, dass es sich um materiale oder somatische Phänomene handele), *polyplanktōs*, sich als der parmenideische Begriff für das, was Freud Verschiebung nennt, erweist. Noch einmal Koplín:

„Das Verständnis dieses Fragmentes 16 hängt also in vielem davon ab, was für ein Subjekt den ersten Vers des Fragment 16 bestimmt ...“²

Oder ob überhaupt ein Subjekt dingfest zu machen ist. Was spricht etwa dagegen, den ersten Vers für traum- und schlafadaptiv subjektlos zu halten, als

¹ Ebenda 405.

² Koplín, Parmenides, 403.

Stilmittel der grammatischen Rhetorik des Parmenides? (Memo 8.26 f.: „... bewegungslos in den Enden der großen Fesseln, *ist es ohne Oberhaupt...*“ = mit viel in die Irre treibenden Gliedern: „... nicht zu beruhigen, nachdem Genesis und Verderben sehr fern gestoßen wurden ...“) Oder eben mit Rücksicht auf 8.15 oder 8.30 ff. eben genau die Fesselungsinstanz als das Subjekt zu mutmaßen (und diese natürlich „*peri physeōs*“, siehe: *physis* in Vers 16.3, diese aber nicht unvermittelt als das Subjekt des ersten Verses, zu verstehen)?

Wie **festgehalten** – so **bevorstehend**. Was wird festgehalten? Die Mischung, die ja gemäß Fragment 12 die Tendenz zur Entmischung hat. Und wie ist *noos* in diesem Kontext zu übersetzen? Pape zählt als Übersetzungsmöglichkeiten auf:

„*νόος* ... eigtl. das geistige Wahrnehmen; – a) Sinn, Gesinnung, Sinnesart in sittlicher Beziehung ... b) Verstand, Klugheit, Ueberlegung ... c) der einzelne Gedanke, auch Absicht, Beschluß, Rathschluß ... Sinn, Bedeutung, Begriff eines Wortes, Satzes, einer Rede ... Anaxagoras nannte den die Materie bewegenden u. belebenden göttlichen Geist *νοῦς* ...“¹

Was heißt unter jeweiliger – stets traumreferent gelesenen – Einsetzung dann der Grundgedanke der Entsprechung von schlafhütendem Festhalten an der Mischung vielirrender Glieder mit dem Bevorstehen des Erwachens?

(a) Wie festgehalten der Traumschlaf, so bevorsteht die sittliche Gesinnung:

Heißt was? Der Mechanismus, der Traum ermöglicht, den Schlaf festzuhalten, zu verlängern, ist derselbe Mechanismus, der im Wachen die sittliche Gesinnung entstehen lässt? Um eines bestimmten Selbstbildes willen, das mir als Vermittlung meiner (existenziellen!) Integration in die menschliche Sozietät dient, gebe ich bestimmten gesellschaftlichen Werten, jenen, die ich als Kind (und hernach) gelernt habe, psychoanalytisch gesprochen: dem

¹ Pape, Handwörterbuch, Band 2, 262 – 263.

Über-Ich, Bedeutung: als mein Wille zu meiner Sittlichkeit. Kann ich mich im Wachen nun der Illusion der Unantastbarkeit meiner gemachten, einsozialisierten Sittlichkeit auch hingeben – ich muss mich ja nur selber an meine verinnerlichten Regeln halten, habe meine Sittlichkeit also selber in der Hand (umso verstörender, wenn die gesellschaftliche Bewegung der Veränderung von Regeln über mich hinwegbraust) –, und es ist ja auch möglich, gerade als Philosoph selbst noch in der eigenen Unsicherheit diese sich als höhere Sittlichkeit zuzuschreiben, so werden mir meine Träume alles das vor Augen zu bringen trachten, was in der Sozialisationsgeschichte der Selbstversicherung meiner Sittlichkeit durch andere als Fragwürdiges ausgeschlossen wurde. Begehe ich nun im Traum (oder erfahre oder habe begangen) irgendeine Schandtät (Wunscherfüllung/Triebsdurchbruch) – und selbstreferenziell bildet sich das Bedrohtsein des Traumschlafs durch die Entmischung von Schlafen (Opfer) und Wachen (Täter) immer gerne als eine solche böse Tat, welche auch immer, ab: das Erwachensein in den Traum, symbolisiert als dieses Böse –, so droht natürlich die Sanktion des zweiten Erwachens. Das schlechte Gewissen gilt nicht zufällig als Schlafräuber und die Frage, ob einer denn gut schlafen könne, ist in ihrer rhetorischen Gestalt ebenso unzufällig der Gipfel moralistischer Hinrichtung. Traum selbst aber ist bereits objektiv die unsittliche Tat: Misshandlung des Mischens von „Nacht“ und „Licht“ bei gleichzeitiger Abwehr beider, mit der Folge des einseitig stets drohenden Übrigbleibens der anderen Seite, der Entmischung. Der Widersacher beseitigt und schlechten Gewissens erwacht – ein Klassiker des Träumens, behaftet mit der erwachten Erleichterung, dass man, weil ja nur geträumt, doch nicht aufs Schafott muss. In dieser Lesart ist der böse Witz der Aufklärung der Sittlichkeit als einer Doppelmoral implizit in Fragment 16 enthalten. Wie hält die sittliche Gesinnung den Traumschlaf fest? Indem sie alles konkret Gegensätzliche des Sittlichen, das Unsittliche, dem Träumen auferlegt. Und das ist nach Ansicht des Exegeten immer der Fall: dass Träume entweder als Alpträume sogleich den vollen existenziellen Horror präsentieren oder selbigen

in freche Witze der vollen unbewussten Aufklärung dessen, was Sache ist, transformieren – Tertium datur: aber nur als Mischung von Horror und unanständigem Witz. Recht verstanden führt die Lesart *noos* = Gesinnung zur negativen Übersetzung: Wie sie festhält den Traumschlaf, so bevorsteht die spießig-doppelmoralistische, schier unsittliche, böse Gesinnung.

(b) Wie festgehalten der Traumschlaf, so bevorstehen Verstand, Klugheit, Überlegungen:

Nicht wesentlich different ist diese Lesart, weil in ihr der rechte Gebrauch der Dinge, die Sittlichkeit, als die im Traum eingeübte Vernünftigkeit vermittelt ist. Traum als Probehandeln lehrt mittels der Funktionalität oder Dysfunktionalität der Interventionen des Träumers diesem das, was auch im Wachen vernünftig sein wird. Und das kann wiedererkannt werden in Phasen intensiven Lernens einer Sache, die sich dann auch im Traum ein Stelldichein gibt. Wie in der ersten Lesart erweist sich Traum als dialektischer Lehrmeister für das Wachen, nur dass die soziale Zentrierung der Sittlichkeit hier zentriert wird auf die Rationalität überhaupt.

(c₁) Wie sie festhalten den Traumschlaf, so bevorstehen einzelne Gedanken, Absichten, Beschlüsse:

Das ist nun denkbar einfach, auch stichhaltig – womöglich zu sehr? – in Bezug auf die nachfolgende Begründung des „*to gar pleon esti noēma*“: Kein Traum ohne Inhalt, ohne „materiale Phänomene“ (Silberer). Und wie im Traum diese Tagesreste umfunktionalisiert werden zu Selbstdarstellungen, zu „funktionalen Phänomenen“, des Träumens als Festhalten des „gemischten“ Schlafs, so schlagen diese Inhalte dann auch das bevorstehende Wachsein in ihren Bann, nicht unbedingt (eher gar nicht) im Sinn der Traumdeutung, sondern in dem Sinn, dass überhaupt der Tag mit irgendwas gefüllt sein muss und dieses im Traum wiederkehrt.

(c₂) Wie Traum festhält den Schlaf, so bevorsteht der Sinn des Traums, seine Bedeutung:

Dieses natürlich die präferierte Bedeutungsnuance (nur dass die Übersetzung mehr an der traumreferenten Übersetzung des *noein* als ein memoriales traumbefangenes Sehen orientiert bleibt). So wäre denn parmenideisch direkt die Identität von Sinn und Sein respektive zum-Ende-hin-Sein des Traums ausgedrückt.

Die Herkunft der Göttin (Fragment 5)

- 1 xynon de moi estin
Ein allen gemeinsam Angehörendes aber ist mir,
- 2 hoppothen arxōmai tothi gar palin hixomai authis
von woher ich anbeginne; denn dort zurück werde ich wieder
angekommen sein.

Wohin das Fragment 5 gehört, zur Alētheia oder zur Welt der Doxa, hängt davon ab, was genau mit seinem ersten Wort, *xynos* ‚gemeinschaftlich‘ ‚Allen gemeinsam angehörend‘, gemeint ist. Sicher nicht das philosophisch abstrakte Sein. Traumphilosophisch stehen zur Auswahl: das Sein des Traums, dann gehört Fragment 5 in den Alētheia-Teil, oder, konkurrierend, das Sein der Welt, das Weltverhältnis des Wachens, dann gehört Fragment 5 eher zur *brotōn doxas*. Diese Position ist die hier präferierte, denn:

arxōmai ist reflexives Medium. Das heißt, dass die Göttin nicht mit etwas Beliebigem ihre Rede anfängt, sondern dass es hier reflexiv um ihren eigenen Anfang selbst geht. Beliebig ist hier gar nichts, weil *xynos* eines sicher nicht meint: Gleichgültigkeit. Mithin stellt sich die Frage des Ursprungs der Göttin als die Frage des Ursprungs von Traum. Dieser wird mit dem Begriff für das Wachen schlechthin, für die Gesellschaft mit Welt, mit dem, was allen gemein, *xynos*, ist, belegt: als die Ankunft. Aber allen gemein, *xynos*, ist vor allem eines: die Todesweihung! Und wo kommt die Göttin denn an? Im Er-

wachen. Also nirgendwo – es sei denn, der *kouros* notiert, was er träumte, befolgte den Befehl seiner geträumten Göttin (2.1). Dann käme die Göttin wo an? In der Schrift. In etwas, das – nicht an sich, aber gemäß des gesund (und eventuell borniert) zu nennenden Common Sense – tot sei, mit Platon gesprochen: vaterlos. Und eben von dort, von Schrift her, nähme sie auch wieder ihren Anfang: als die nächste Schrift.

