

Wolfram Ette

Europas erste Psychoanalyse Zu Ovids Aktualität

Gliederung

Einleitung

- I Was ist Psychoanalyse?
- II Die Verwandlung des Lichas
- III Zum Allgemeinheitsanspruch der Mythologie:
»Gattungsfallgeschichten«
- IV Genealogie / Heroenmythos vs. Metamorphose
- V Allgemeine Pathologie der Kultur und therapeutischer Anspruch der
»Metamorphosen«
- VI Das »Unbewusste« in den »Metamorphosen«
- VII Zur Aktualität Ovids

Meine Damen und Herren, liebe Studierende, liebe Kollegen,

ich freue mich über die Gelegenheit, hier vor Ihnen sprechen zu können, Auf den ersten Blick ist vielleicht gar nicht ersichtlich, was ein Vortrag über Ovid in einer Ringvorlesung zu suchen hat, die den Titel »Romania 2000« trägt. Es gibt, wenn man sich ein wenig bemüht, zwar ein Ovid-Jubiläum zu begehen, denn Ovid wurde mit großer Wahrscheinlichkeit im Jahr 8 unserer Zeitrechnung ans schwarze Meer verbannt, also vor 2001 Jahren; und da er, wie man den Quellen entnehmen kann, sein Hauptwerk, die »Metamorphosen«, »kurze Zeit später« durch seinen Verleger veröffentlichen ließ, könnte es immerhin sein, dass sich die Herausgabe dieses erstaunlichen Buches, um das es im folgenden gehen wird, in diesem Jahr zum 2000. Male jährt. Damit ist freilich noch nicht gesagt, dass es sich auch lohnt, dieses Jubiläum festlich zu begehen. Die Gegenstände,

mit denen es die Altertumswissenschaft zu tun hat, sind per definitionem »von gestern« und man muss zugeben, dass sie in manchen Fällen auch der Sache nach verjährt sind. So behilft man sich mit der Rede von der ›Aktualität‹ der alten Dinge. Aber nicht selten ist das einfach ein Etikettenschwindel. Wenn ich meinem Vortrag den Titel »Europas erste Psychoanalyse« gegeben habe, so könnte dies auf den ersten Blick nur wenig mehr als ein Versuch sein, das Werk Ovids auf Teufel komm raus ins 20. und 21. Jahrhundert zu exportieren, um damit mehr oder weniger rhetorisch die Aktualität dieses Werks zu behaupten.

Indes, so verhält es sich nicht, und wenn ich mich im folgenden bemühen werde, Ihnen die im Titel meines Vortrags steckenden Implikationen zu erläutern, so geschieht das in der Überzeugung, dass Ovid zwar nicht der einzige lateinische Autor ist, von dem ich behaupten würde, er sei aktuell – der andere ist meines Erachtens Seneca¹ –, dass er aber der einzige Autor dieser Epoche ist, der Aktualität wirklich *verdient*. Dass dem so ist, liegt eben an seiner Beziehung zur Psychoanalyse. Diese Beziehung erscheint mir so eng, dass ich mir die Freiheit genommen haben, von Ovids Werk – und ich denke dabei vor allem an die »Metamorphosen« – als der ersten Psychoanalyse auf europäischem Boden zu sprechen.

Dabei versteht es sich, dass von der Lehre, die Sigmund Freud am Beginn des 20. Jahrhunderts begründete und die seither viele Erweiterungen und Korrekturen erfahren hat, nicht in einem dogmatischen Sinn die Rede sein kann. Es geht mir nicht darum, eine möglichst große Zahl klinischer und außerklinischer Befunde auf Ovid anzuwenden. Ich möchte vielmehr demonstrieren, dass Ovids »Metamorphosen« und die Psychoanalyse in einigen Grundzügen ihres Menschenbilds und ihres Selbstverständnisses übereinkommen. Das heißt, es geht um elementare Annahmen, die diesseits jedes scholastischen Vergleichs liegen. Man kann sowohl der historischen Distanz als auch der Gattungsdifferenz – die

1 Die Aktualität Senecas wäre eine eigene Untersuchung wert. Sie hat meines Erachtens zwei Gesichter. Auf der einen Seite finden sich die seit dem 1970 herausgegebenen Bändchen »Seneca für Manager« proliferierenden Lebensratgeber, die zuallermeist Auszüge aus dem Werk des stoischen Philosophen in aphoristischer Form präsentieren. Auf der anderen Seite kommunizieren Senecas Tragödien, Probe und notwendiges Ventil der stoischen Lebensmaximen, unterirdisch mit der *Horrorliteratur* unserer Tage. Das in zwei Teile auseinandergebrochene Werk Senecas findet seine Entsprechung im Bild des gutgekleideten Geschäftsmanns, der im ICE auf seinem Laptop einen Horrorfilm sieht, überhaupt im Auseinanderfallen von hochdisziplinierter Arbeitsleben und einer triebdynamisch entgleisenden privaten Gegenwart. Vgl. dazu den letzten Abschnitt dieses Textes,

»Metamorphosen« sind ein Epos, ein narratives Großunternehmen, die Psychoanalyse im Prinzip eine wissenschaftlich fundierte Theorie – nur Rechnung tragen, wenn man den Vergleichspunkt so grundsätzlich ansetzt, so allgemein, dass genügend Spielraum für die Unterschiede bleibt.

I

Was ist die Psychoanalyse? Genauer: Was ist das Spezifische des psychoanalytischen Menschenbildes? Worin unterscheidet sich ihr Selbstverständnis von dem anderer Wissenschaften vom Menschen? Ich würde sagen, dass für die Psychoanalyse vier Annahmen tragend und charakteristisch sind – also tragend im architektonischen Wortsinn, dass, wenn man nur eine einzige dieser Annahmen entfernen würde, das psychoanalytische Lehrgebäude in sich zusammenstürzte. Diese Annahmen sind:

1.) Die Annahme eines Unbewussten. Das mag uns heute vollkommen trivial vorkommen, weil der Begriff des Unbewussten zu einem selbstverständlichen Bestandteil unserer Alltagssprache geworden ist und wir nicht mehr darüber nachdenken, was seine Entdeckung einmal bedeutete. Durch die Annahme eines Unbewussten unterscheidet sich die Psychoanalyse von jeder anderen psychologischen Weltanschauung und Freud hat immer wieder darauf hingewiesen, dass dieser Begriff es war, mit dem die Psychoanalyse zu welthistorisch neuen Ufern aufbrach.² Aller Familiarisierung unbeschadet ist es nützlich, wenn man sich die erhebliche Zumutung, die der Begriff des Unbewussten bedeutete und noch immer bedeutet, einmal vergegenwärtigt. Die These des Unbewussten lautet ja in schlichten Worten, dass, was unser Handeln und Denken, unser theoretisches und praktisches Verhalten wesentlich steuert, unserer Kontrolle zum größten Teil entzogen ist. Es gehört *zu* uns, aber es gehört uns nicht. Und nicht nur das: Wie den Gott der negativen Theologie, über den man nichts sagen kann, weil seine Realität alles irgend Sagbare übersteigt, kriegen wir dieses Unbewusste direkt nie zu fassen, denn alles, *was* wir zu fassen kriegen können, ist per definitionem *bewusst* – zumindest partiell bewusst. Was wir zu fassen kriegen, zum

2 So etwa in den »Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse«, Studienausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main 1982, 47: *Die erste dieser unliebsamen Behauptungen der Psychoanalyse besagt, daß die seelischen Vorgänge an und für sich unbewußt sind und die bewußten bloß einzelne Akte und Anteile des ganzen Seelenlebens.*

Beispiel im Traum oder in der analytischen Behandlung, sind immer Kompromissbildungen zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten, also, im weitesten Sinn, Symptome.

2.) Diese uns triebhaft dirigierende Instanz ist in einem engeren wie weiteren Sinn sexuell verfasst; das heißt, sie ist *libidinöser* Natur.³ Dass ich sage ›in einem engeren wie weiteren Sinn‹, hat den Grund, dass diese Triebinstanz *als* Unbewusstes zugleich *historischer* Natur ist. Sie ist uns nicht in die Wiege gelegt, sondern hat sich entwickelt. Der Mensch, der auf die Welt kommt, ist unter dem psychoanalytischen Gesichtspunkt nichts weiter als ein Bündel libidinöser, d.h. triebhafter Ursubstanz. Von Sexualität kann man hier nur in einem weiteren, allgemeinen Sinn reden. Im Konflikt aber mit den Versagungen, die es in der Welt erwarten, differenziert sich dieser Lebenskern in ein psychisches System aus, in dem bewusste und unbewusste Teile einander gegenüberstehen. Eine zentrale Rolle bei diesem Ausdifferenzierungsprozess spielt der von Freud so genannte Vorgang der *Verdrängung*.