Nun bezieht aber die *thea* ihren Ursprung auf sich, „mir ist, von woher ich beginne“. Und das ist sicher nicht die Schrift. So heißt das womöglich im Umkehrschluss: „für dich, den ich als erstes mir ersann, beginne ich nicht in dem, was allen angehört.“ Wem gehört dann aber die Göttin, die selbstverständlich die fesselnde (und in diesem Sinn auch hüllende) Moira ist, an? Doch nicht dem Träumer!? Erst recht nicht seinem Traum, der selbst ja gefesselt und zudem fingiert ist!? Diese Frage ist die nach der generationssexuellen Schuld am kulturkriterialen Ver- und Enthüllungs-Drama der körperlichen Seite von Genesis – und das ist die der weiblichen (das erste, nicht das zweite Geschlecht!) Urproduktion von Menschen: Ob denn nun die Männer oder die Frauen oder beide zugleich Schuld an der kulturellen Ursprungsrichtung haben? Mutmaßliche Parmenides-Antwort: Schuld an der Schuld hat der Ursprung selbst, der sich wegen der Unhaltbarkeit seines Un-Seins durch sein Entzogensein ersetzt, bevor die Fragen der Schuld oder der Genesis beantwortet oder auch nur gestellt werden können. Denn die Frau, keine Sterbliche (sondern Göttin sogar der Götter), der sich das Abgeschnittensein der Genesis und also die Genesis selbst verdankt, ist zum einen die fingierte Erfindung eines Mannes, Text, Schrift, sodann aber als diese Fingierung bloß die Imitation der Selbstersetzung und Selbstdisziplinierung von Genesis. Doch wollte auch die Auslegung Parmenides in diesem Sinn gegen die Unterstellung verteidigen, Denker der Nichtung des Körpers durch das eine, unbewegte Sein gewesen zu sein, schuldiger Gründer des abendländischen Denkens, so bleibt gleichwohl für das Gedicht wie auch für die Auslegung die Faktizität der abgeschnittenen Genesis faktische Kondition ihrer Existenz. So

muss der Exeget einräumen, dass seine These, Parmenides habe im Sinn der Aufklärung der Traumatik des weiblichen Ursprungs von Mensch und der kulturantreibenden Phantasmen der Verhüllung dieser Traumatik gearbeitet und sei keineswegs im einen und unbewegten Sein erstarrt, (vorerst?) auf verlorenem Posten steht.¹

Die Macht der Blutgefäße (Fragment 17)

„femina virque simul Veneris cum germina miscent,
venis informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fungit.
nam si virtutes permixto semine pugnent
nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino vexabunt semine sexum.“

Das von Caelius Aurelianus nachgedichtete Fragment soll nach Angabe des Caelius die Entstehung des weichen, femininen Anteils der homosexuellen

¹ Dieser Absatz verdankt sich – teils bewusst, größtenteils aber völlig unbewusst – der Lektüre mindestens der folgenden Texte befreundeter AutorInnen:

Ellen Harlizius-Klück, Das Dienstmädchen auf der Treppe, in: Rudolf Heinz, Wolfgang Tress (Hg.) Traumdeutung. Zur Aktualität der Freudschen Traumdeutung, Wien: Passagen 2001, 225 – 245.

Gertrud Lettau, Versuch einer feministischen Traumtheorie. Zur Geschlechterdifferenz der Träume, in: Rudolf Heinz und Wolfgang Tress (Hg.): Traumdeutung. Zur Aktualität der Freudschen Traumtheorie, Wien: Passagen 2001, 247 – 262.

Dionissios Vajas, Und der Mann schuf die Frau zu seinem Erschrecken. Wahrnehmungs-implizierter Ausgang vom verwaisten Liebeskörper der Frau. Philosophisch-feministisch motiviertes und psychoanalytisches Frauenphantasieren, in: Heide Heinz, Christoph Weismüller (Hg.), Zur geschwundenen Aktualität der Frauenfrage, Düsseldorf: Peras 2010, 128 – 158.

Dionissios Vajas, Weiblichkeits-Jungfräulichkeit. Die Spinnenangst der Göttin Athene, in: Psychoanalyse und Philosophie 4, 2003, Düsseldorf: Peras 2003, 34 – 57.

Männer erklären. Also nicht einmal die Homosexualität überhaupt, sondern nur dieses isolierte Moment. Meine ad-hoc-Übersetzung lautet:

„Wenn die Frau und der Mann zugleich die Keime der Liebe mischen, in den Adern formend durch verschiedenes Blut, bewirkt die Mannheit, den richtigen Grad bewahrend, wohlgestaltete Körper.

Denn falls die Mannheiten durchmischt mit dem Samen kämpfen und nicht herstellen eine Durchmischung im Körper, mit Schrecklichem werden sie quälen den Entstehenden: mit doppelten Samen der Geschlechter.“

Das kann nun wiederum verschieden interpretiert werden. Durchaus so, wie Caelius die Verse verstanden wissen will, aber gemutmaßt werden könnte, vorläufig unwiderleglich, dass nur einfach besonders viel *semen* das Produkt dieses Kampfes plagt. Es hängt alles davon ab, ob man die eindeutige Vokabelwahl bei Caelius für das Produkt einer genauen Übersetzung einer präzisen Vorgabe oder für eine rein subjektive Übersetzung vieldeutiger griechischer Vokabeln hält. Da Caelius selber dem künstlerischen Ausdruck hohen Rang gibt, liegt die Vermutung gravierender Differenzen auf der Inhaltsebene nahe.

Mit dem Google-Übersetzer (<https://translate.google.de/>) ergaben sich die folgenden Verse:

„Männer und Frauen zusammen mischen Freitag mit Sprossen,
Information unterscheidet sich von der Macht der Blutgefäße
Halten Sie die Temperatur und die Einrichtungen der Rolle machen.
Wenn die Tugenden von gemischten Samen Kampf
noch sollten sie machen im Körper aus einer Mischung von einem, der
schreckliche
Neugeborene Doppel impeach Samen Sex.“

Bitte: Diese Kochanleitung für eine menschenfressende Höllenmaschine enthält zugleich ordentliche philosophische Gnomen, besonders natürlich den Gnomos des zweiten Verses sowie die lebenskluge Anweisung des dritten. Davon abgesehen, dass am Schluss dem Programm (noch) die Puste ausgeht

(zum zweifelhaften Glück? – aber die Dinge sind ja im Fluss, auch wenn noch nicht absehbar ist, wann die Elektronik alle Sprachen der Welt besser als der Mensch beherrschen wird), zeigt es, das Programm, dass Übersetzen dem, was hier speziell zu übersetzen war, keineswegs äußerlich ist. Übersetzen, also auch Interpretieren, ist ein Kampf um die rechte Durchmischung der Vokabeln und ihrer Vieldeutigkeiten. Und wenn dieser Kampf aber stattfindet, das heißt, wenn die Mannheit oder eben die Macht oder eben die Tugenden rebellieren gegen ihr Gemischtwerden, dann bewirken sie Schreckliches: „der schreckliche Neugeborene Doppel impeach Samen Sex“ und nicht den wohlgestalteten Übersetzungskörper. Und das müssen wir ebenso Caelius Aurelianus unterstellen, wie uns selbst natürlich auch, aber womöglich schon dem Gedicht des Parmenides, diesem dann aber als seine intendierte Aufklärung dessen. Was bleibt dann vom Fragment 17 übrig? Zunächst der Liebesakt von Frau und Mann, geträumt aber (gemäß dieser Exegese), deshalb auch die Mischung in den Blutgefäßen (das heißt: im Schlafkörper), nicht in der Gebärmutter oder im Embryo (es sei denn, dieser wäre eben das geträumte Bild des Schlafkörpers). In einem gewissen Sinn ist das die Szene der Belehrung: Göttin und *kouros* (Eros), beide geträumt, mischen als solche Geträumte den Traum zusammen, in einem Liebesakt, der aber als geträumter nur der der göttlichen Rede sein kann, kein wirklicher: So muss der *kouros* sich, das heißt, seine Mannheit, zurückhalten. Er sollte ja nur aufnehmen (2.1), gerade also weiblich sich im Traum verhalten (eben das ist Traum und im Wachen die Utopie des Selber-Traum-Seins – und erst auf solchen Spuren wird die genealogisch-philosophische Ausbeutung der Geschlechtsdifferenzialität vermittelbar gleich philosophisch relevant), und erst im Wachen sich mannhaft dem Geträumten zuwenden. Er darf den körperlichen Akt nicht schon im Traum begehren, denn dann hieße es: Aus der Traum! Das Gelingen dessen, des wohlgestalteten Körpers, das wäre freilich eine Angelegenheit des Atarpos, des Einschlafens: der wohlgestaltete Körper, das wäre der Schlafkörper. Aber traumimmanent müssen Träumende mit ihren Mannheiten

gegen das Geträumte ankämpfen, den doppelten *semen* generieren, um das Geträumte zu erhalten und zu erwachen. Und zwar immer geschlechtsmeta- phorisch gedoppelt: der andrängende Körper: als Körper weiblich, als An- drängendes männlich, versus den fesselnden Körper: als Fesselndes zwar männlich, als Körper aber weiblich. Kompromiss dieser Doppelung der Ge- schlechter sodann die Darstellung als Tochter(gottheit): nicht Mutter, aber doch (dominante) Frau (in Träumen von Männern gemäß empirisch-statisti- scher Erfassung eher die Ausnahme, denn die Regel, was aber just mit der Caelius-Theorie vermittelt ist). Philosophische Auslassungen zu Hauf, die auch hier nun nicht mehr angegangen, nur reklamiert seien: Wo ist die philo- sophisch angemessene Theorie der Pollution etwa? Oder die Philosophie der sexuellen Lust in schlafreferenter Rücksicht? Was das menschliche Leben in- klusive seiner Grenzbereiche bestimmt – und damit kommt mein Beitrag zur Auslegung der Fragmente im Bewusstsein der völligen Unausgeschöpftheit dieses Ansatzes hier an sein Ende –, das ist immer und intimst mit den nächtlichen Phänomenen der Selbstentzogenheitsnacharbeitung namens Traum vermittelt, eben als fundamentale Nacharbeitung dieser Nacharbei- tung, als Flucht vor der in ihr auf- und mitgenommenen Todeswahrheit.

Epilog

Schlüssel der Lektüre der Fragmente war die im Proömium geschilderte Fahrt, die als Hinweis verstanden wurde, wie die Rede der Göttin aufzunehmen sei: indem man sich der wilden Fahrt zu einem halb materiellen, halb ätherisch unanfassbaren verschlossenen Tor überlässt, dort aufgehalten wird und in dieser Mischung aus Wirklichkeit, Traum und Entzug eben diese Selbstreferenzialität selbst aufnimmt, sich von dem, was halluziniert begegnet, belehren lässt. Belegt das Proömium in diesem Sinn alles Folgende als fingierte Traumerzählung, so die Fragmente 2, 6 und 7 die Einsicht des Parmenides in die Konstitutionsbedingungen der Übergangsphänomene im Einschlafen, was recht gut zur Unterstellung einer inkubatorischen Praxis in *Ve-lia* passen würde. (Ob und warum in anderen Heilstätten dieser Art nicht ebenso eine Aufklärung dieser Mechanismen zu finden ist, bleibt hier als Denk- und Forschungsauftrag übrig.) Die parmenideischen Begriffe dieser Konstitutionsbedingungen sind die beiden ersten Wege, des Weges des Einschlafens (*Atarpos*) und des Weges des Erwachens (*Keleuthos*). Mit dieser sicheren Identifizierung ergibt sich, dass der zweite Weg ein wirklicher Weg ist, aber ein unerforschbarer, insofern der auf ihm Wandelnde nicht bei der Ankunft am Ziel des „Nichtseins“ (das in der *mē*-Verneinung immer nur ein Nicht-bei-sich-sein meinen kann) dabei sein kann. Dass das Nichts nicht sei, ist *kein* parmenideischer Satz. Zwar findet sich genau diese Formulierung in 6.1 f.: *esti gar einai / mēden d' ouk estin*. Mehrere Übersetzungen dieser Stelle konkurrieren. Die beiden wörtlichen lauten: „Denn Sein ist, Nichts aber ist nicht.“ „Denn Sein ist, aber in keiner Hinsicht Nicht-Ist.“ Doch gibt das „Nichts“ die subjektive Verneinung des „*mēden*“ nicht wieder. Wenn, auch hier, das *mē* angemessen berücksichtigt werden soll, so ergäbe sich, dass keineswegs Parmenides behauptet, dass es ein Nichts nicht gibt, sondern nur, dass es den Zustand eines begehrten „Nichts“ für etwas oder jemanden

nicht geben kann. Deshalb entschied sich diese Interpretation für „in keiner Hinsicht Nicht-Ist“, was aber heißt, dass ohne jede Hinsicht (allerdings gerade aus der Position der Hinsehenden gesagt), also völlig unbezogen, Nichts doch sein kann: eben gerade als das, was sich jedes Hinsichtlichen, jedes Hinsehenkönnens, fundamental entzieht. Gerade das ist die Repräsentation dessen, was das Nichts denn parmenideisch ist: das Selbstentzogensein des traumlosen Schlafes. Weil der Atarpos unerforschbar ist, droht hier das Nichts mit seinem Sein. Eben deshalb wird dieser Weg doch erforscht: denkend und also durch das Denken ihn vertreibend: indem das Halluzinierte (allererst – wiederum Kriterium der Fingierung – die Göttin, die solches verkündet), Traum, entsteht. Was in Fragment 6 zu den Todgeweihten gesagt wurde, bezieht sich nun genau auf diesen Übergang: das gewöhnliche Einschlafen. In diesem Sinn belegt sich gerade das Erforschen des unerforschbaren zweiten Weges als Generierung eines luziden Träumens, als Klarheit erhaltendes Einschlafen. Eben solches Erhalten der Klarheit im Einschlafvorgang führte Herbert Silberer Anfang des 20. Jahrhunderts zur Entdeckung der autosymbolischen Phänomene.

Es ist freilich keine Doxa dieser Auslegung, dass Parmenides das luzide Träumen im Sinn der gegenwärtigen Definition auf die Bühne der Philosophie emporheben wollte. Denn die Produktion der Möglichkeit einer Einsicht der Adressaten des Gedichts, dass es sich um einen Traum handelt, basiert ja gerade darauf, dass die Inszenierung dieses nicht von sich sagt (gleich, fingiert, von sich nicht weiß). Wenn die Intention des Gedichts – und insofern wäre seine Kategorisierung als Lehrgedicht ein Stück weit gerechtfertigt – darin bestand, dass seine Adressaten es als Traumrapport begreifen sollten und dieses Begreifen allererst zur Erkenntnis der Selbstreferenzialität des Träumens verführen wollte, durfte es sich nicht als Klartraum benennen. Dass die Zuwendung zum Träumen generell zur Voraussetzung hat, dass Träume erinnert werden, das versteht sich ebenso, wie die Anleitung in ein

übergängig halbwegs luzides Träumen sich nicht pedantisch an Theorien, sondern geschmeidig an Bedürfnissen orientieren sollte.

In seinem Aufsatz *Haben Traumgestalten ein eigenes Bewußtsein?*¹ stellt Paul Tholey, einer der Vorkämpfer für die rezente Zuwendung von Forschung, Psychotherapie und Coaching zum Klarträumen, einige Kriterien für die Benennung eines Traums als Klartraum auf, die hier hinsichtlich des Gedichts Entscheidungshilfe geben könnten. Tholey fordert für den Klartraum:

- „1. Klarheit über den Bewusstseinszustand: darüber, dass man träumt,
2. Klarheit über die eigene Entscheidungsfreiheit: darüber, ob man z. B. vor einer Alptraumfigur Reissaus nimmt oder sich mit ihr anzufreunden versucht,
3. Klarheit des Bewusstseins im Gegensatz zum Trübungs-, Verwirrtheits- oder Dämmerungszustand,
4. Klarheit über das Wachleben: darüber, wer man ist und was man sich für diesen Traum vorgenommen hat,
5. Klarheit der Wahrnehmung: dessen, was man sieht, hört, riecht, schmeckt und fühlt
6. Klarheit über den Sinn des Traums,
7. Klarheit der Erinnerung an den Traum. Man beachte, daß sich dieser Klarheitsbegriff im Gegensatz zu den anderen nur indirekt auf den Traumzustand bezieht.

¹ Die Relevanz der Frage des Titels in Bezug auf die *thea prophrōn* muss hier nicht betont werden. Doch mit der sodann nötigen umfassenden Diskussion der Einbindung des Ansatzes von Tholeys Beitrag in die Kritik der kritisch-rationalen Gestalttheorie am psychoanalytischen Triebbegriff (das „eigene Bewusstsein“ der Traumgestalten kann ja nichts anderes sein, als das dem ‚normalen‘ Bewusstsein entzogene Unbewusste, um dessen rationale Ersetzung es zu gehen scheint) will die Auslegung nicht belastet werden, obschon auch hier Parmenides Gedanken- anregung zu liefern vermag. – Allemal bleibt es einer wahrhaften Psychoanalyse der Dinge, wie die Pathognostik eine solche sein wollte, vorbehalten, den Triebbegriff und die gestalttheoretische Kritik daran gleichermaßen philosophisch aufzuheben, indem das entzogene Bewusstsein der Gestalt als das psychoanalytisch entborgene (doch im Subjektivismus fehlverortete) Produktionsunbewusste erkannt wird: als Trieb der Gestalt alias der Dinge selbst.

Für den Klartraumbegriff, wie er von mir eingeführt und weiterentwickelt wurde, ist das Vorhandensein der Klarheit im Sinne von (1) bis (4) unerläßliche Voraussetzung; die Klarheit im Sinne von (5) und (7) muss dagegen nicht unbedingt vorhanden sein.“¹

Und in einer Fußnote erklärt Tholey zu (6):

„Unter dem Sinn eines Traums verstehen wir die Belehrung, die ein Mensch über sich und seine Lage aus der Traumsymbolik schöpfen kann ...“²

Was ist im Gedicht also klar? Die Klarheit über den eigenen Status als Traum wird im Proömium ja gerade verweigert. Und dass der Text des Parmenides bisher von keinem seiner Tradierer und Interpreten als fingierter Traumrapport verstanden wurde (selbst Kingsley versteht die Traumfahrt nicht im Sinn einer geträumten Traumtheorie), spricht zwar nicht gegen die Richtigkeit dieser Auslegung, aber sicher nicht für besagte Klarheit. So steht es 0:1. Die Klarheit über die eigene Entscheidungsfreiheit ist auch nicht in den Fragmenten zu finden. Der *kouros* wird von Mädchen, Pferden und dem Weg selbst geführt; gesendet haben nach ihm Dikē und Themis. Einzig der *thymos* könnte ein, allerdings sehr vages und hochfragwürdiges Indiz für eine solche Klarheit darstellen; dennoch: Es steht 0:2. Die Klarheit des Bewusstseins hingegen wird nun gerade von der Göttin gefordert. Setzen wir sie also als belegt voraus: 1:2. Klarheit über das Wachleben, das ist einzig in 1.3 angedeutet, sofern *eidota phōta* auf das Wachleben bezogen wird. Aber sonst? Falls der alte Parmenides einen *kouros* geträumt haben ließ, kann sicher nicht von einer Klarheit in dieser Sache ausgegangen werden, plausibel wäre vielmehr die inszenierte Unklarheit. Gerade auch die übliche Inkubations-

¹ Paul Tholey, Haben Traumgestalten ein eigenes Bewußtsein? Eine experimentell-phänomenologische Klartraumstudie, in: Gestalt Theory Vol. 7 (1985), No. 1, Opladen: Westdeutscher Verlag 1985, 29 – 46. Online publiziert unter: www.gestalttheory.net.

² Ebenda Fußnote 1.

praxis, einen anderen Menschen stellvertretend träumen zu lassen, zeigt, dass dieses Kriterium nicht zur Erfassung antiker Klarträume taugt. (Ergo ist es weder in wissenschaftlich-anthropologischer noch in traumphilosophischer Hinsicht von Nutzen.) So steht es mithin 1:3 gegen einen Klartraum gemäß der notwendigen Kriterien. Die nicht zwingend nötigen Klarheiten der Wahrnehmung und der Erinnerung wären auf der Ebene des Protokolls nicht festzustellen. Farbigkeit oder Armut des dichterischen Ausdrucks verbürgte in dieser Hinsicht gar nichts. (1:5!) Die Frage des Sinns jedoch wirft die fundamentale Differenz des Verdeckten dieser Sicht auf. Auf diese wird nun einzugehen sein, weil ja nun einmal das Gedicht des Parmenides diese Frage lange vor der gestalttheoretischen oder kritisch-realistischen Zuwendung zum Klarträumen aus einer ganz anderen historischen Perspektive aufwarf.

Für die Anmaßung der Interpretation des Gedichts aber lässt sich gemäß der Kriterien Folgendes feststellen:

1. Klarheit über die Schlaf- und Traumreferenz besteht keineswegs. Weder Platon, der noch am ehesten etwas davon hätte gewahren können, gibt ein deutliches Signal eines solchen Verständnisses, noch die neuzeitlichen Forschungsansätze haben bislang eine solche Lektüre erwogen. Man muss umgekehrt darüber staunen, wie es die Diskurse geschafft haben, ihren sich selbst unterhaltenden freischwebenden Schutthaufen an Vorurteilen und philologischen Korruptheiten über die Fragmente anzuhäufen.

2. Klarheit über die eigene Entscheidungsfreiheit, wie das Gedicht zu interpretieren ist, sollte zwar bestehen, aber gerade der besagte Schutthaufen hält in diesem Punkt eisern-magnetisch zusammen: in der großen Einigkeit, dass nur eine Interpretation aber die richtige sein könne, da dieses (fälschlicherweise) die Lehre des Parmenides sei: das Eine, Wahre (Gute, Schöne). Dass demgegenüber nicht ein Beharren auf Pluralismus ins Feld zu führen ist, sollte sich verstehen. Wohl aber stellt sich die offene Frage, was man mit dem Gedicht produktiv anstellen will, denn nur mittels eigener Produktion in

der Sache selbst erhält man einigen philosophischen Support von seinen Versen.

3. Auch eine Klarheit des Bewusstseins kann der Parmenides-Exegetik nicht attribuiert werden. Keine Interpretation, die sich nicht in Wirrungen verstrickt.

4. Klarheit über das Wachleben hieße hermeneutisch: Klarheit über den Sinn des Interpretierens. Auch hier gibt das Interpretierte zwar einen gewissen Support, nur leider gerade den einer Zerstörung der (eh illusorischen) Klarheit.

5. Die Klarheit der Wahrnehmung bleibt auf Widerruf Utopie. Sie hätte als Mindestmaß zur Voraussetzung, dass die parmenideischen Formulierungen genau gelesen werden und nicht etwa die eigene Wunschübertragung eines Genitivs (*alētheiēs ētor* und *alētheiēs doxas*) in einen Nominativ (*alētheia* versus *doxa*) das Gewahren dessen, was da wirklich steht, überdeckt. Wer künftig noch von der parmenideischen Gegenüberstellung von Wahrheit und Doxa faselt, hätte sich in diesem Sinn eigentlich selbst disqualifiziert, aber ebenso bleibt Utopie, das Erkennen ebensolcher Dummheiten könnte in einen gehobenen Bildungskanon allein schon für einschlägige Spezialisten aufgenommen werden.

6. Klarheit über den Sinn des Gedichts braucht demnach als Konsens nicht erwartet werden, wie auch 7. die Klarheit der Erinnerung perdu ist, da ja nur Fragmente überliefert wurden.