3.) Der Mensch ist ein in diesem Sinn ein durch Konflikte und die Verdrängung libidinös-sexueller Bedürfnisse entstandenes Wesen. Das heißt: Der Prozess des Heranwachsens und Erwachsenwerdens ist immer auch *Pathogenese*. Der Mensch ist aus der Sicht der Psychoanalyse ein krankes Wesen. Die einzelnen Menschen unterscheiden sich allein dadurch, *wie* krank sie sind und ob ihre Krankheit einen Grad erreicht, in dem ausbricht. Dann werden sie den Anforderungen der Realität ebensowenig gerecht wie ihren Triebbedürfnissen. Das sind dann die von Freud so genannten Neurotiker. Bei ihnen war der Verdrängungszwang so groß, dass die Vermittlung zwischen Trieb und Außenwelt zerbrochen ist und nurmehr die verquerten neurotischen Symptome übrigbleiben. In diesen Symptomen bahnt sich der verdrängte Trieb einen Weg in die Außenwelt, ohne dort wirklich Erfüllung zu finden.

Aber Achtung: Zwischen solchen Menschen und den so genannten Gesunden besteht kein grundsätzlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied! Für die Psychoanalyse verschwimmen Anthropologie, also die Wissenschaft vom Menschen und Pathologie, die Wissenschaft vom kranken Menschen, ganz eigenartig ineinander. Das heißt nicht, dass alle Menschen krank wären, aber es heißt sehr wohl, dass sich aus der Erforschung des Kranken und an seiner Krankheit leidenden Menschen allgemeine Rückschlüsse ziehen lassen.

3 Ebd., 48.

4.) Aus dieser Wechselbeziehung von Anthropologie und Pathologie ergibt sich nun schließlich das Selbstverständnis der Psychoanalyse. Sie ist zum einen ein theoretisches Gebäude, das der Beschreibung des Menschen dient, und sie ist zum anderen eine therapeutische Praxis. Und in der Therapie, die sie Einzelnen ermöglicht, stecken zugleich die Umrisse eines allgemeinen therapeutischen Anliegens, das der Menschheit im Ganzen gilt.

II

Lassen sich diese vier Grundannahmen – die Existenz eines Unbewussten, die historische Verfassung dieses Unbewussten, der pathologisierende Blick auf den Menschen und die menschliche Gesellschaft, die Verschränkung von deskriptiver Theorie und therapeutischer Praxis – in irgendeiner Form bei Ovid wiederfinden? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns dem Phänomen zuwenden, das für Ovids Hauptwerk titelgebend gewesen ist. Das Werk heißt »Metamorphosen«, also »Verwandlungen«. Was ist eine Metamorphose?⁴ Ich möchte Ihnen das zunächst an einem kleinen Beispiel demonstrieren, und zwar der Verwandlung des Lichas. Lichas war der Diener des Herakles, der ihm das mit dem Blut der von Herakles getöteten Zentauren Nessos, de facto also das mit dem Gift der Hydra getränkte Hemd der Deianeira überreicht hatte. Mit seiner Hilfe wollte sie den untreuen Heroen wieder an sich fesseln. Lichas erleidet nun das typische Schicksal des Überbringers schlechter Nachrichten, allerdings in einer besonders krassen und geradezu phantastischen Form:

*Da erblickt er den Lichas, der zitternd im hohlen Gefels sich
barg, und ruft in der Wut, wie der tobende Schmerz sie gesammelt:
»Du, o Lichas, hast die verderbliche Gabe gegeben?
Du bist schuld, daß der Tod mich ereilt?« Der bangte und zagte,
sprach in bleicher Angst Entschuldigung stammelnde Worte.*

4 Es ist merkwürdig, dass diese schlechterdings zentrale Frage in der Auseinandersetzung mit Ovid so selten gestellt wird. Meine Ausführungen verdanken sich zum Teil einer unveröffentlichten Vorlesung von Klaus Heinrich *Zivilisation und Mythologie III – Ovid, Metamorphosen*. Vorlesung über Orpheus, gehalten im Sommersemester 1981 an der Freien Universität Berlin (Vorlesungsnachschrift). Es wäre überaus lohnend, sich im Detail damit auseinanderzusetzen; da sie aber nicht allgemein zugänglich ist, muss ich es bei dem Hinweis belassen.

*Während er spricht und versucht, mit dem Arme seine Knie zu umfassen,
packt ihn des Alceus Sproß. Er wirbelt ihn dreimal und viermal,
schleudert ihn wuchtiger als ein Geschütz ins Meer bei Euboea.
Während in luftiger Bahn er fliegt, wird Lichas verhärtet,
und, wie man sagt, daß Regen in kaltem Wind sich verdichte,
daß dann Schnee aus ihm wird, daß der weiche Schnee durch das Wirbeln
starr wird, und endlich sich ballt zu den festen Körnern des Hagels:
so wird er, von des Armes Kraft gejagt durch den leeren
Raum, mit angsterkaltetem Blut und all seiner Säfte
bar zur starrenden Klippe, nach dem, was die Alten erzählen.
Jetzt noch ragt aus dem brandenden Meer bei Euboea ein kleiner
Schroffen und wahrt die Spur seiner früheren Menschengestaltung.⁵*

Es liegt auf der Hand, dass hier kein realistisches Geschehen geschildert wird. Beschrieben wird vielmehr, wie jemand ›vor Angst versteinert‹. Eine Redewendung, in der sich ein bestimmter seelischer Vorgang niedergeschlagen hat, wird beim Wort genommen und in die Außenwelt transponiert. Dahinter steht die Einsicht, dass sich psychische Prozesse nur fassen lassen, wenn man sie metaphorisiert. Die sprachlichen Redewendungen stellen die ersten Stufe einer solchen Metaphorisierung dar und die mythische Legende, die sie beim Wort nimmt, die zweite.⁶

So weit, so gut, aber irgendwie auch so trivial. Man fragt sich, worin der besondere Erkenntniswert dieses ja ziemlich durchsichtigen Verfahrens stecken soll. Und man fragt sich, welcher besondere Reiz einem Buch innewohnen soll, das mehr oder minder ausgedehnte Erzählungen dieses Typs – es sind ungefähr 250 – in loser Folge aneinanderreicht – das nämlich tun im Prinzip Ovids »Metamorphosen«.

Betrachten wir die zitierte Stelle etwas genauer! Es ist ja nicht einfach so, dass der in Rede stehende Affekt sozusagen verwörtlicht werden würde. Der Witz an

5 Ovid, *Metamorphosen*, übersetzt von Erich Rösch, München und Rürich 1988, IX, 211–227.

6 Es liegt nahe, das auf den starken Einfluss der Rhetorik zurückzuführen. Sie disponierte zu einer Übertragung sprachlicher Fügungen auf andere Gegenstandsbereiche. Vgl. zum Beispiel das Erröten der Morgenröte (*Amores* I 14, 47); das erotische Warmwerden des Flusses (*Amores* III 6, 26) und des Windes (*Her.* 18, 41): *Durch diese Neigung ist er zum Metamorphosendichter prädestiniert* (Walther Kraus, *Ovidius Naso*, in: Michael v. Albrecht / Ernst Zinn (Hg.), *Ovid*, Darmstadt 1968, 159). Zu Ovids rhetorischer Ausbildung ebd., 68 f.

dieser Geschichte scheint darin zu bestehen, dass der eingefrorene Affekt eine bleibende Spur in der Natur zurücklässt. Der kleine, eigenartig geformte Felsen vor der Insel Euboia ist sein Denkmal; dem Kundigen verflüssigt es sich gleichsam in die Geschichte seiner Entstehung.

Das aber, was Ovid an diesem bestimmten Felsen in der Ägäis demonstriert, ist exemplarisch im genauen Sinne des Wortes. Denn potenziell steckt in dieser Geschichte eine Ansicht der *gesamten* Natur. Diese Ansicht kennt keinen Gegensatz von belebter und unbelebter Natur. Denn die unbelebte Natur, hier der eigentümlich geformte Felsen, ist ja bloß das Sediment der belebten, wortwörtlich ein versteinertes Leben.⁷ Man kann den in der Mitte des Zitats stehenden Vergleich zwischen der Versteinerung des Lichas und der Verwandlung von Regen in Hagel ja in zwei Richtungen lesen. Auf der einen Seite soll der Vorgang innerhalb der unbelebten Natur anschaulich machen, wie sich Ovid jemanden denkt, der vor Angst versteinert. Auf der anderen Seite wird nahegelegt, dass vielleicht auch hinter dem um so viel unauffälligeren Geschehen des Hagels eine Geschichte stecken könnte. Sie wäre womöglich vergleichbar derjenigen des Lichas. Im Hagel vollzöge sich ein ewiges Gedenken der Natur an eine vergessene und unbewusst gewordene Frühgeschichte von Verzweiflung und Todesangst.

Ovid erzählt diese Geschichte nicht. Aber er suggeriert, dass es sie geben könnte. Alle Verwandlungsgeschichten, von denen er berichtet, würden nur den winzigen Teil eines allumfassenden Verwandlungsgeschehens darstellen, durch das die uns umgebende Natur entstanden ist. In ihm erhält sich sich und verändert sich fortwährend. Könnte es sein, dass die gesamte äußere Welt, mit der wir es tagtäglich zu tun haben, in diesem Sinne sedimentierter Affekt ist? Diese Fra-

7 Fasst man ›Natur‹ als das Bleibende, ›Geschichte‹ als das sich Verändernde auf, so entspricht die von Ovid hier entwickelte Ansicht exakt dem dialektischen Vorgehen, das Adorno in dem frühen Vortrag »Die Idee der Naturgeschichte« entwickelt. Es heißt hier: *Wenn die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte ernsthaft gestellt werden soll, so bietet sie nur dann Aussicht auf Beantwortung, wenn es gelingt, das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten ist, als ein naturhaftes Sein zu begreifen, oder, wenn es gelänge, die Natur da, wo sie als Natur scheinbar am tiefsten in sich verharret, zu begreifen als ein geschichtliches Sein* (in: Gesammelte Schriften, Band 1: Philosophische Frühschriften, Darmstadt 1997, 354 f.). Das Augusteische Rom, bei Vergil Ziel und Endpunkt allen geschichtlichen Fortschritts erscheint bei Ovid angesichts des sich vor- und zurückwindenden Ganges der »Metamorphosen« kaum über die ersten Anfänge der Welt hinausgekommen; umgekehrt steckt hinter jedem natürlichen Geschehen potenziell eine Geschichte, also auch ›die‹ Geschichte.

ge drängt sich einem bei der Lektüre von Ovids »Metamorphosen« immer mehr auf.