In der Sache des Gedichts selbst bleibt es dabei, dass gemäß Tholeys Kriterien (1) bis (4) das Gedicht des Parmenides in drei Punkten eher nicht als wirklicher Klartraum gelten würde, was aber – außer im Fall seiner kompletten Fingierung – gegen die Kriterien als sichere und praktikable sprechen würde. Es sind eben moderne Kriterien, die – mit allen fortgeschrittenen Phantasmatiken des seiner selbst mächtigen Subjekts geschlagen – so nicht auf das wirkliche Träumen in der Antike, so wie darüber die antiken einschlägigen Texte Auskunft geben, angewendet werden können: was ein Argument

für eine starke Begrenztheit und Relativität dieser Sicht auf das Phänomen eines seiner selbst bewussten Traumphänomenalität spricht. Wie bei vielen anderen vermeintlichen Naturvorgängen des menschlichen Lebens auch, so sind hier die – dem Stand der Produktivkräfte (insbesondere in ihrer medialen Funktion) je auch angepassten – Vorstellungen der Menschen über die Natürlichkeiten dieser Angelegenheiten konstitutiv für die Phänomenalitäten selbst, aber dieses begrenzt. Weshalb denn auch gar nichts gegen die Praxis luziden Träumens zu sagen ist.

Klarträumen, luzides Träumen, das mag dem skeptischen, selbst keine Ambitionen entwickelt habenden (und auch selten und dann unfreiwillig prä-luzide träumenden) Beobachter wie eine schräge Mode anmuten, aber doch als eine Mode mit Zukunft, was sicher prognostiziert werden kann. Denn luzides Träumen wäre – weniger als Phänomen und mehr im Sinn der zitierten Klarheitskriterien, also hinsichtlich einer gezielten Praxis – als Symptom einer Rückaneignung der technologischen und medialen Enteignung des Träumens erst richtig verstanden. Und diese Enteignungstechniken markieren mitnichten das Ende der medialen Entwicklungen, sondern antizipieren symptomhaft die alsbald realisierten neurografischen Aufzeichnungsmaschinerien, die aus Hirnwellen wirklich geträumte Bildfolgen abzuleiten vermögen. Die materialistisch-todeswiderständige entzugskonfirmierende Entzugsreparatur dürfte aber in ihrer Progression die idealistisch-identische Symptombildung des „Ich-brauche-das-nicht-ich-bin-selber-meine-Aufzeichnungsmaschine: Klartraum“, weiterhin befördern, selbstverständlich dann auch selbstentzugsverleugnend ausgeweitet auf den Tiefschlaf, der entweder als luzider Non-REM-Schlaf oder als „wake induced lucid dreaming“, als Beisichbleiben im Einschlafen, getilgt wird. Nun wettet die parmenideische *thea prophrōn* in Fragment 2 und 7.1 zwar genau gegen das Phantasma dessen, fordert aber genau die Einübung dieser Praxis. Und das möge denn auch die hier vertretene Haltung bestimmen: Kritik einer Ideologisierung des Klarträumens, generelle Skepsis bezüglich aller extremen Ausweitungen der Manipulation des Schla-

fens und Träumens, aber entspannte Zurkenntnisnahme der, insofern (noch) natural begrenzt, auch (noch) unproblematischen Praxis dessen, nebst der parmenideischen Gretchenfrage aus 8.6, welche Genesis seiner selbst oder was überhaupt man sich denn damit zu verschaffen versuche?

Weitere Frage theoretischer Natur: Inwiefern kann die generative Frage des luziden Träumens, „bin ich wach?“, eben zum luziden Träumen führen? Sie kann es, insofern die erwachensabwehrende, wachensintegrative bejahende Antwort, „ja, ich bin wach! (Und kann also gar nicht mehr erwachen!)“, mit der Selbstnegation des Traums, „nein, ich träume nicht“, logisch identisch wäre und so die temporal kurzschlüssige Erwachensrealisation dieser Identität droht. (Unalternative: „ich bin weder wach, noch träume ich“, denn dann gerate ich in den Widerspruch des unvorstellbaren/nur vorgestellten Nicht-Seins). Ausweg ist das also erpresste luzide Träumen der Synthesis von Wachheit und Träumen: „ich bin träumend und klar zugleich“. So wird das Erwachen teilweise – auch neuronal ja, wie inzwischen nachgewiesen – in den Schlaf gerissen und also aufgeschoben. Wird allerdings nachhaltig der Traumschlaf gestört, so zieht das unterdrückte Nachtgedächtnis in den Tag ein, wie in Schönbergs *Gurreliedern* der König Waldemar dem Herrgott es androht, als das wilde Einsprengen seiner untoten Jagd in den Himmel, als psychotische Verlebendigung der rostigen Schwerter im großen, aber zusammenfallenden Schlagzeugcrescendo. Doch ist die aktuelle Praxis des Klarträumens sicher nicht als eine derartig gravierende Störung des Traumschlafs zu interpretieren. Anders mag sich die Störungsreichweite darstellen, wenn alsbald die neurografische Aufzeichnung von Träumen technisch realisiert und kulturell durchgesetzt sein wird. Denn die mediale Eröffnung eines Selbstzugangs zu dem, was in den REM- und in den Non-REM-Phasen entzogen geschah, die genaue Zeugenschaft also, welche die Göttin des Parmenides ihrem Zögling verweigert (indem sie alles berichtet), steht genau in diesem Gezerre von schützender Vermittlung – insofern das Traum-bild nur ein Video ist, das einem bekannt vorkommen wird: so what? – und

Aufriss des phantasmatischen Verschwindens des Selbstentzugs. Und dieses Verschwinden wäre zunehmend identisch mit einer völligen Destabilisierung der durch ihre technische Stabilisierung wiederum aufgerüsteten Subjekte: objektivierter Größenwahn, von dem man eher nichts Positives erwarten möchte. Aber auch das ist ein Stück weit offener, letztlich auch nur ein kleiner evolutiver Schritt in der laufenden elektronischen Revolution, die in allen einzelnen Schritten die verführerischen neuen Freiheiten wirklich auch generiert, aber schon in den Nebenwirkungen der Zerstörung des Gewohnten und auch als Gesamtbewegung kein Happy End wird nehmen können.

Die absurde Frage nun, ob Parmenides den Traum der Philosophie des Traums womöglich wirklich geträumt statt bloß fingiert haben könne, ist an sich unbeantwortbar (aber lautet natürlich NEIN!), führt aber zur weiteren Fragestellung, ob die Fragmente neben den Hinweisen auf die Selbstreferenz des Traums noch deutlichere Hinweise auf eine verborgen/verrätselt dargestellte Theorie des Klarträumens hergeben. Doch von der Frage, welche Verse eine solche Theorie wohl nahe legen, abgesehen (was immer auch die Frage einer noch anderen Übersetzung ist), stellt sich die weitere Frage, warum denn, wenn die Philosophie der Göttin tatsächlich luzide geträumt gewesen wäre, ein luzider Traum eine Theorie des luziden Traums träumen sollte? Zumindest dürfte die Selbstreferenz des Traums kein besonders attraktives Thema des luziden Träumens darstellen. Andeutungen für eine im Gedicht enthaltene Theorie des luziden Träumens findet sich in den Fragmenten 2, 6 und 7, denn hier geht es ja um Anweisungen der Göttin, wie hypnagoge Halluzinationsphänomene generiert werden können und dazu sind klarheitserhaltende Maßnahmen gefordert (*legein* und *noein*). Die Inkubationspraxis klärt diese Frage, denn es ist gerade dieses die Differenz zum Klarträumen: dass in der Inkubation eine ganz klar als Traum erkannte Epiphanie der jeweiligen Gottheit gezielt, klar, geträumt wird, aber diese Epiphanie keineswegs als das Produkt des Traums, geschweige denn des Träumers, verstanden wird, sondern die geträumte Epiphanie Produkt der Gottheit sein soll.

Und das ist die entscheidende Differenz der antiken Inkubationsträume, die klar und luzide genannt sein dürfen, zum modernen luziden Träumen, das eine säkulare Technik der Rückaneignung bereits geschehener medialer Enteignung des Träumens (durch Kino, Fernsehen etc.) und der erst noch anstehenden (aber viel gründlicheren und von sich her Rückaneignung ihrer Ergebnisse verheißenden) neurowissenschaftlichen Enteignung darstellt. In der Antike konnte die Enteignung – mein Traum ist nicht meiner, sondern der einer Gottheit – geglaubt werden, weil sie faktisch unterblieb. In der Moderne wird die Enteignung durch Gottheiten technologisch realisiert und so kann alles Träumen nur noch (zunehmend) Rückaneignung – Träumen des Medialen selbst – sein und betreiben. (Allerdings neige ich dazu, Parmenides eine klammheimliche Ungläubigkeit, die des kundigen Priesters, in Betreff einer göttlichen Sendung des Traums zu unterstellen und dann wird diese Argumentation natürlich schizophren.) Damit denn auch ein Wort zur Kategorisierung des Parmenides als Mystiker. Man kann Mystik so oder so verstehen. Klar ist, dass die Fragmente 6 und 7 in Kombination mit einzelnen Versen des achten Fragments die mystische Fahrt nicht als eine wirklich mystische, sondern als Untersuchungsmethode (aber *nicht* Denkmethode!) als Forschungsweg, als Technik der Gewinnung von Erfahrung, nahe legen. „Aller jedoch ist die umgekehrte Bahn.“ In 6.9 drückt Parmenides dieses deutlich aus: dass gewöhnliche Sterbliche und außergewöhnliche Mysteren gerade nicht unterschieden werden. Traumphilosophisch ist der Grund klar: Weil es sich um eine Theorie des Schlafens und Träumens handelt und nicht um eine mystische Fahrt eines besonderen Schamanen. Die Besonderheit liegt im Erkenntniswillen und in der Zuwendung zur Beachtung des Traums als Traum, nicht in der Frage, wer Myster (1.3) ist und wer nicht. Wer in der Fahrt des Parmenides und der Rede der Göttin das mystische Ereignis sehen will, hätte hier ein Plausibilitätsproblem: Wozu denn eigens Mystik, wenn doch eh alle auf mystischer Bahn wandeln?

Goldgräber, sagte Heraklit, *schaufeln viel Erde, doch finden nur wenig*. – Wie alle konkurrierenden Interpretationen musste auch diese behaupten, man könne Parmenides nicht verstehen – nicht ohne diese Auslegung gelesen zu haben. Doch nun stellt sich die Frage, ob denn endlich Parmenides verstanden wäre, wenn man nur die Auslegung verstanden hätte. Missverstanden wäre diese Frage, wenn sie als die Frage der Wahrheit der Interpretation verstanden würde. Die Wahrheit einer Interpretation zu fordern, heißt nicht bloß, die Differenz zum ausgelegten Text und damit den ausgelegten Text selbst nicht zu wollen, sondern heißt mithin, auch nur die Möglichkeit einer beharrenden Differenz nicht zu wollen und, weil dieses nicht geht, sich mit der Überdeckung der Differenz zu begnügen. Die Antwort des Autors der Interpretation auf die Frage des Verstehens hingegen lautet: Es hat sich seines Erachtens in seiner Arbeit gezeigt: 1) dass wenigstens eine, wenn nicht gar die einzige Referenz des Gedichtes des Parmenides die besagte Philosophie des Traums, dargestellt als Traum der Philosophie, sei; 2) dass Parmenides sich der Entstehungsbedingungen von Halluzinationen im ausgeglichenen Zerrissenwerden zwischen Schlafsog und Erwachensnötigung, sowie der Tendenz solcher halluzinierter Szenen und daraus abgeleitet des Träumens zur Selbstdarstellung dieser Übergängigkeit selbst, des Traums als solchen, seiner Grenzen, seiner entzogenen Genesis und seines anstehenden Untergangs, bewusst gewesen sein muss; 3) dass Parmenides Symbolisierungen des Traums, Symbolisierungen des Schlafkörpers (positiv wie negativ ausgedrückt als körperliches „Sein“ und „Seiendes“ und genealogisches „Un-Sein“ und „Un-Seiendes“ sowie als Unzugänglichkeit des Selbstentzugs im hic et nunc: „Nicht-Ist“) und symbolisiert verarbeitete Tagesreste („materiale Phänomene“, die zwar aus dem Wachen stammen, aber dort vom Träumen als Entzugsreparationen, repräsentiert als äußerliche kosmologische und embryologische Genesis, vorgegeben wurden) unterschieden und aufeinander bezogen hat. Die Detailfragen aber sind immer noch genügend unklar, hauptsächlich wegen der desolaten Überlieferung. Und keineswegs meint der

Autor, er sei über jeden Verdacht erhaben, an mancher Stelle mehr Chaos denn Ordnung in den traumphilosophischen Sinn gebracht zu haben. Denn Parmenides bleibt trotz des Nachweises seiner traumtheoretischen Relevanz für eine zwischen Phänomenologie und Genealogie positionierte Traumtheorie ein Kind der griechischen Antike in ihrer älteren Schicht der Vorsokratiker. Seine Erstentdeckungen, an sich exzeptionelle Großtaten, sind in seine Zeit eingepasst und wurden von und in seiner Welt, ein Stück weit auch schon durch ihn selbst, verschüttet. So schließe ich mit Heidegger:

„Stehen bleibt: die schreckhafte Größe dieses am Anfang so geringen Werkes. Es steht seit zwei Jahrtausenden – es steht *künftig*. Es steht zumal entgegen all dem bändefüllenden und bändereichen Gerede und Geschreibe *aller* Heutigen.“¹

Und füge aber hinzu: 1. dass nach des Exegeten Selbsteinschätzung in der Sache allemal noch viele Bände und Server ihrer Befüllung harren, bevor auch nur die borniertesten Vorurteile über Parmenides nicht mehr als Bildungswissen verhökert werden können, und 2. dass auch eine Witzigkeit des Parmenides stehen bleibt, die wohl noch gar nicht entborgten wurde. So entdeckt etwa Koplín in der korrupten Stelle 1.3 eine Trennung von παντατη, die auch ich, wenn ich sie zuerst entdeckt hätte, verworfen hätte: „Die Lesung παντ' ἄτη = *totale Verblendung*, ergibt einfach keinen Sinn.“² Die exegetische Differenz aber befördert die gegenteilige Einsicht: dass παντ' ἄτη trefflichen Sinn macht, nämlich den eines skriptural eingesperrten Witzes der Doppelnatur des Traums, die Vergleich Abblendung der Welt und des Körpers durch den Schlaf zu hüten, indem sie die dazu „palintropische“ Verblendung des naiven Wirklichkeitsbegriffs des Wachseins in seiner Unzulänglichkeit dekonstruiert und so aber sich selbst erschüttert und zusammenbricht: in die besagte Naivität des rationalen Verhältnisses zur Welt selber.

¹ Martin Heidegger, *Der Anfang*, 196.

² Koplín, *Parmenides*, 83.

Anhang: Vier Rezensionen

Schmalzriedt und die Rhetorik

Es ist kein philosophischer Usus, Lexikon-Artikel einer Rezension zu unterziehen, als handelte es sich bei diesem üblicherweise für den Alltagsverkehr gemachten Genre um einen Formel-1-Wagen. Jedoch bringt der Parmenides-Artikel von Egidius Schmalzriedt (1935 – 2003) im alten *Kindler*¹ dezidiert *die* Ungereimtheit schlechthin aller naiven, das heißt: die Inszeniertheit als zentraler *Schlüssel einer selbstreferenziellen Lektüre* auslassenden, Parmenides-Rezeptionen unintendiert auf den entscheidenden Punkt. Das verführt, an ihm pars pro toto demonstrieren zu wollen, wie es gar nicht geht. – Hier zunächst die Beobachtung Schmalzriedts, die sich ihrer interpretatorischen Folgen wegen als das folgenreiche Malheur des Artikels erweisen wird:

„Die kompositorische Struktur des Gedichts resultiert aus den Philosophemen, die Parmenides vorträgt – einerseits eine Ontologie, andererseits, ihr untergeordnet, eine Kosmologie – und ist dementsprechend ebenso klar wie konsequent.“²

Nun hebt überhaupt schon die Feststellung eines Verhältnisses der kompositorischen Struktur des Texts und seines Inhalts Schmalzriedts Sicht über das übliche Niveau hinaus, keine Selbstverständlichkeit in den Diskursen über die philosophischen Klassiker, die sie sein sollte. Schmalzriedts These ist in diesem Sinn eine genaue Gegenthese zu meiner traumphilosophischen These,

¹ Egidius Schmalzriedt, *Peri Physeōs*, in: Kindlers Literatur Lexikon im dtv (foto-mechanischer Nachdruck von Kindlers Literatur Lexikon in zwölf Bänden), Band 17, P – Ple, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1974, 7356 – 7358.

² Schmalzriedt, *Peri Physeōs*, 7357.

die Philosopheme würden durch ein Detail der kompositorischen Struktur, die eingesetzte Klangfarbe (dass eine geträumte Göttin spricht), gezielt verändert, die Struktur könne ergo nicht aus den Philosophemen resultieren, sie resultiere zusammen mit diesen vielmehr aus der Struktur des menschlichen Schlafens, Träumens und Wachens. So muss man sich entscheiden: entweder oder. Zugleich ist für meine These Schmalzriedts Gegenthese von hohem Interesse; sie hat meine Interpretation allererst ausgelöst.

Schmalzriedt unterstellt die Form als abgeleitete dem Inhalt, dem später seine entsprechende Bedürftigkeit attribuiert wird. Die fruchtbare Unterscheidung von Struktur und Philosophem ist allerdings so unproblematisch nicht. Sie setzt voraus, dass es erkennbare Philosopheme gibt. Und dass Philosopheme, nicht zuletzt auch Kriterium ihrer Erkennbarkeit, Konsequenzen nach sich ziehen, hier die, dass eine Struktur ihrer Komposition aus ihnen resultiere. Entsprechend müsste Schmalzriedt die Struktur als das Resultat des Inhalts nicht mehr behandeln, wenn denn eine solche Vereinfachung nicht die dialektische Nebenwirkung zeitigte, dass alle Fragen der Struktur als inhaltlich abgeleitete sogleich Fragen des Inhalts, eben der Philosopheme, sein müssen. Und dieses erweist sich dann auch als das Problem der Voraussetzung unvermittelter, unvermittelt aber des Vermittlungsnachtrags als der nachgetragenen Komposition bedürftiger Philosopheme. Wenn nämlich aus den Philosophemen ihre Darstellung als Unselbstständiges, letztlich Unwichtiges, resultiert, wenn, noch schärfer, der Inhalt der Form seiner Darstellung bedürftig ist, um als wahr gehalten werden zu können, dann partizipiert der Inhalt von der Unselbstständigkeit der Darstellung; er wird objektiv falsch und das Gedicht des Parmenides verkommt zum rhetorisch ausgebufften Bluff. Und konsequent resümiert denn auch Schmalzriedts Artikel:

„In Wirklichkeit aber kommt der Gestalt der Göttin in dem Gedicht eine zentrale Schlüsselfunktion zu, und zwar – das ist entscheidend – nicht nur im Hinblick auf seine Eigenart als Dichtung, sondern im selben Maß im Hinblick auf seine normative Qualität als Philosophem. Ein fundamen-

tales Element in der Abwägung des Wahrheit-Schein-Verhältnisses bildet für Parmenides nämlich die Beurteilung der Sprache: Alles, was mit ihr zusammenhängt, Name, Begriff, Äußerung, ist ein Akt der Setzung, geworden und demgemäß der Veränderlichkeit unterworfen, d. h. als charakteristisches Tun der Sterblichen, der Menschen, wesenhaft der Sphäre des *doxa*-Scheins verbunden; von dieser ‚Relativität‘ kann sich Parmenides – anders sein Rivale Heraklit – nicht ausnehmen. Das bedeutet: Sprache Parmenides in seinem eigenen Namen, so wäre seine Lehre von vorneherein aus der Sphäre der Wahrheit in den Bereich der ‚Schein-Meinungen‘ verwiesen, ‚denen nicht innewohnt wahre Gewißheit‘. Diesem problematischen Dilemma (dem sich später auch Platon gegenübergestellt sah, der es auf ganz ähnliche Weise löste) vermag der Philosoph nur durch Berufung auf eine außer- oder übermenschliche Autorität zu entgehen: Die poetische Verankerung seiner Philosophie ist also in Wahrheit eine theologische, erst die Umwandlung seiner Lehre in eine von ihm selbst erfahrene Belehrung macht seine Wahrheit zur ‚wahren‘ Wahrheit.“¹

Diese Passage glänzt, aber um den Preis der disjunktiv zwingenden Annahmen, Parmenides sei – und zwar gerade wegen seiner großen sprachphilosophischen Redlichkeit – entweder ein Volltrottel oder voll der Betrüger. Denn was soll die Göttin, die „außer- oder übermenschliche Autorität“, anderes sein können, denn eine menschliche Erfindung, „ein Akt der Setzung, geworden und demgemäß der Veränderlichkeit unterworfen“? Allerdings kennen Denkende wohl den Satz: Woher wollen Sie das denn wissen?!, der einem entgegenhält, wenn man fundamentale, nicht-empirische, vielmehr Empirie begründende Einsichten verlautbart. Und was geschieht, wenn ein allein in der Sache kundiges Denkvermögen auf ein ebensolches Unvermögen trifft, das aber eine institutionalisierte Autorität (eine ‚wirkliche‘ Göttin) im Rücken hat (was nicht heißt, dass *per se* oder gar *allein* solche Autorität Denken verhindert), ist wohl nicht allzu schwer zu erraten. So mutiert die Dichtung, personifiziert als Göttin, zum bloß rhetorischen Kniff. Dass sie nur spricht, was

¹ Schmalzriedt, *Peri Physeōs*, 7357.

der Philosoph ihr in den Mund schreibt, das bliebe demnach unaufgeklärt, unaufgeklärt – und das ist in der Tat der onto-theo-logische Grundzug der Weiterentwicklung der abendländischen Philosophie bis zum weder logisch noch wissenschaftlich bereits vollzogenen ‚Tode Gottes‘, der Berufung auf Autorisation durch einen Logos –, dass die göttliche Offenbarung zu den menschlichen Schein-Meinungen gezählt werden muss. Aber diesen Weg der Interpretation, den Schmalzriedts Überlegung eigentlich fordert, ist er selber nicht gegangen. An der menschlichen Vermittlungsbedürftigkeit zerbricht die göttliche Beglaubigungsposition. Dieses müsste Schmalzriedt zugeben, könnte aber gleichwohl für Parmenides psychosozial vermittelte Nöte, Selbstprotektionsbedürfnisse etwa, reklamieren, die das Verdikt *naiver Trottel oder Betrüger* und als dieser dann auch beides zugleich, da er selbst das Argument liefert, das seine fachpolitische Manipulation durchsichtig und somit wirkungslos macht, ermäßigen. Nicht zugeben müsste Schmalzriedt die Verschärfung: An der *nicht bloß menschlichen, vielmehr absoluten* Vermittlungsbedürftigkeit absoluter Wahrheit zerbricht jegliche Beglaubigungsposition der Absolutheit selbst. Gibt man indessen diesen Satz nicht zu, weil in ihm vom Absoluten die Rede ist, von dem doch die Rede schlechterdings nicht sein kann (damit aber hätte man den abgelehnten Satz längst unterschrieben), so ist das Problem der göttlichen Offenbarung nicht aufzulösen, es tritt vielmehr hervor: als die Bedürftigkeit der Wahrheit oder, anders formuliert, als die philosophische Dürftigkeit der Theologie, in deren Geschichte Schmalzriedt Parmenides einfügt. Auf sie, *die Bedürftigkeit und die Herkunft von Wahrheit*, die Aufmerksamkeit zu lenken, ist das Verdienst des Parmenides-Artikels von Egidius Schmalzriedt und war zugleich eine verpasste Chance zur Gnosis.