III

Natürlich kannte die überlieferte Mythologie Verwandlungsgeschichten. Ovid bedient sich ja nach Herzenslust aus diesem Fundus. Aber sie kannte sie allein als Seitenarm der zwei Hauptströme, in denen die klassische Mythologie dahinfloss. Diese zwei Hauptströme sind *Genealogie* und *Heroenmythologie*. Zu ihnen standen die Verwandlungsgeschichten im Verhältnis einer anekdotischen Ergänzung. Es ist nun keine Kleinigkeit, sondern nichts Geringeres als ein totaler und umfassender Paradigmawechsel in der antiken Auseinandersetzung mit dem Mythos, wenn das mythologische System einzig und allein auf dieses Fundament gestellt wird. Wenn gesagt und poetisch durchgeführt wird, dass Grundlage und Inbegriff der mythologischen Weltanschauung weder Genealogie noch der Heroenmythos sein sollen, sondern einzig und allein die Metamorphose, so ist das eine Behauptung von gar nicht zu überschätzender Tragweite. Nichts anderes aber macht Ovid. Er sammelt nicht einfach Verwandlungsgeschichten, putzt sie psychologisch ein wenig auf und hängt sie dann in loser Folge aneinander (so lautet ja die Ansicht der traditionellen Ovid-Philologie, der man immer wieder begegnet). Er tut dies alles vielmehr mit einem geradezu frappierenden Ausschließlichkeitsanspruch. Wenn man diesen Anspruch übersetzt, so lautet er, dass die Mythologie ihre Wahrheit einzig darin hat, dass sie Affektprozesse, die in der Geschichte der menschlichen Gattung und bleibende – und, so füge ich hinzu, in aller Regel pathologische – Rolle gespielt hat, aufbewahrt und dokumentiert.

Ich will zunächst diesen spezifischen Allgemeinheitsanspruch der »Metamorphosen« noch etwas genauer ausführen, bevor ich mich der Frage zuwende, worin der Unterschied zwischen der Genealogie und Heroenmythologie auf der einen Seite und dem Paradigma der Metamorphose auf der anderen Seite besteht und was sich daraus für ein mythologisches System ergibt, das sich uneingeschränkt auf die Metamorphose begründet.

Was für einen Status hat ein mythologisches Individuum, in unserem Beispiel der von Angst im Überflug über die Ägäis erstarrte Lichas? Dass er kein empirisches Individuum ist, leuchtet auf der Stelle ein. Er stirbt ja nicht, sondern verwandelt sich. Es ist ja ein Grundprinzip der »Metamorphosen«, dass hier niemand stirbt, sondern dass jeder sich verwandelt. Da aber nur empirische Individuen, also wirkliche Menschen sterben, muss durch die Verwandlung ein überempirisches Moment dazukommen. Gleichzeitig ist Lichas nicht einfach ein allegorisierte Affekt, etwa in der Art einer personifizierten Todsünde, wie man sie auf mittelalterlichen Bildern oder in manchen Kirchen finden kann. Lichas ist ein höchst realistisch und lebendig dargestelltes Individuum, darin aber, dass er sich in ein Naturdenkmal verwandelt, ist er auch mehr als das. Er ist Repräsentant, Erinnerungszeichen und Identifikationsfigur all derjenigen, die mit seinem Affektschicksal aus eigener Erfahrung vertraut sind, die also wissen, was es bedeutet, rasender Gewalt ausgesetzt zu sein, in der Angst sich klein, starr und unangreifbar zu machen, in dieser Form vor der Angst zu fliehen, dabei aber zugleich den eigenen Tod vorwegzunehmen.

Dieses Ineinander von realistischem geschilderten Einzelfall und der Allgemeinheit eines Gattungsschicksals geht aus anderen Geschichten noch deutlicher hervor. Da sind die Personen mit großer realistischer Präzision gezeichnet und wenn die Verwandlung am Schluss nicht wäre, würde man nicht unbedingt darauf kommen, dass es sich um eine mythologische Erzählung handelt.⁸ Ein gutes Beispiel ist die Geschichte von Myrrha, die ihrem Vater in inzestuöser Liebe verfallen ist. Nach einem gescheiterten Selbstmordversuch setzt sie alles daran, mit ihm eine Nacht zu verbringen. Durch eine List gelingt ihr das auch und sie schläft mit ihm im Schutze der Dunkelheit, eine Woche lang, Nacht für Nacht. Dann wird sie entdeckt, verfolgt und verwandelt sich auf dieser Flucht –

8 Das gilt sicher nicht für alle Geschichten im gleichen Maße. In anderen beschränkt sich Ovid auf die realistische Wiedergabe der Situation, also des *psychologischen Komplexes*, der der Geschichte zugrunde liegt. Der erscheint höchst realistisch dargestellt, und nur seine Einbettung in einen narrativen Zusammenhang wirkt reduziert. Der Grund dafür ist eben das ausschließlich psychologische, also in gewissem Sinne theoretische Interesse, das Ovid an der überlieferten Mythologie nimmt. Diller (Hans Diller, Die dichterische Eigenart von Ovids Metamorphosen, in: Albrecht / Zinn [Anm. 6], 324 ff., bes. 327, 334) spricht deswegen Ovid generell ein Interesse an realistischer Fiktion ab. Es gelte vielmehr dem *verstandesmäßigen Perorieren* auf der einen, der *plastischen Herausstellung von Personen und Gegenständen* auf der anderen Seite.

in einer Mischung von Todesangst und schlechtem Gewissen, Überlebenswillen und Selbstzerstörungsbedürfnis – in die ihren Namen tragende Pflanze.

Kaum noch ertrug sie des Leibes Last. Was sie bitte, im Zweifel formt, zwischen Todesfurcht und Lebensüberdruß schwankend, dieses Gebet sie: » O Götter, wenn jemals, dem der bekennt, das Ohr ihr geliehen: ich hab' es verdient und versage der schwersten Strafe mich nicht: doch damit ich nicht die Lebenden lebend kränke, die Toten tot, vertreibt mich aus beider Bereichen, wandelt meine Gestalt und versagt so Leben wie Tod mir

Dem, der bekennt, ihm leiht ihr Ohr eine Gottheit. Gewißlich fand ihr letzter Wunsch einen Gott. Um der Redenden Füße schließt sich die Erde, und über der Zehen geborstene Nägel reckt sich gewunden die Wurzel, dem langen Stamme zur Stütze. Kernholz treiben die Knochen, es bleibt im Innern das Mark, es strömt als Saft nun das Blut, die Arme, sie werden zu langen Zweigen, zu kurzen die Finger, die Haut verhärtet zur Rinde. Und schon hatte den schwangeren Leib überwuchert des Baumes Wuchs, verhüllte die Brust und wollte bedecken den Hals, doch Myrrha erträgt die Verzögerung nicht: dem nahenden Holze duckt sie entgegen sich selbst und taucht in die Rinde ihr Antlitz. Hat mit dem Leibe sie auch ihr früheres Fühlen verloren Weint sie dennoch, und warm entfallen dem Baume die Tropfen. Ehre genießen die Tränen. Der Rinde entquellend die Myrrhe wahrt ihrer Herrin Namen, und niemals wird er verklingen.⁹

Bis zu diesem Punkt aber wird die Geschichte ganz realistisch erzählt. Durch ihn freilich mündet sie ein in ein allgemeines Affektschicksal der menschlichen Kultur.¹⁰ Dieses Affektschicksal ist aber das aus der Kultur verdrängte inzestuö-

9 Ebd., X, 481—502

10 Gerade in der Myrrha-Geschichte möchte man dies vielleicht nicht annehmen, weil sich Ovid, das heißt genauer: Orpheus, dem Ovid hier seine Stimme leiht, in der Einleitung zu dieser Erzählung mit allem rhetorischen Aufwand davon distanziert. *Graunvoll, was ich nun singe. Bleibt fern, ihr Töchter, ihr Väter! | Oder wird mein Gesang eure Sinne bestri- cken, versagt mir heirin euer Vertraun und glaubt nicht, daß es geschehen. | Oder, wenn ihr es glaubt, so glaubt auch, wie es bestraft ward. | Läßt die Natur jedoch zu, daß sol- ches erlaubt kann erscheinen, | wünsche den thracischen Stämmen ich Glück und usnerem Erdteil, | Glück den Ländern hier daß sie fern von jenem Bereich sind, | der einen solchen Greuel erzeigt* (X, 300–307). Man sieht: Der Trick dieses Verfahrens besteht darin, gerade

se Begehren der Tochter nach dem Vater. Zugleich ist es in der Kultur in Form des Myrrhenharzes präsent. Dieses Harz spielt in der antiken Kosmetik und Medizin eine wichtige Rolle. Das heißt, immer dann, wenn sie die erotischen Begegnissen der Menschen als Attraktions- und Lockstoff begleitet, ist irgendwie auch die Frage präsent: Liebt man, das heißt in diesem Fall frau, nicht immer den Vater? Inwieweit verschränkt sich das Bedürfnis, sich mit dem Vater zu vereinigen, mit der Liebe zum Mann?

In der mythologischen Figur verbindet sich offenbar das Einzelne mit dem Allgemeinen so, dass das Individuum als menschliches Gattungssubjekt erkennbar wird. Man könnte die Geschichten, die in den »Metamorphosen« erzählt werden, deshalb *Gattungsfallgeschichten* nennen. Das ist gemeint, wenn gesagt wird, dass die Verwandlungsgestalt in einem Reich zwischen Leben und Tod angesiedelt ist. Die »Metamorphosen« spielen in einer Sphäre kollektiver Gefühlskonflikte, die von Träger zu Träger über die Generationen weitergereicht werden. Die Figuren der Verwandlung erscheinen in diesem Licht (ich verwende jetzt zum ersten Mal einen explizit psychoanalytischen Begriff) als die neurotischen Symptome, die die Kultur begleiten. Ovids »Metamorphosen« begreifen Mythologie als ein Kompendium, in dem die Entstehungsgeschichten solcher kollektiven, bis heute andauernden Neurosen dokumentiert sind.

Damit ist es freilich noch nicht genug. Aus der Verwandlung der Myrrha geht ja ganz deutlich hervor, dass die Metamorphose auch *Rettung* bedeutet: Rettung aus einer unerträglichen, unaushaltbaren Situation. Man könnte das, was hier vor sich geht, »Flucht in die Krankheit« nennen und auch dies koinzidiert aufs Beste mit dem psychoanalytischen Begriff des neurotischen Symptoms. Der blockierte, verdrängte, an seiner Entfaltung gehinderte Trieb verhärtet sich, wird sich unfühlerbar und setzt sich um in die neurotischen Ticks, Rituale und Zwangshandlungen. Für das Individuum, das unter ihnen leidet, stellen sie ein fortdauerndes Problem dar, bis sie zu dem Punkt anwächst, an dem man sich entschließt, einen Therapeuten aufzusuchen.

Aber – auch der Therapeut darf das nicht vergessen – das Problem ist ein Stück weit auch *Lösung*, wenn auch eine noch unvollständige und in mancher Hinsicht mißlingende. So ist es auch bei Ovid, denn das Verwandlungsprodukt ist schließlich – ein Stück Kultur. Jedes Kulturprodukt steht damit einer doppel-

das Tabueierte immer interessanter und verlockender erscheinen zu lassen. So konnte Ovid der Augusteischen Zensur Rechnung tragen, die scharf über den sittlichen Standard der Kunst wachte und sie gleichzeitig unterlaufen.

ten Optik offen: einer, man könnte sagen, *regressiv-archäologischen* auf der einen Seite, die es es auf seinen problematischen Ursprung in ungelösten Affektkonflikten untersucht; und einer zweiten, die man *progressiv-teleologisch* nennen könnte, die es als realen, wenn auch unvollständigen Fortschritt begreift, nicht bloß als zwanghafte Konservierung eines Ursprungs, sondern als etwas *Neues*. In psychoanalytischen Begriffen gesprochen: Jede Neurose – und das gilt in individualpsychologisch genauso wie in kulturtheoretischer Hinsicht – enthält auch ein Stück therapeutischer *Sublimierung*. Verdrängung, die ja den Motor jedweder neurotischen Formation bildet und Sublimierung, die Freud zufolge für alle gelingenden Kulturleistungen verantwortlich zeichnet, sind nicht einander konträr ausschließende, sondern graduell ineinander übergehende Begriffe.¹¹

IV

Genau an dieser Stelle ist es nun sinnvoll, noch einmal zu der Frage zurückzukehren, wie sich Genealogie und Heroenmythos auf der einen Seite zur Metamorphose auf der anderen Seite verhalten. Paula Phillippon hat in einer mittlerweile klassischen Arbeit gezeigt, dass es die Funktion der Genealogie im Mythos ist, die Macht der Ursprünge ungebrochen durch die Zeit zu transportieren.¹² Der Witz der genealogischen Denkform besteht darin, dass etwas durch seine gesellschaftliche Abkunft – seine Eltern, Großeltern, Urgroßeltern, und so weiter bis hinauf zum Anfang der Welt – nicht bloß »erklärt« wird. Vielmehr sind Sein und Herkunft in gewisser Weise identisch. Man »ist« im Vollsinn nur als der Ursprung noch einmal, als der wiedergekehrte Ursprung. Das genealogische System einer Ableitung über Kinder und Kindeskinde dient, so paradox dies erst einmal scheinen mag, nicht dazu, Zeit als Medium einer allmähli-

11 Dieser Absatz fasst die Freud-Kritik Ricoeurs zusammen. Vgl. Paul Ricoeur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt am Main 1975, 470–564. Zu dem bei Freud sehr schillernden, konzeptionell nie ganz geklärten Begriff der Sublimierung vgl. bes. ebd., 495 ff. (»Die implizite Teleologie des Freudianismus. Die Frage der Sublimierung.«)

12 Paula Phillippon, *Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod*, in: *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zürich 1944. Vgl. auch Klaus Heinrich, *Die Funktion der Genealogie im Mythos*, in: *Parmenides und Jona. Vier Studien zum Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Basel und Frankfurt am Main 1992, 9–28.

chen Entfernung vom Ursprung zu strukturieren und anschaulich erfahrbar zu machen als vielmehr umgekehrt dazu, sie *zum Verschwinden zu bringen*.

Das ist freilich nicht so einfach und so bedarf das genealogische System zu seiner notwendigen Ergänzung und Befestigung des *Rituals*. Das Ritual hat eben diesen Sinn: jeden zeitlichen Abstand aufzuheben und sich der ungebrochenen Macht des Ursprungs zu versichern. *Jede Weihnacht wieder*, so hat es Thomas Mann formuliert, *wird das welterrettende Wiegenkind zur Erde geboren*.¹³ Damit beglaubigt das Ritual die genealogische Intention, die Kraft des Ursprungs durch die aufeinander folgenden Generationen zu behaupten.

Der *Heroenmythos* bewegt sich in diesem ursprungsfixiertem Feld. Aber er meldet einen gewissen Widerstand dagegen an. Die einfachste Definition des Heros lautet, dass er gegen die Macht der Ursprünge rebelliert. Dem verdankt er seine übermenschliche Statur, seine Mittelstellung zwischen Gott und Mensch.¹⁴ Freilich bekundet sich darin auch eine gewisse Halbherzigkeit des heroenmythologischen Programms. Denn nur derjenige, der zur Sphäre der Ursprünge – der Götter – dazugehört oder zumindest an ihr genealogisch Anteil hat, darf sich gegen sie wenden und neue Ursprünge begründen. Und auch dabei läuft er ständig Gefahr, entweder zu scheitern oder konfliktlos in die alte Ursprungssphäre integriert zu werden. Das erste ist namentlich Gegenstand der Tragödie – denken Sie an Ödipus, der gegen die Vorherbestimmung seines Lebens durch eine religiöse Institution aufbegehrt und ihr gerade dadurch verfällt –, die zweite wiederum trifft man überall dort an, wo Heroen bruchlos vergöttlicht oder in den Kultbetrieb einer Polis integriert werden. Man kann es drehen und wenden, wie man will: In der Figur des Heros wird Protest gegen die Macht der Ursprünge angemeldet, letztlich aber kommt sie aus der, und sei's auch rebellischen Fixierung an diese Macht nicht hinaus.

Das ist im Fall der Metamorphose anders; in ihr stehen Altes und Neues in einer veränderten Beziehung zueinander. In ihr spielt der Begriff des Ursprungs letztlich keine strukturierende Rolle mehr. Aller archäologischen Hartnäckigkeit zum Trotz, mit der Ovid nach den Entstehungskonflikten der ihn umgebenden Welt fahndet: Die »Metamorphosen« sind insgesamt getragen von einem Pathos

13 Thomas Mann, Joseph und seine Brüder, Gesammelte Werke Band 3 und 4, Frankfurt am Main 1990, 32 (»Höllenfahrt«).

14 Vgl. Klaus Heinrich, Dahlemer Vorlesungen 9: arbeiten mit herakles. Zur Figur und zum Problem des Heros. Antike und moderne Formen seiner Interpretation und Instrumentalisierung, Basel / Frankfurt am Main 2006, 14–27.

des Neuen. Der melancholische Blick auf die pathologischen Ursprünge der menschlichen Kultur wird von der optimistischen Überzeugung abgefangen, dass die Kultur das wichtigste Mittel ihrer Verbesserung ist. Man bedarf der Kultur in all ihrer Halbheit als eines Monument ungelöster Affektkonflikte, um zu einem besseren Umgang mit diesen Konflikten und also auch zu einer besseren Kultur zu finden.