Riezler und die Hermeneutik

Die seiner Zeit verschuldete rhetorische Überdrehung der Interpretation von Kurt Riezler¹ (1882 – 1955), die mir das Lesevergnügen durchaus minderte, möchte der auch im Glashaus der Suche nach angemessenem Ausdruck Sitzende ihm, den 1938 aus Nazi-Deutschland Geflohenen, unbedingt nachsehen, nicht hingegen, dass seine Auslegung von den eingesehenen Interpretationen für mich gedanklich zu denen zählt, denen ich wenig bis nichts an Erkenntnis abgewinnen konnte. Doch ist der Hauptgrund meiner Ablehnung seiner Interpretation ein anderer: Riezler interpretiert nämlich nicht die Fragmente des Parmenides, sondern nur seine eigene Inhaltsangabe des Gedichts. Damit versperrt sich ihm die Sicht auf die Funde, die er nebenbei macht und dann liegen lässt:

„Aus dem Schein führen die göttlichen Pferde den wissenden Mann vor den Thron der Wahrheit. Die Göttin der Wahrheit zeigt, wie aus der Wahrheit das Scheinende geltend werden und alles und jedes durchdringen mußte (I 32); sie lehrt den Schein als Schein aufzulösen und in seiner Mitte selbst die Wahrheit zu schauen, die da alles lenkt (XII 3). Wahrheit und Schein gehören zusammen. Wie geriete sonst die Göttin selbst in die Mitte jener Welt des Wahns?“²

Das ist die richtige Frage. Leider lässt sich Riezler von ihr nicht irritieren, denn wie die redende Göttin in diese Mitte der Welt des Wahns geriet, ist für Riezler keine Frage, der er sich zu widmen hat, da sein Bild der vom Schein umnebelten Wahrheit kein anderes Bild zulässt. So ist die Frage nur ihre rhetorische Abweisung, die Abweisung der Frage der Herkunft der Göttin aus

¹ Parmenides, Übersetzung, Einführung und Interpretation von Kurt Riezler. Bearbeitet und mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann ³2001.

² Parmenides, Riezler, 40.

und als der vermiedenen Folgefrage: Was das denn heiße, dass die Götting in mitten der Welt des Wahns alles lenke? Riezlers Interpretation scheut solche Fragen, weshalb er sie als rhetorische stellt. Seine Antwort auf Fragen der Herkunft und der Vermittlung der Wahrheit würde lauten müssen: Nach Herkunft, Vermittlung und Genealogie der Wahrheit zu fragen, ist verfehlt, weil es nur darum gehen kann, die *Herkunft der Geltung* des Scheins, der subjektiven Wahrheit, aus der Wahrheit-ohne-Genesis, der objektiven gleich wahren Wahrheit, und sodann den Schein als Schein zu erkennen, das heißt: die subjektive Wahrheit des Begreifens und die *objektive Wahrheit des Begriffs*, mit dem man begreift, zu unterscheiden. Bei Riezler, dem eigentlichen Eleaten, gibt es nur eine Genesis des zu durchdringenden Scheins aus der vorausgesetzten objektiven Wahrheit, die als subjektindependente einzig die Wahrheit des abstrakten Seins ist, die Wahrheit des Begriffs, der angehrs des damaligen Hauptmediums Rundfunk (thesenhaft: als dessen subjektiver Rückaneignung) in seinem obersten Wort ‚Sein‘ seine gedruckt-gebundene Genesis- und Untergangsfreiheit inszeniert: als die Einheit von subjektiver Hermeneutik und objektivem Begriff.

„Die Auslegung ist vom Ganzen aus zu wagen und am Einzelnen zu rechtfertigen.“¹

So beginnt Riezlers Interpretation: mit dem Postulat der hermeneutischen Methode, die mit dem Bild einer Genesis des geltend zu machenden Scheins aus der Wahrheit sich, ihren antigenealogischen Zirkel, dass man nur versteht, was man irgend schon verstanden hat, zur Darstellung bringt, wobei der redliche Offenbarungseid des Zirkels dann nicht redlich ist, wenn eben die genealogische Frage um jeden Preis ungestellt bleiben muss, der Offenbarungseid ungesagt bleibt, verdeckt wird, und das ist bei Riezler leider der Fall. Das Ganze ist eben nicht das, was in den Fragmenten wirklich zu lesen

¹ Parmenides, Riezler, 40.

ist, sondern nur ihre Zusammenfassung, und das Wagnis ist auch nur das der nachträglichen Rechtfertigung des Vorurteils. Entsprechend hält sich Riezler nur so an den zweiten Teil seines Gebots: der Rechtfertigung am Einzelnen, nicht an allen Einzelheiten nämlich, sondern nur an ausgewählten.

Selbstverständlich aber können Riezler weder der interpretierende Übergriff vorgeworfen werden, dass er schreibt, als sei er die ‚Lehre‘ selbst, noch die unvermeidliche Auslassung. Jede Interpretation ist zum Spagat zwischen Übergriff und Auslassung, zwischen Indifferenzbegehren und Differenzproduktion, gezwungen. Radikale interpretatorische Offenheit, Verzicht auf Interpretation, kann es nicht geben, nur den Verzicht, eine Interpretation zu schreiben oder einen Text zu lesen. Was Riezlers Auslegung sehr wohl vorgeworfen werden kann, ist die völlige *Unausgewiesenheit* ihres absolutistischen und geradezu antiheuristischen Methodenverdikts:

„Das Verhältnis der beiden Teile zueinander muß Ansatz jeder Auslegung sein. Es geht nicht an, nur äußerlich aneinanderzureihen.“¹

Es darf keine andere Auslegung als die des bereits gewussten, nachträglich zu legitimierenden Ganzen der beiden Teile über Sein und Schein geben. Schon gar nicht darf mit dem Anfang des Texts angefangen werden und die Fragmente der (selbstverständlich fragwürdigen) Reihe nach und einzeln für sich abgearbeitet werden. Warum aber jede Auslegung so vorgehen muss, wie Riezler es verlangt, sagt er nicht. Doch eine andere Methode zu verbieten, heißt, der eigenen nicht zu trauen.

Mitunter rückt Riezler an die traumphilosophische Lesart heran, wenn er beispielsweise aus Heraklits Fragment 88 Schlafen und Wachen als Metapher heranzieht, um den Zustand zu erklären und das Sein als einen solchen zu definieren – und dann die Fundgrube, die sich da eröffnet hätte, beiseite

¹ Parmenides, Riezler, 40.

lässt und stattdessen dem eigens angefertigten Gebiss, das er Parmenides in den Mund schieben will, zuvor noch die Zähne zieht:

„Der Gegensatz des ‚Seins‘ ist nicht das ‚Werden‘ so wenig als etwa das Denken oder das Sollen – das dem Sein zugehörige ἐναντίον ist das Nichtsein. Da aber dieses Nichtsein eben nicht ist, ist das eleatische Sein ohne ἐναντίον.

Dieses Sein ist oberhalb jenes Gegensatzes, in dem wir etwa Ruhe als Sein der Bewegung als Werden gegenüberstellen ...

Was da von diesem Sein ausgesagt und bewiesen wird, gilt von dem Werden und Vergehen selbst: das Werden wird nicht, das Vergehen vergeht nicht. Es ist das Sein auch des Werdens und Vergehens selbst. Dieses Sein wird und vergeht nicht. Es wird festgehalten in den starken Banden, in denen da Μοῖρα und Ἀνάγκη es gebunden haben, und Δίκη läßt es nicht los, die Fesseln lockernd.“¹

Was sicher Sinn macht, wenn man, die Differenz zwischen Traum und Wachen beachtend, dieses Verhältnis von Sein und Werden als ein Begehren des Traumunbewussten, ein Begehren der Aufhebung der Begrenzung der Möglichkeiten des Traums, denken würde: dass Traum weder das Werden des Werdens, noch das Vergehen des Vergehens als sein eigenes Begehren zu erfassen vermag, sondern stur an diesem Begehren, das seines Seins, festhält und gerade deshalb binnen kurzer Zeit vergeht. Warum denn muss, wenn das Sein des Werdens und Vergehens weder wird noch vergeht, dieses Sein dann noch eigens von Göttinnen gefesselt werden und festgehalten sein? Was geschähe denn, wenn „das Sein auch des Werdens“ sich aus seinen Fesseln zu befreien vermöchte? Verginge dann Werden? Würde dann einzig Vergehen? Ja, genau solche Freiheit zum Weltuntergang ist das allem gefesselten Sein repräsentationslogisch eingeflochtene Begehrte. Aber nicht auf den riezlerschen Höhen dieser Vergehens- als Vergehensverleugnungs-

¹ Parmenides, Riezler, 58.

predigt. Riezler setzt: Sein und Werden sind keine Gegensätze. Nun aber versucht er sich in der Anwendung dieses Nicht-Gegensatzes auf ihn selbst und siehe da: Wenn es um das Sein des Werdens und das Werden des Werdens geht, dann sind Sein und Werden auf einmal doch ein Gegensatz, damit nämlich ausgeschlossen sei, dass alles auch vergehen könne, auch das Vergehen selbst. So hält Riezler dem todestrieblichen Begehren, das Vergehen vergehen zu machen, es selbst zu sein, (un)aufgeklärt die Unmöglichkeit der Realisation entgegen („Vergehen vergeht nicht“). Was aber hat das ewige Sein des Vergehens noch anderes mit Mensch zu tun, der mit produzierender Abwehr und beschleunigendem Aufschub des Vergehens zur Genüge beschäftigt ist, als dass es das zu seiner Unkenntlichkeit verzerrte Begehrte, die Abwehrproduktionsinstanz selbst, ist? Vergeht Vergehen sehr wohl, so als seine Totalisierung und dieses erst wäre das wahrhafte Sein des Vergehens, das, so verstanden, als Negativ gegenübersteht dem riezlerschen Triumph des Begriffs, dass er, der Begriff des Seins, anders als seine Referenz, deren Nichtung überdauere, selbst, wenn es einmal niemanden mehr gäbe, der ihn oder überhaupt einen Begriff haben könne. Denn das sind die Stellen, an denen diese „von echter philosophischer Leidenschaft“ (Hans-Georg Gadamer) bewegten Schrift“ (Klappentext) mich zum traurigen Fazit meiner Lektüre bewegt: ein großes Trara, das angesichts dessen, was politisch damals der Fall war, wie eine histrionische Flucht in die philosophische Abstraktion anmutet. (Aber ja, das ist nicht die schlechteste Methode der Selbstrettung.) Eine neuerliche Lektüre als Symptom seiner Zeit wäre wohl fruchtbar, sofern diese nicht in die Pathologisierung der Person abgeleitet.

*Poppers Welt des Parmenides*¹

Dass auch Sir Karl Popper (1902 – 1994) sich mit Parmenides beschäftigt hat, ist sicher nicht erstaunlich. Dass Popper aber Parmenides, diesen wenigstens im Mittelteil des Gedichts scheinbar ‚antagonistischsten‘ aller nur denkbaren Antagonisten des kritischen Rationalismus und der evolutionären Erkenntnistheorie, überschwänglich feiert, erstaunt dann doch: „Parmenides ist für mich einer der eigenartigsten, aber auch größten unter allen Philosophen“², „einer der radikalsten Rationalisten, die jemals eine Erkenntnistheorie hervorbrachten.“³ Doch lösen sich solche Merkwürdigkeiten sofort auf, wenn man bedenkt, dass die Theorie Poppers verbietet, dass ältere Theorien etwas anderes sein können, als falsifizierte Vorläufer des kritischen Rationalismus, etwas anderes, als Erkenntnistheorien. Mit dieser Brille entdeckt Popper immerhin einige Ungereimtheiten des Parmenides-Klischees, etwa die, dass für Parmenides die dunkle, schwere Nacht unwirklich sei und das Licht wirklich, wohingegen Popper glaubt, dass Parmenides gerade das Dunkle für das Wirkliche und Licht für unwirklich gehalten habe. Als also wissenschaftliche Vorläufertheorie handelt es sich bei Parmenides demnach um einen Ahnen, dem wiederholt zu gedenken und, seiner gedenkend, zu danken ist, dafür, dass er Ahn ist, dass er, um Ahn sein zu können, mit seinen Hypothesen falsch lag, dass er, indem man seiner Theorie als einer toten gleich vom Tod selbst falsifizierten gedenkt, auch tot, widerlegt, falsifiziert bleibt und nicht etwa wiederaufersteht. *Ein* Beispiel einer solchen Dankbarkeitsmanifestation:

¹ Karl R. Popper, *Die Welt des Parmenides*, Der Ursprung des europäischen Denkens, herausgegeben von Arne F. Petersen unter Mitarbeit von Jørgen Mejer, aus dem Englischen von Sibylle Wieland und Dieter Dunkel, Ungekürzte Taschenbuchausgabe, München: Piper ²2006.

² Popper, *Parmenides*, 207.

³ Ebenda 171.

„Parmenides' größter rationalistischer *elenchos* – die Widerlegung der Wirklichkeit von Bewegung – machte einen verheerenden Eindruck. Zenon, Anaxagoras, Empedokles, die Sophisten, sogar Sokrates und offensichtlich auch Platon sind einige der Zeugen für seinen Einfluß. Seine bedeutendsten Nachfolger und Widersacher sind aber ganz eindeutig Leukipp und Demokrit, die Schöpfer des Atomismus, die seinen *elenchos* umkehrten, um eine empirische Widerlegung seiner Kosmologie zu liefern:

Es gibt Bewegung.

Also: Die Welt ist nicht voll.

Es gibt leeren Raum.

Das Nichts, das Leere, existiert.

Also: Die Welt besteht aus Seiendem, dem Harten und Vollen, und dem Leeren:

Aus ‚Atomen und dem Leeren‘.

Sie ist dualistisch – und sie kann alle Arten neuer Dinge aus den Atomen schaffen. Licht kann wirklich sein: Es kann Lichtatome geben (Photonen); die Nacht kann lediglich die Abwesenheit von Licht sein.

Das war nicht nur das Ergebnis einer empirischen Widerlegung der Theorie des Parmenides: Parmenides' Theorie wurde benutzt, um die neuen Theorien über die Welt schrittweise zu formulieren und zu verändern. Die offensichtlich absurde Theorie des Parmenides, eine Theorie, die man widerlegen, modifizieren und der man zu neuer Bedeutung verhelfen kann, war von unermeßlichen Nutzen. Es gibt tatsächlich keine andere Heuristik. Deswegen ist das kosmologische Gedicht des Parmenides von so entscheidender Bedeutung in unserer Geschichte.“¹

Von der Frage abgesehen, ob einem verschrobenen Gedicht, das kaum einer gelesen haben kann und das schon Platons Sokrates im *Theaitetos* vor seiner Behandlung zurückschrecken lässt und dessen Tradierung nicht durch die Spätantike hindurchkam, tatsächlich die Potenz zukommen könne, sogleich die ganze abendländische Wissenschaftsgeschichte provoziert zu haben, oder

¹ Popper, Parmenides, 173 f.

ob nicht doch diese in Abhängigkeit von der selektiven technischen Entwicklung als deren Nachbearbeitung in die Welt kam, ist des langen Zitats kurzer Sinn: Parmenides, einer der größten Philosophen, weil seine Kosmologie so offensichtlich daneben, wie keine sonst, ergo: – Wunder des Falsifikationskriteriums – so wissenschaftlich wie keine sonst, nützlich zur Widerlegung, welche zweckrationale Auf- als Abwertung bei mir jedenfalls den einen oder anderen Heiterkeitsanfall auslösten.

Von solchen Passagen aber abgesehen, mischt sich Poppers Parmenides-Rezeption aus Thesen, die einem fassungslos machen können, wie etwa der wachstumsideologische Absatz zur parmenideischen Ökonomie mit seiner Gegenthese der Möglichkeit eines wirtschaftlichen Handelns ohne Opfer, und aus kleinen Körnchen passabler, aber fehlmotivierter Spekulation, wie etwa die Hypothese einer drei Jahre älteren blinden Schwester des Parmenides, die ihm seine früh gestorbene Mutter ersetzt habe. Der Sinn dieser wilden Spekulation ist nämlich nicht, die Genealogie von Philosophie mittels einer psychoanalytisch versierten Urszene der Philosophie (tote Mutter sowie ältere Schwester als strukturelle Philosophie-Genesis/Generika) aufzuschließen – nein, Popper ist nun einmal kein psychoanalytisch-genealogisch orientierter Denker –, sondern vielmehr, alles das zu erklären, vor allem das Vokabular des Gedichts, was seiner Sicht auf Parmenides sich sperrt, und zudem die Frage der ganzen Inszeniertheit abzudecken. Es gilt gerade, nicht die Philosophie als eine männliche und filliale Notreaktion auf den wirklichen oder nur vorgestellten Tod der Mutter darzulegen, sondern die verrückte Seinslehre als die Provokation zur wissenschaftlichen Korrektur eben einer sehr liebevollen, aber doch nun einmal blinden Frau, die die Wirklichkeit nicht sieht, nur ertastet und davon hört, und ihrem ihr hörigen jüngeren Bruder anzu-drehen. So ist die offizielle Rede vom „größten unter allen Philosophen“, dessen Größe die ist, nutzbar zu sein zur Erledigung seines Denkens, nicht ganz das, was zu sein sie vorgibt.

Kingsley und die mystischen Wurzeln

Peter Kingsleys im besten Sinn populärwissenschaftliches Buch¹ widmet sich dem historischen Parmenides, der, trotz vereinzelter biographischer Mitteilungen in den antiken Quellen, als Person genügend entzogen ist, um zur detektivisch zusammengepuzzelten Umhüllung dieser Lücke – es ist letztlich die von der Inszenierung des Gedichts gerissene Lücke der vorenthaltenen Unmittelbarkeit des Verstehens – zu reizen. Doch kann der Rezensent der damit verbundenen Entphilosophisierung nicht gerecht werden, da Kingsleys mystische Geschichtsstunde mit recht unbekümmert und wie selbstverständlich vorgetragenen kulturgeschichtlichen Verknüpfungen aufwartet, deren Substanz der Nichthistoriker weder prüfen kann noch prüfen können muss, um zahlreiche Ungereimtheiten zu bemerken, wenn man Kingsleys Thesen mit dem Gedicht in Beziehung setzt. Der parmenideische Spott, die Verlagerung des Augenmerks auf (partiell vorolympische) weibliche Gottheiten, auf eine Art Mytho-Genealogie, die Mythos als Bild des Unbewussten zur Aufdeckung der Strukturen benutzt, das Spiel mit der Täuschung, das alles spricht für mich nicht gegen die äußerliche Richtigkeit der Thesen Kingsleys, aber gegen ihre ungebrochene Gültigkeit in Bezug zum Autor der Fragmente, um die es geht.

Auf der anderen Seite kann, wer das freie Assoziieren im Bereich der Psychoanalyse, in Therapie, Supervision und Theorie, für ein produktives Mittel hält, schwerlich dem Historiker eben diese Methode vorenthalten oder vorwerfen wollen, zumal Kingsleys Befunde durchaus als Korrektiv ihren Stellenwert beanspruchen können. Meinen Eindruck aber insgesamt mangelnder philosophischer Relevanz will ich, selbstverständlich auch ein wenig pikiert

¹ Peter Kingsley, *Die Traumfahrt des Parmenides. Die mystischen Wurzeln der westlichen Zivilisation*, aus dem Englischen von Karin Rausch, Frankfurt/M.: Wolfgang Krüger Verlag 2000. (Original: Peter Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*. Inverness/CA: The Golden Sufi Center Publishing 1999.)

vom ‚verbrannten‘ deutschen Titel des Buchs, der die traumphilosophische Referenz vorwegnimmt, ohne dass selbige darin vorkommt, nicht verhehlen: Wie Schliemann sich mit der *Ilias* unterm Arm durchs ausphantasierte Gelände grub, als wäre die literarische Gestaltung des Mythos ein Geschichtsbuch, so wühlt Kingsley sich durch Äußerlichkeiten der antiken apollinischen Mystik und unzweifelhaft gilt in beiden Fällen: *a fructibus eorum cognoscetis eos* – doch Kingsleys ausgegrabenes Bäumchen trägt noch keine *reifen* Früchte, auf die also noch gewartet werden muss, mit welcher Einsicht Kingsleys Buch schließt: „... diese Geschichte ist noch lange nicht zu Ende, und dieses Buch, an dessen Ende Sie nun gelangt sind, ist erst der Anfang: das erste Kapitel.“ Schlecht für alle Sinnsuchenden, die das Pech haben werden, in der Zeit, die bis zum Erscheinen des letzten Kapitels verstrichen sein wird, ihre eigene final verloren zu haben, aber so dissynchron ist leider das Leben.