In nova corpora: mit dieser Fügung beginnen die »Metamorphosen«. Die »neuen Körper«, in die die mythologischen Gestalten verwandelt werden, und die hier mit großem Aplomb an den Anfang des Buchs gesetzt werden, sind nicht allein der materielle Ausdruck blockierter Affekte und Affektkonstellationen, sondern eben auch ihre kulturelle Erneuerung. Durch sie kann ein Teil der auf ihnen lastenden Vorgeschichte abgetragen werden. Sie sind nicht bloß die Denkmale einer dauerhaften Zurückstauung der menschlichen Kultur, sondern auch Zeichen wirklichen Fortschritts. Diese Aspekte liegen in den Endprodukten der mythologischen Verwandlungsgeschichten ungeschieden und untrennbar nebeneinander. Sie lassen sich weder auf die rituelle Konservierung des Ursprungs noch auf die heroische Rebellion gegen ihn reduzieren. Der regressive und der progressive Aspekt fluktuieren in ihm vielmehr durcheinander.

Das heißt freilich nicht, dass sie jedem Einfluss entzogen wären. Vielmehr wird das progressive Element durch *narrative Vergegenwärtigung* gestärkt. Immer dann, wenn die Entstehung einer Metamorphose vergessen wird, droht die Gefahr, dass das Trieb- und Affektschicksal, das sie symbolisiert, unreflektiert und in diesem Sinne unbewusst weitergeschleppt wird. Wenn es aber gelingt, den Prozess, der zur Metamorphose führte, zu erinnern und erinnernd zu analysieren, dann können die neurotischen Kulturmonumente, die überall herumliegen und -stehen, sogar eine ungeheure Chance bedeuten, mit den Affekten anders umzugehen als die mythischen Vorbilder. Man kann daraus lernen, man kann vom mythisch geprägten Vorbild abweichen. Das aber wäre der eigentliche Fortschritt, auf den Ovid hinauswill.

Um bei unserem Beispiel zu bleiben: Man kann die Myrrhe einfach »benutzen«. Das würde bedeuten, den dahinter sich verbergenden Konflikt unerledigt fortzusetzen. Man könnte sie aber auch zum Anlass nehmen, um über die Komplikationen nachzudenken, mit der das Verhältnis von Vater und Tochter belastet sein kann. Dann könnte dieses in spätere Liebesbeziehungen hineinspielende

Verhältnis vielleicht einen anderen, weniger tragischen Verlauf nehmen als im Fall der mythologischen Myrrha und ihres Vaters.

Das heißt, an die Stelle von Ritual und Rebellion treten *Erzählung und Erinnerung* und an die Stelle der konservierenden Intention der Genealogie, der Neues begründenden Intention des Heroenmythos tritt die *therapeutische* Intention der »Metamorphosen«. Ovids Hauptwerk ist keine ursprungsmythische Sinndeutung der Wirklichkeit, keine Geschichtsphilosophie des scheiternden oder gelingenden Fortschritts, sondern eine *kulturtheoretisch angelegte Psychoanalyse* der menschlichen, und das heißt natürlich hier vor allem der Augusteischen Gesellschaft.

V

Es läge nun nahe, etwas zu dieser Gesellschaft zu sagen, in der Ovid lebte und sein Werk schuf, das in ihr zum Teil wie ein völliger Fremdkörper dasteht. Es hat aber zunächst Vorrang, die bisher allenfalls rhapsodisch erwähnten Beziehungen zwischen den »Metamorphosen« und der Psychoanalyse auf ein systematisches Fundament zu stellen. Am Ende, wenn es um die Frage nach der Aktualität von Ovids Werk geht, werde ich kurz auf die gesellschaftliche Situation, in der es entstand, zurückkommen.

Sie erinnern sich: Vier Grundbestimmungen der Psychoanalyse hatte ich zu Beginn meines Vortrags genannt, vier essentials, die gewissermaßen die Ecksteine dieses Gebäudes bilden. Das waren:

- ◆ die These des – libidinös strukturierten – Unbewussten,
- ◆ die dynamisch-historische Verfasstheit dieses Unbewussten,
- ◆ die Konvergenz von Anthropologie und Pathologie,
- ◆ das Zusammenspiel von Theorie und Therapie.

In welcher Form kehren sie nun in Ovids Werk wieder? Ich würde gerne von hinten nach vorne vorgehen, zum einen, weil es sich durch den bisherigen Gedankengang ein wenig anbietet, und zum anderen, weil die Frage, ob es ein Ovidisches Äquivalent zum dem uns selbstverständlich erscheinenden Begriff des Unbewussten gibt, gar nicht einfach, sondern im Gegenteil am allerschwierigsten zu beantworten ist. Die Überlegungen, die ihr gelten möchte ich daher an den Schluss dieses Abschnittes stellen.

Dass der Ansatz der Ovidischen »Metamorphosen« ein, man könnte sagen, kulturtherapeutischer ist, habe ich schon angedeutet. Das Ziel dieses Buchs besteht nicht einfach darin, eine Reihe von überlieferten Mythen unter einem neuartigen Aspekt zusammenzustellen. Die Verwandlungsgestalten, aus denen sich die Kultur zusammensetzt, sollen im Medium des *carmen perpetuum*¹⁵, des unaufhörlichen und auch nach dem Tod seines Autors nicht abbreißenden Liedes¹⁶ zurückverwandelt werden in das, was sie einmal waren. Das Ziel ist, dass es den Späteren dank solcher Erinnerungsarbeit gelingen möge, andere Auswege zu finden als die mythischen Vorbilder. Diese werden nicht kulturpessimistisch verworfen, sondern bilden vielmehr *als* pathologische Symptome einen Etappensieg des Fortschritts, an den man anknüpfen kann und muss.

Man kann also weder sagen, dass Ovid umstandslos das »Unbehagen in der Kultur« vertreten würde, dem Freuds Schrift gleichen Titels nach der Katastrophe des ersten Weltkriegs zum Ausdruck verhalf. Noch auch wäre es legitim, ihn auf die Seite eines ebenso umstandslosen *Kulturbehagens* zu ziehen.¹⁷ In Wahrheit steht er irgendwo dazwischen. Er affirmiert die Kultur, ohne ihre Schattenseite zu leugnen und er ist sich dessen bewusst, dass man nur im Kulturprozess die Defizite der Kultur beheben kann, dass man also allein mit Hilfe der Kultur über die Kultur hinausgelangen kann.

Das Wort »cultus«, das bei Ovid einen hohen Stellenwert hat, schillert zwischen einem dynamischen und einem statischen Aspekt eigenartig hin und her. Denn es bezeichnet auf der einen Seite den *Kult*, also die ritualisierte Erinnerung, die

15 Ovid, *Met.*, I, 4.

16 Zwar bittet Ovid zu Beginn der »Metamorphosen« die Götter, dass sie sein Lied bis *zu seiner Zeit, ad mea tempora* geleiten mögen, aber der Schluss des Werks zeigt, dass Ovid dabei an einem Prozess denkt, der mit dem Ende des Lieds, ja mit dem sterblichen Ende seines Autors nicht abreißt. *Vivam* lautet das letzte Wort der »Metamorphosen«, *für alle Jahrhunderte werde ... im Ruhme ich leben* (*Met.*, XV, 878 f.; vgl. *Trist.* III 7, 50 ff.); dieses Leben ist der denkmalhaft-starren Fortexistenz des Augustus, von der kurz zuvor (*Met.* XV, 869 f.; vgl. auch die sehr skeptisch dargestellte Vergöttlichung des Caesar: XV, 750) die Rede ist, entgegengesetzt; es bezeichnet nichts Geringeres als die schöpferische Fortsetzung des poetischen Verwandlungsgeschehens, das die »Metamorphosen« schildern. Die Nachwelt, die aus dem Werk als unerschöpflicher Quelle von Neuaneignungen, Adaptationen und Transformationen schöpfte, hat Ovid recht gegeben. Die unmittelbare Nachwelt übrigens auch. So stellt Hercules in Senecas »Verkürbissung«, der satirischen Darstellung der Vorgänge rund um die Gottwerdung des Kaisers Claudius, den Antrag, sie nach ihrem Vollzug in die »Metamorphosen« Ovids aufzunehmen. Vgl. hierzu: Ernst Zinn, Ovid, in: Albecht / Zinn [Anm. 6], 21.

17 Vgl. ebd., 7 f.

im strengen Sinne keine Erinnerung ist, sondern allein wiederholender Vollzug, die quasi neurotische Fixierung auf einen Ursprung. Auf der anderen Seite bezeichnet der Begriff »cultus« den Prozess der *Kultivierung*. Damit ist nicht allein die Kultivierung der äußeren Natur gemeint, Ackerbau, Viehzucht und dergleichen mehr, sondern vor allen Dingen die Kultivierung der inneren Natur, also der der menschlichen und zum Teil ins Außermenschliche zurückreichenden Affekte. Kultur in diesem Sinne ist *Bildung*.¹⁸ Die »Metamorphosen« führen vor, wie man von der einen Bedeutung des Wortes zur anderen kommen kann. Sie vollziehen den therapeutischen Weg, der mit der *Wiederholung* seinen Anfang nimmt – etwa, wenn der Patient innerhalb der Therapie die imagines seiner Eltern auf den Analytiker überträgt, ihn in gewisser Weise mit seinem Vater oder seiner Mutter verwechselt und infantile Verhaltensweisen reproduziert –, daraufhin, in der gemeinsamen Reflexion dieses Verhaltens, zu den *Erinnerungen* Zutritt erlangt, aus denen sich Aufschluss über sein Benehmen ergibt, dies in Form von Erzählungen *durcharbeitet* und auf diese Weise hoffentlich dahin gelangt, sich von der Last der Vergangenheit zu befreien.¹⁹ Genau diesen Weg vollziehen auch die »Metamorphosen«, mit dem Unterschied, dass es in ihnen nicht um die Psychoanalyse eines Individuums, sondern der römischen Gesellschaft der augusteischen Zeit geht.