So erscheint dem ratlosen Rezensenten, der meinte, er solle wegen des Titels Kingsleys Buch erstens lesen und zweitens diese seine Lektüre irgend auch zum Ausdruck bringen, eine philosophische Rezension unangemessen, zumal der verlegerisch klug gewählte deutsche Haupttitel in die Irre führt, korrigiert aber vom Untertitel. Denn die Pointe der mystischen Traumfahrt, wie Kingsley sie versteht, ist gerade die, dass sie sich vom nächtlichen Träumen absetzt. Für Kingsley handelt es sich nicht um eine Fahrt aus der arepräsentativen Dunkelheit in das wirkliche, vorerst aber aufzuhaltende Erwachen, hinauf in das Licht, sondern um eine Fahrt hinab, in das absolute Dunkel des Tartaros – nicht bloß deshalb ist der Originaltitel treffender –, um eine heroische Fahrt in den (überlebten) Tod und nicht die scheinbar banale des allabendlichen Schlafengehens mit ihrer iterierten Erwachensfolge; so kommt er nicht auf die entscheidende Idee der Vermittlungsfiguration von Dunkelheit und Licht: auf den Traum. „Stirb, bevor du stirbst“, so heißt eines der Kapitel. Es würde zu den gedanklich relevantesten gehört haben, wenn die Zugehörigkeit des eigenen Diskurses zur Bewegung der diagnostizierten Flucht vor der intellektuellen Konfrontation mit dem Tod (a priori ja nur die

mit dem Begriff) durchgearbeitet worden wäre. So rächt sich die Banalisierung des Phänomens Traum, dessen memoriale Rapporte anderes anders von der Sterblichkeit zu berichten wüssten. Wobei Kingsley fraglos solche Kritik in seine Sicht als ein Moment, das irrig sich exklusiv ausnehmen wolle aus der Reichweite der parmenideischen Mystik, integrieren würde können. So bleibt zwar das Fazit, dass Kingsleys Buch für ein Verständnis der Fragmente mehr verheißt, als es zu halten vermag, doch auch das bleibt stehen: dass die Fragen, die Kingsley aufwirft, spannende sind, die ihre weitere Berücksichtigung in den Diskursen zur eleatischen Philosophie sehr wohl verdient haben.

Literatur

Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften, Band 20, Vermischte Schriften I*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.

Rudolf Bilz, *Schlaf, Müdigkeit und Übermüdung*, in: Rudolf Bilz, *Wie frei ist der Mensch? Paläoanthropologie Band I*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973, 369 – 469.

Karl Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1971.

Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, übersetzt und eingeleitet, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1968.

Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1903.

Barbara Feyerabend, *Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proömium des Parmenides*, in: *Rheinisches Museum für Philologie, Band 127 (1984), Heft 1*, Bad Orb: J. D. Sauerländer's Verlag 1984, 1 – 22.

Ellen Harlizius-Klück, *Das Dienstmädchen auf der Treppe*, in: Rudolf Heinz, Wolfgang Tress (Hg.) *Traumdeutung. Zur Aktualität der Freudschen Traumdeutung*, Wien: Passagen 2001, 225 – 245.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919 – 1944, Band 35, Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 2012, 107 – 195 *passim*.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944, Band 54, Parmenides*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1982.

Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1983.

Martin Heidegger, *Moira*. In: Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske 1954 (⁵1985), 223 – 248.

Julian Jaynes, *Der Ursprung des Bewusstseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche*. Deutsch von Kurt Neff, Hamburg: Rowohlt 1993.

Peter Kingsley, *Die Traumfahrt des Parmenides. Die mystischen Wurzeln der westlichen Zivilisation*, aus dem Englischen von Karin Rausch, Frankfurt/M.: Wolfgang Krüger Verlag 2000.

Joachim Kopper, *Reflexion und Determination*, Berlin, New York: De Gruyter 1976.

Fritz Koplin, Parmenides. Eine Streitschrift gegen den Tautologismus in der Parmenidesrezeption, Kritische Neuübersetzung und tautologiefreie Interpretation des Lehrgedichts (ohne Jahr), <https://sites.google.com/site/parmenideslehrgedicht/home>

Manfred Kraus, Parmenides, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe, hg. von Helmut Holzhey, Band 1.1, Die Philosophie der Antike, Frühgriechische Philosophie, Halbband 1, hg. von Hellmut Flashar, Dieter Bremer und Georg Rechenauer, Basel, Stuttgart: Schwabe Verlag 2013, 441 – 530.

Lamella aurea Hipponii (ca. 400 v. Chr.), Vibo Valentia: Hipponion Museo Archeologico Statale Capiabi.

Langenscheidt Taschenwörterbuch Altgriechisch, Berlin/München: Langenscheidt¹⁴2007.

Gertrud Lettau, Versuch einer feministischen Traumtheorie. Zur Geschlechterdifferenz der Träume, in: Rudolf Heinz und Wolfgang Tress (Hg.): Traumdeutung. Zur Aktualität der Freudschen Traumtheorie, Wien: Passagen 2001, 247 – 262.

Claude Lévi-Strauss, Das Ende des Totemismus, aus dem Französischen von Hans Naumann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1965.

Jaap Mansfeld, Die Vorsokratiker, Band I, Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von Jaap Mansfeld, Stuttgart: Philipp Reclam jun. (UB 7965) 1983.

M. Laura Gemelli Marciano, Parmenides, Fragmente und Zeugnisse, in: Die Vorsokratiker, Band II, Parmenides, Zenon, Empedokles, Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterungen, Düsseldorf: Patmos Verlag, Artemis & Winkler Verlag (Sammlung Tusculum) 2009.

Carl A. Meier, Der Traum als Medizin. Antike Inkubation und moderne Psychotherapie, Zürich: Daimon Verlag 1985.

Reinhold Merkelbach, Die Goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 128 (1999), Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH 1999, 1 – 13.

Wilhelm Nestle, Die Vorsokratiker, Deutsch in Auswahl mit Einleitungen, Wiesbaden: VMA-Verlag (Lizenzausgabe) 1978.

Friedrich Nietzsche, Wissenschaft und Weisheit im Kampfe. In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hg. von Karl Schlechta, Band 3, München: Hanser Verlag 1954.

Wilhelm Pape, Handwörterbuch der griechischen Sprache, Griechisch-deutsches Handwörterbuch, Band 1: A – K, Band 2: Λ – Ω, bearbeitet von Max Sengebusch, Braunschweig: Vieweg & Sohn³1914.

Karl R. Popper, Die Welt des Parmenides, Der Ursprung des europäischen Denkens, hg. von Arne F. Petersen unter Mitarbeit von Jørgen Mejer, aus dem Englischen von Sibylle Wieland und Dieter Dunkel, Ungekürzte Taschenbuchausgabe, München: Piper²2006.

Kurt Riezler, *Parmenides, Übersetzung, Einführung und Interpretation*. Bearbeitet und mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann³2001.

Wolfgang Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Tübinger Vorlesungen Band 1, hg. von Ingeborg Schudoma, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978.

Herbert Silberer, *Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten*. In: Eugen Bleuler, Sigmund Freud (Hg.), *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*. I. Band, II. Hälfte, Leipzig, Wien: Franz Deuticke 1909, 513 – 525.

Hans von Steuben (Hg.), *Parmenides, Über das Sein*, Stuttgart: Philipp Reclam jun. (UB 7739) 1981.

Paul Tholey, *Haben Traumgestalten ein eigenes Bewußtsein? Eine experimentell-phänomenologische Klartraumstudie*, in: *Gestalt Theory* Vol. 7 (1985), No. 1, Opladen: Westdeutscher Verlag 1985, 29 – 46.

Dionissios Vajas, *Die Funktion des Gedächtnisses. Philosophie der Wahrnehmung und des Körpers im Ausgang von Martin Heidegger*, Düsseldorf: Peras Verlag 2001.

Dionissios Vajas, *Und der Mann schuf die Frau zu seinem Erschrecken. Wahrnehmungs-implizierter Ausgang vom verwaisten Liebeskörper der Frau. Philosophisch-feministisch motiviertes und psychoanalytisches Frauenphantasieren*, in: Heide Heinz, Christoph Weismüller (Hg.), *Zur geschwundenen Aktualität der Frauenfrage*, Düsseldorf: Peras 2010, 128 – 158.

Dionissios Vajas, *Weiblichkeits-Jungfräulichkeit. Die Spinnenangst der Göttin Athene*, in: *Psychoanalyse und Philosophie* 4, 2003, Düsseldorf: Peras 2003, 34 – 57.

Franz Josef Weber, *Fragmente der Vorsokratiker*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1976.

Christoph Weismüller, *Gottesschmerzen*, in: *Psychoanalyse und Philosophie* 7, Jahrbuch 2008, Düsseldorf: Peras 2008, 110 – 115. [Zu Melissos]

Christoph Weismüller, *Philosophie der Medien*, Düsseldorf: Peras Verlag 2009.

Christoph Weismüller, *Vom Sinn und Sein des Traums*, in: *Psychoanalyse und Philosophie* 5, Jahrbuch 2005, Düsseldorf: Peras 2005, 72 – 79.

Links:

Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker.

Weblink zur Online-Publikation unter:

https://de.wikipedia.org/wiki/Die_Fragmente_der_Vorsokratiker

Barbara Feyerabend, Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proömium des Parmenides.

Online publiziert unter:

<http://www.rhm.uni-koeln.de/127/Feyerabend.pdf>

Julian Jaynes, Der Ursprung des Bewusstseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche.

Weblinks unter:

https://de.wikipedia.org/wiki/Julian_Jaynes

Fritz Koplin, Parmenides. Eine Streitschrift gegen den Tautologismus in der Parmenidesrezeption.

Online publiziert unter:

<https://sites.google.com/site/parmenideslehrgedicht/home>

Lamella aurea Hipponii (ca. 400 v. Chr.), Vibo Valentia: Hipponion Museo Archeologico Statale Capialbi.

Online abgebildet unter:

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Orphic_Gold_Tablet_\(Hipponion-Museo_Archeologico_Statale_Capialbi,_Vibo_Valentia\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Orphic_Gold_Tablet_(Hipponion-Museo_Archeologico_Statale_Capialbi,_Vibo_Valentia).jpg)

Reinhold Merkelbach, Die Goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch.

Online publiziert unter:

<http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/zpe/downloads/1999/128pdf/128001.pdf>

Perseus Digital Library, Gregory R. Crane, Editor-in-Chief, Tufts University, www.perseus.tufts.edu/hopper/search

Herbert Silberer, Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten.

Online publiziert unter:

<http://archive.org/stream/jahrbuchfrpsyc01junguoft#page/512/mode/2up>

Paul Tholey, Haben Traumgestalten ein eigenes Bewußtsein? Eine experimentell-phänomenologische Klartraumstudie.

Online publiziert unter:

<http://www.gestalttheory.net/archive/traumgestalten.pdf>

Christoph Weismüller, Vom Sinn und Sein des Traums.

Online publiziert unter:

[www.psychoanalyseundphilosophie.de/pathognostik/texte/Vom Sinn und Sein des Traums 3.pdf](http://www.psychoanalyseundphilosophie.de/pathognostik/texte/Vom_Sinn_und_Sein_des_Traums_3.pdf)

Danksagung

Die Initiierung dieser Auslegung geht auf eine 2008 oder 2009 geführte Diskussion mit Ellen Harlizius-Klück, Marion Weiß, Gabi Piechotka und Mara Schultheis (†) zurück. Ihnen schuldet der Autor für Anregung und kritische Begleitung der ersten Arbeitsphase Dank.

Weiterhin möchte der Autor allen, die seit 2014 an der Fortsetzung von *Psychoanalyse und Philosophie e. V.* (Mitglied in der Akademie für Psychoanalyse und Psychosomatik Düsseldorf e. V.) als Ort öffentlicher Reflexion mitwirken, Dank sagen. Ohne solchen Widerstand gegen den bizarren „mē-einai“-Imperativ wäre nach des Autors Einschätzung der persönliche Abschluss der kritischen Nacharbeitung der Konflikte 2014 und die anschließende Wiederaufnahme und Beendigung dieser jahrelangen Arbeit kaum denkbar gewesen.

In diesem Zusammenhang schulde ich besonderen Dank: Gertrud Lettau, Dionissios Vajas, Lukasz Banka und vor allem Prof. Dr. Christoph Weismüller, dem – nebst seinem Seminar an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf – das Opus hiermit zugeeignet sei.

Donnerstag, 11. August 2016

Axel Schünemann