(Ein ergänzendes Wort noch zu dem, was mit dem Terminus ›Kultivierung der Gefühle‹ konkret gemeint sein könnte. Ein großer Teil der »Metamorphosen« handelt davon, wie das erotische Begehren destruktiv verzerrt wird, und das

18 Ovid, *Ars Amatoria* III, 121 ff.: *Andre erfreue das Alte, ich schätze mich jetzt erst zu leben | glücklich; die jetzige Zeit eignet sich meinem Geschmack. | Nicht, weil jetzt das geschmeidige Gold man entziehet der Erde, | und die Muschel, gesucht, kommt vom entlegenen Strand, | nicht, weil durch Entgrabung des Steins abnehmen die Berge, | und die bläuliche Flut wird durch Gebäude verdrängt: | Nein weil Bildung herrscht (cultus adest) und nicht forterbend die Rohheit (rusticitas) | unserer Väter gewährt hat bis auf die heutige Zeit.* Es wäre eine eigene Untersuchung wert, wieweit Ovid dieses ›Bildungskonzept‹ der Kultur auch in *dem* Text umgesetzt hat, der dem kultischen Schema des Begriffs am ehesten zu entsprechen scheint: den »Fasti«. Dieses Werk ist das konservative Gegenstück zu den »Metamorphosen« und gleichwohl, wenigstens an einigen Stellen, von einer stillen subversiven Kraft. Dafür spricht schon, dass in diesem Werk Ovids eigene Erfindung eine größere Rolle spielt (Kraus [Anm. 6], 132; mit Nachweisen).

19 Ich spiele natürlich auf Freuds Text »Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten« an (Studienausgabe, Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik, Frankfurt am Main 1975, 205 ff.).

heißt: entweder in Angst oder in gewalttätige Aggression umschlägt. Ein Beispiel ist die Geschichte von Apollon und Daphne; ich lese Ihnen die einschlägige Stelle kurz vor:

*Reizender macht sie die Flucht; nicht weiter duldet der junge
Gott, mit Worten umsonst zu schmeicheln, und wie ihn die Liebe
treibt, so jagt ihren Spuren er nach mit beschleunigten Schritten.
Wie wenn auf freiem Feld der gallische Rüde den Hasen
sieht und der eine nun rennt um die Beute, der Andere ums Leben –
Hart auf der Spur ist der Hund; weit vorgereckt seine Schnauze,
rührt er des Flüchtigen Läufe und meint, jetzt, jetzt ihn zu fassen.
Der aber bangt schon: packt er mich wohl? doch entreißt er den Zähnen
eben sich noch und entrinnt den schnappenden Kiefern, – so jagen
eilend dahin in Hoffnung und Freude der Gott und die Jungfrau.²⁰*

Die Situation des Begehrens hat sich hier in eine *Jagdsituation* verwandelt. Bis heute ist es ja so, dass in Bildern und sprachlichen Fügungen die Bereiche von Erotik und Jagd ineinander diffundieren und das ist, wenn man Ovid folgen will, alles andere als beiläufig. Sein Werk ist von der Intuition getragen, dass der Gefühlshaushalt der Menschen, mit denen er es zu tun hatte, in den jahrtausendealten Jägerkulturen des Mittelmeerraums wurzelte. Kultivierung der Gefühle heißt also ganz konkret, dass dem Begehren andere Wege gezeigt werden müssen als der Umschlag in die Aggression des Jagenden und die Angst des Gejagten; es heißt, dass man die Gefühle anders fundiert.²¹

Sie wissen vielleicht, dass sich Ovid an vielen Stellen seines Werks strikt für Vegetarianismus ausgesprochen hat. Das hat keine religiösen Gründe, wie denn Ovid insgesamt kein religiöser Mensch gewesen ist.²² Es hat vielmehr seinen Grund in der Überzeugung, dass uns das Fleischessen vor allem mit der jägerischen Kultur verbindet, auf der unser Affekthaushalt beruht und dass es uns

20 Ovid, Met. I, 530–539.

21 Hieraus lässt sich das Interesse am Fischfang erklären, von dem das späte und unvollendete Werk »Halieuticon« Zeugnis ablegt. Ovid setzt hier das Verhalten der Meerestiere von dem der Tiere des Landes ab. Die seien entweder von Angst oder wilder Verfolgungswut beherrscht, und dem entsprechend habe sich auch der Jäger zu verhalten (Hal. I, 49 ff.). Der Fischfang steht in der Ovidischen Systematik der Naturbeherrschung zwischen Jagd und Ackerbau.

22 Vgl. Ovid, Ars Amat. I, 637.

leichter fallen würde, ihn im Ovidischen Sinne zu kultivieren, wenn wir darauf verzichten könnten, Fleisch zu essen. Egal, ob man selber Vegetarier ist oder nicht – es ist ein bedenkenswerter Gedanke. Denn Kultur bedeutet in jedem Fall, sich die Natur in irgendeiner Form zu *unterwerfen*. Aber es macht einen großen Unterschied, ob man den Boden kultiviert oder ob man jagt.²³⁾

Den nächsten Punkt, also den Zusammenfall von Anthropologie und Pathologie kann ich im großen und ganzen überspringen, ich wiederhole nur noch einmal kurz den zugrundeliegenden Gedankengang. Für Ovid wie für Freud verhält es sich so, dass das Kranke, die blockierten, rituell festgefahrenen Erinnerungszeichen der Kultur der Ovid, die neurotischen Symptome bei Freud – keine Ausnahmen sind. Vielmehr steckt in der Krankheit die *Wahrheit* über die Gesundheit. In Wahrheit leiden alle an der Krankheit, aber eben nicht in gleichem Maße.

Aus diesem Grund ist die Kulturtheorie auch eine notwendige Ergänzung zur Individualpsychologie. Denn es ist an ihr, zu demonstrieren, dass das Normale, also die kulturelle Normalität, von der wir umgeben sind, auf dem schwankenden Untergrund einer neurotischen Lebensbewältigung gebaut ist. Ovid hat übrigens in diesem Betracht einen ganz ähnlichen Bildungsgang durchlaufen wie Freud. Sein Frühwerk, die Liebeselegien, die sogenannten »Heroides« und die »Ars amatoria«, die »Liebeskunst«, entfalten eine erotisch fundierte, an Einzelfällen orientierte Psychologie von einer funkelnden Intelligenz. Die »Metamorphosen« vollziehen dann später den Übergang zur Kulturtheorie. In vergleichbarer Weise hat sich Freud erst dann mit Entschiedenheit der Kulturtheorie zugewandt, als sein individualpsychologisches Modell in den Grundzügen feststand, nämlich mit »Totem und Tabu« von 1913.

23 In diesem Zusammenhang ist es von Bedeutung, dass die utopischen Gründungsfiguren der römischen Geschichte – Vertumnus und Pomona: ihre Liebesgeschichte ist die einzige in den gesamten Metamorphosen, die gut ausgeht – ein Jahreszeitengott und eine Gärtnerin sind. Subtiler und zugleich entschiedener kann man dem militanten römischen Gründungsmythos, den Vergil vorgelegt hat, nicht entgegentreten.

Ich will versuchen, die ersten beiden Punkte, also die psychoanalytische Behauptung der Existenz eines Unbewussten und die damit gleichlaufende Behauptung, dass dieses Unbewusste kollektiv und individuell entstanden, mithin historisch verfasst sei, gemeinsam durchzugehen. Wenn es ein Unbewusstes als libidinös dirigierende Macht in den »Metamorphosen« gibt, dann liegt es auch nahe, dass dieses Unbewusste historisch verfasst ist. In diesem Werk ist alles Werden, alles ist in ununterbrochener Veränderung, die von der unendlichen Melodie des *carmen perpetuum* wiedergegeben wird.²⁴ Angesichts dessen ist es mehr als wahrscheinlich, dass auch das Verhältnis von »Bewusstem« und »Unbewusstem« der universalen Veränderung unterworfen ist. Ja, für ein Zentralstück der Konstruktion können wir dies sogar mit Sicherheit behaupten, denn was sind die Verwandlungsgestalten anderes als ein *gewordenes Unbewusstes* der Gesellschaft und der Kultur? Etwas, das vom psychoanalytischen Verfahren der »Metamorphosen« wieder ins Bewusstsein gehoben und dadurch veränderungsfähig gemacht werden soll?

Wir müssen freilich noch etwas grundsätzlicher an die Sache herangehen. Die »Metamorphosen« schildern nicht die Genese eines Individuums. Sie sind vielmehr ein im weitesten Sinne kosmogonisches Gedicht. Es beschreibt das Werden der Welt von ihren Anfängen bis zu Augustus (und virtuell darüber hinaus) Wenn nun die Annahme stimmt, dass diese Welt einen psychischen Organismus darstellt²⁵, dann muss es ein kosmogonisches Analogon zu dem libidinösen Triebgrund geben, der bei Freud letztlich mit dem organischen Leben identisch ist und sich in dem Maße, in dem dieses Leben heranwächst und sich entwickelt, in die Dualität von Bewusst und Unbewusst differenziert. Dieses Analogon, so würde ich behaupten, ist das *Chaos*.

Das Chaos hat seinen Ort am Anfang der »Metamorphosen«, gleich nach dem sogenannten Proömium, das sie vorhin gesehen haben.

*Vor dem Meere, dem Land und dem alles deckenden Himmel
zeigte Natur in der Welt ein einziges Antlitz.
Chaos ward es benannt: eine rohe gestaltlose Masse,
nichts als träges Gewicht und, uneins untereinander,*

24 Ovid, Met. XV 178: *cuncta fluunt*.

25 Vgl. Ovid, Met. XV, 342 ff.

*Keime der Dinge, zusammengehäuft in wirrem Gemenge. (...)
Seine Form blieb keinem erhalten;
Eines stand dem Andern im Weg, denn in ein und demselben
Körper lagen das Warme und Kalte, das Trockne und Feuchte,
Weiches und Hartes im Zwist und Schwereloses mit Schwerem.
Diesen Streit hat ein Gott und die bessere Natur dann geschlichtet.
Denn er schied vom Himmel die Erde, von dieser die Wasser,
teilte den lautereren Himmel darauf von den dunstigen Lüften.
Ihnen, sobald sie entwälzt und entrückt der finsternen Häufung,
wies er verschiedene Räume und band sie zu Frieden und Eintracht.²⁶*

Der erste Umstand, der meines Erachtens hervorgehoben zu werden verdient, ist, dass im Chaos alles Kommende schon enthalten ist, wenn auch in einer ungeordneten und wirren Form. Alles, was entsteht, geht sogleich zugrunde. Das Weltganze erscheint ohne Fix- und Haltepunkt, als ein unaufhörlich Prozessierendes, als reines Werden erscheint.

Die Schöpfung durch Scheidung, deren wir nun Zeuge werden – ich würde übrigens nicht davor zurückschrecken, den »Gott« und die »bessere Natur«, die dieses Scheidungswerk vollbringen, als Vater und Mutter des gerade geborenen Weltorganismus zu identifizieren – richtet sich spezifisch gegen Weltentstehungsmymen unterschiedlichen Typs:

- ◆ einmal gegen den Typ der *creatio ex nihilo*, der Schöpfung aus Nichts, folgen. Das bekannteste Beispiel ist die biblische Schöpfungserzählung.
- ◆ Dann gegen den Typ, der nach dem Muster eines handwerklichen Prozesses gebildet ist. Hier wird einer im Prinzip formlosen, gleichgültigen Materie von außen eine idelle Form aufgeprägt wird. Das systematisch ergiebigste Beispiel, falls Sie das interessiert, ist hier Platons »Timaios«.
- ◆ Es richtet sich aber auch gegen eine Konstruktion wie die der Hesiodischen »Theogonie«, in der im materiellen Ursprung des Kosmos ein formwidriges Moment – das Chaos –, ein formkonstituierendes Moment – die *breitbrüstige Erde* –, und die Triebkraft des Eros voneinander abgespalten werden.²⁷

²⁶ Ebd. I, 5–9, 13–25.

²⁷ Hesiod, Theogonie, hg. und übersetzt von Karl Albert, Sankt Augustin 1985, Vers 116 ff.: *Zuallererst wahrlich entstand das Chaos, aber dann | die breitbrüstige Gaia, der niemals wankende Sitz von allen | Unsterblichen, die das Haupt des schneebedeckten Olymp bewohnen | und der dämmerige Tartaros im Innern der breitstraßigen Erde | und der Eros, der schönste unter den unsterblichen Göttern, | der gliederlösende ...*

Das Chaos bei Ovid enthält seiner Möglichkeit nach alles und es kommt allein darauf an, dass diese Möglichkeiten abgerufen werden.

Der zweite mir wichtige Punkt ist der folgende: In Gesamtdarstellungen des Ovidischen Werkes findet man immer wieder den Hinweis, die »Metamorphosen« schilderten den Prozess, der vom »Chaos« zum »Kosmos«, also zur Ordnung führe. Dies sei am Anfang des Weltgedichts ebenso sehr der Fall wie in der Konstruktion des Werks im Ganzen. Diese Ansicht ist zwar nicht ganz falsch, aber extrem vereinfachend. Weder im Werden der Welt noch in den naturgeschichtlichen Prozessen, die diese Welt durchläuft, geht es darum, das Chaos ›loszuwerden‹, es ein für allemal zu ›überwinden‹. Es bleibt vielmehr erhalten und es *muss* auch erhalten bleiben als die den Kosmos belebende, freilich auch immer wieder triebhaft bedrohende Macht. Die vollkommene Trennung der Elemente wäre Erstarrung, die vollkommene Vermischung der Rückfall in die Formlosigkeit, ein anderer Tod also. Es muss eine *Balance* hergestellt werden, die Elemente müssen sich auch eine geordnete Weise miteinander mischen, damit Leben sei und die Kultivierung der Welt möglich ist.²⁸ Das bleibt freilich prekär und der alles andere als geradlinige, vielmehr geradezu chaotisch mäandrierende, sich in gewisser Weise durch Rückschläge konstituierende Fortgang der »Metamorphosen« zeigt, dass jene Balance nicht ein für allemal gegeben ist, sondern dass sie immer wieder aufs Neue hergestellt werden muss.

Das Chaos als vereinigende, die Ordnung als trennende Instanz – das stimmt recht genau zum psychoanalytischen Begriff der Libido als dem Begehren nach Vereinigung. Das Chaos, mit dem die »Metamorphosen« anheben, verschwindet namentlich, also als Begriff aus dem weiteren Fortgang des Textes. Aber es begleitet ihn als sein perennierender Unterstrom, als das Unbewusste, aus dem das erotische Vereinigungsbegehren aufbricht, das sich ins gewaltsame Vereinigungsbegehren verzerrt, als das Material, aus dem die aberhundert Verwandlungsfiguren, die Ovid Revue passieren lässt, geformt sind.

28 Vgl. hierzu den Fortgang des kosmogonischen Prozesses: Met. I, 32 ff.

VII

Ich komme zum Schluss mit einigen Bemerkungen zur Aktualität Ovids. Wenn Ovid und die Psychoanalyse in dem von mir geschilderten Sinn verschworene Geschwister sind, dann steht und fällt die Aktualität Ovids mit der Aktualität der Psychoanalyse. Und die ist nun alles andere als ausgemacht. Auf der einen Seite ist ihr als Lehre vom Menschen in Form der Neuro- und Kognitionswissenschaften eine Konkurrenz erwachsen, die insofern sehr ernst zu nehmen ist, als der für die Psychoanalyse zentrale Begriff des Unbewussten in diesen Wissenschaften strukturell keinen Ort hat. Und auf der anderen Seite ist ihr im 20. Jahrhundert einer Überfülle an therapeutischer Konkurrenz erwachsen, worin das klassische Schema von Wiederholen, Erinnern und Durcharbeiten entweder abgewandelt oder ganz verabschiedet wird. In den Universitäten hat die Psychoanalyse keinen guten oder eigentlich gar keinen Stand. Zentral diagnostische Begriffe wie Neurose und Psychose wurde aus dem Leistungskatalog der Krankenkassen entfernt und die psychoanalytischen Vereinigungen, die auf die Krankenkassen angewiesen sind, damit ihre Mitglieder praktizieren können, haben sich diesem Trend wohl oder übel angepasst. Insgesamt ist das gesellschaftliche Klima der Psychoanalyse eher feindselig eingestellt, sei es dass der Zentralbegriff des Unbewussten, sei es, dass Therapien, die unter Umständen viele Jahre dauern können, als Zumutung empfunden werden. Jeder, der die gegenwärtige Situation unvoreingenommen betrachtet, wird hinter das Stichwort »Aktualität der Psychoanalyse« ein großes Fragezeichen setzen.

Auch ich sehe mich nicht in der Lage, diesem Trend entgegenzutreten und Ihnen das Gegenteil zu beweisen. Ich möchte bloß zwei Bemerkungen machen, die darauf zielen, dass man durch den Bezug auf Ovid die Sache der Psychoanalyse stärken und sie in ihrer gegenwärtigen Situation unterstützen könnte. Ovid könnte, so will es mir scheinen, die Aktualität der Psychoanalyse plausibler machen, als sie es im Moment ist.

Die erste Bemerkung betrifft die gesellschaftliche Situation – unsere gesellschaftliche Situation und diejenige, in der Ovid sein Werk schuf. Es scheint mir hier gewissen Parallelen zu geben. Die Augusteische Epoche ist in die Geschichte als eine Epoche des Friedens und der Stabilität eingegangen. In ihr entfaltete sich die römische Dichtung zu einem Höhepunkt, der auch später nie wieder erreicht worden ist. Zumindest die Namen der Autoren, deren Schaffens-

zeit in diese Phase fällt, sind heute noch den meisten geläufig: Vergil und Horaz, Propertius und Tibull als Angehörige der ersten Generation, in der die Erinnerung an die gerade überstandene Zeit der Bürgerkriege noch frisch war; Ovid als Hauptvertreter der zweiten Generation, für die sie langsam verblasste.

Indes bleibt das Bild dieser Epoche unvollständig, wenn man ihre Schattenseiten verschweigt. Nach außen hin betrieb Augustus eine Politik des gemäßigten Imperialismus, der in der Hauptsache weniger auf die Expansion um ihrer selbst willen als auf die Begründung und Sicherung der Grenzen des Reichs zielte. Innenpolitisch trieb er dagegen das voran, was bisweilen als Augusteische Ideologie bezeichnet wird und von Vergil im großen Stil verherrlicht wurde.²⁹ Augustus proklamierte, durchaus im Gegensatz zu der sich liberalisierenden Gesellschaft, die altrömisch-patriarchalen Tugenden von *virtus* und *nobilitas*. Er erließ sehr strenge Ehegesetze: Ehebruch war unter Strafe gestellt, es drohten Verbannung und der teilweise Entzug des Vermögens. Er stellte die Familie (die Kinderlosigkeit der römischen Elite hatte sich zum dramatischen Problem ausgewachsen) unter den Schutz des Staates, indem er Verheirateten und Familienvätern durch massive Vergünstigungen eine schnellere Karriere ermöglichte. Er ließ das Ideal des einfachen bäuerlichen Lebens und das des Kriegsdienstes als Dienst am Staat preisen. In seinem Anspruch, der Friedensfürst des römischen Reiches zu sein, vermengten sich Wahrheit und propagandistischer Schein auf etwas undurchsichtige Weise miteinander. Kurzum, es war in jeder Hinsicht ein Zustand des bewaffneten Friedens, in dem Anspruch und Wirklichkeit beträchtlich auseinanderwiesen.

Ovid, und mit ihm die meisten römischen Dichter der Augusteischen Zeit, standen dieser Situation etwas zwiespältig gegenüber. Auf der einen Seite waren sie für den Frieden und die damit einhergehende Zivilität der Gesellschaft dankbar. Auf der anderen Seite jedoch empfanden sie die Sittenstrenge des augusteischen Regimes zunehmend als konservativen rollback. Für die Dichter hatte das ja auch eine ganz praktische Bedeutung, denn sie hatten sich mit einer mächtigen und einflussreichen Zensur auseinanderzusetzen.³⁰ Ovid hat sich sehr viel Mühe

29 Zu den historischen Details vgl. Ronald Syme, *The Roman Revolution*, Oxford 1939, dt.: *Machtkämpfe im antiken Rom*, Darmstadt 2003. Hieraus besonders das Kapitel »Das nationale Programm« (456 ff.).

30 Tacitus, *Annalen* (I 4,1) schreibt zu dem Geist, der am Hof des Augustus herrschte: *Jedermann achtete, nach dem Verlust der politischen Gleichberechtigung, nur auf die Weisungen des ›ersten Mannes‹.* (I 4,1).

gegeben, dieser Zensur zu entgehen. In der »Ars amatoria« selber wie in den Briefen aus der Verbannung versichert er immer wieder, dass die von ihm gepredigte erotische Freizügigkeit natürlich nur für Unverheiratete gelte und in den »Metamorphosen« hat er sein Ansinnen und die damit einhergehende Kritik an Augustus mythologisch verschlüsselt.³¹ Tatsächlich aber sind die »Ars amatoria« ebenso wie die »Amores« auch eine Phänomenologie außerehelicher Liebesverhältnisse und der Princeps hat die an seiner Ideologie lautwerdende Kritik schon ganz richtig verstanden. Letztlich haben Ovid diese Vorsichtsmaßnahmen auch nichts genützt. Der Anlaß für seine Verbannung ans Schwarze Meer war eine Affäre um die Kaiserin Julia, der *Hauptgrund* aber war die angebliche Anstößigkeit eines Werks, das Augustus danach aus allen öffentlichen Bibliotheken entfernen ließ.³²

Mit allem gebotenen Respekt vor der gewaltigen historischen Distanz, die uns von Ovids Zeitalter trennt, würde ich nun behaupten, dass es bestimmte mentale Gemeinsamkeiten zwischen unserer *Belle Epoque* und der Augusteischen Epoche gibt. Auf der einen Seite haben wir es mit einem öffentlichen Leben und einer Arbeitswelt zu tun, die zunehmende Anforderungen an Effizienz, Disziplin, Geschwindigkeit und einer gleichsam soghaften Pflichterfüllung ausgesetzt ist, also einer *enterotisierten* Arbeitssituation. Ich denke dabei nicht an Sex am Arbeitsplatz, sondern an die Triebdimension der Arbeit: Lust, Interesse (das sind ja Vokabeln mit einer erotischen Haupt- oder Nebenbedeutung), Motivation und was dergleichen mehr ist. Auf der anderen Seite haben wir einen explosiv anwachsenden Kompensationsbereich, in dem Sexualität und Gewalt sehr stark ineinander übergehen. Denken Sie an Mädchenhandel, Kinderpornographie, an bestimmte Computerspiele – alles, um es zynisch auszudrücken, boomende Wirtschaftsfaktoren. Es scheint hier eine Tendenz zu den Extremen zu geben, die ihrerseits voneinander abhängen und sich hochschaukeln (weshalb ein Verbot etwa von Gewaltvideos herzlich nutzlos ist). Es ist, wie man früher sagte, tatsächlich ein Problem des gesellschaftlichen Ganzen: Die hochgetunte und beschleunigte Lustlosigkeit einer suchststrukturierten Arbeitswelt und des öffentlichen Lebens setzt offenbar kompensatorische Bedürfnisse frei, die sich als pathologisches Amalgam von Gewalt und Sexualität zum Teil noch legal, zum Teil kriminell ausleben. Genau hier hat Ovids Werk seinen systematischen Ort.

31 Vgl. *Ars Amatoria* I, 31–35; *Trist.* II, 245 ff.; *Met.* I, 171 ff. (die Götterversammlung als Parodie einer Senatsitzung).

32 Vgl. das zweite Buch der »*Tristia*«; *Trist.* III 1.

Es möchte jenes Amalgam auflösen, den Riss zwischen Öffentlichkeit und Privatleben schließen und auf diese Weise zu einer sublimierenden Erotisierung der Gesellschaft beitragen.

Die zweite Bemerkung betrifft das Verhältnis zwischen dem *Verfahren* der Psychoanalyse und dem des Ovidischen Werks. Die »Metamorphosen« sind ein Kunstwerk, die Psychoanalyse dagegen eine wissenschaftliche Theorie, die sich im Medium des Begriffs bewegt. Das heißt, die »Metamorphosen« haben es mit Einzelfallgeschichten zu tun – allerdings mit solchen, die in der Geschichte der menschlichen Kultur in einer Art Wiederholungszwang immer wieder vorgekommen sind (›Gattungsfallgeschichten« hatte ich es vorhin genannt) –, die Psychoanalyse dagegen versucht, von den Einzelfallgeschichten abstrahierend zu einem allgemeinen terminologischen Gerüst, einer Anthropologie, wenn man so will, zu finden. Sie verdienstvoll das ist, es ist damit auch ein Verlust verbunden. – Wie groß der Abstand zwischen dem Einzelfall und der Theorie sein kann, lehrt ein Beispiel aus Freuds eigenem Werk. In der berühmten sogenannten ›Wolfsmannsanalyse« behauptet er ganz unbefangen, dass der Ödipuskomplex hier in der Form zutage getreten sei, dass der kleine Junge sich inzestuös mit seinem *Vater* hätte vereinigen wollen!³³ Wenn man allein die theoretischen Schriften Freuds kennt, so käme man, wie ich meine, gar nicht darauf, dass so etwas möglich ist und dass das gar unter dem Titel des Ödipuskomplexes laufen könnte.

Ich will damit sagen: Die psychologische Realität lässt sich psychoanalytisch systematisieren; und das ist gut und richtig so. Aber sie bleibt immer vielfältiger, queerer und verrückter als ihr Begriff. Wenn die Theorie nicht zu einem starren dogmatischen Gebäude erstarren will, ist es notwendig, sich immer wieder auf die Ebene des Einzelfalls und seiner konkreten Bedeutung hinabzubegeben und auf der die Theorie gegebenenfalls korrigierenden Relevanz des Einzelfalls zu bestehen. Dazu kann wahrscheinlich jede Literatur, die etwas taugt, einen Beitrag leisten. Die Ovidischen »Metamorphosen«, deren mythologischen Paradeigmata so eigentümlich zwischen Einzelfall und Begriff schillern und die darüber hinaus über eine Fülle seelischer Phänomene analytisch-erzählend Aufschluss geben, die von der Psychoanalyse nur vergleichsweise grob erfasst sind,

33 Vgl. Freud, Aus der Geschichte einer infantilen Neurose, Gesammelte Werke XII, Frankfurt am Main 1999, bes. 51 f., 69. Letztlich hat der berühmte Traum des Wolfsmanns diese erotische Beziehung zum Vater zum Thema

kann es aber im besonderen. Damit kann sie aber auch einen Beitrag zur Aktualität der Psychoanalyse leisten.

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.