

Salmacis und Isis Zum Hermaphroditismus bei Ovid und Musil

»Niemand hat den Mut,
an die Wirklichkeit des Mythos zu glauben.«
(Musil 1988: 1498)

1 Zur Einleitung

Ist die Geschlechterdifferenz unhintergebar? »Brauchen wir **wirklich** ein wahres Geschlecht?«, wie es Michel Foucault (1998: 7) formuliert hat. Eindeutig ist diese Frage nicht zu beantworten. Religiöse, philosophische, naturgeschichtliche und medizinische Texte scheinen jedenfalls nicht ohne einen strikten Geschlechterdualismus auszukommen. Das gilt gerade auch, wenn sie sich mit – wie immer wirklichen – androgynen Phänomenen befassen.¹ Dagegen ist es dem »Hermaphroditismus der Urphantasie« (Musil 1988: 754) durchaus erlaubt, die Geschlechter zu verschmelzen und so einen – wie ich es nennen möchte – parasexuellen Zustand zur Anschauung zu bringen, einen Zustand jenseits exklusiver Alternativen wie männlich **oder** weiblich, eigentlich **oder** uneigentlich, wahr **oder** falsch.

Dass der »andere Zustand« des Hermaphroditismus ausgerechnet in mythopoetischen² Texten erscheint, hängt mit den Freiheiten zusammen, die sich diese Tradition gegenüber asymmetrischen Binarismen herausnehmen kann, also auch gegenüber dem Androzentrismus und seiner binären Geschlechterlogik. Nach Jean-Pierre Vernant ist es ein Privileg der Mythopoesie, sich jenseits dualistischen Denkens zu be-

¹ Nach Foucault ist der Zwang zu bisexueller Differenzierung – mit der Entstehung biologischer Sexualtheorien und juristischer Individualitätstheorien – seit ungefähr 1800 verschärft worden, während in der frühen Neuzeit der Vormund und später der Androgyne selbst über das soziale Geschlecht entscheiden durfte. Das fügt sich gut in Foucaults »Ordnung der Dinge«, verharmlost aber die Ausschließungsmechanismen der Antike, des Mittelalters und der Renaissance. – Wichtig für die folgenden Überlegungen sind nicht so sehr die Unterschiede zwischen den historisch verschiedenen »Diskursen« in ihrem Umgang mit Androgynie als vielmehr die Tatsache, dass der je als wissenschaftlich verstandene Text im Gegensatz zur mythopoetischen Tradition in diesem Zusammenhang immer identitätslogisch argumentiert.

² Ich nenne solche literarischen Texte mythopoetisch, die sich aus dem Thesaurus der Mythologien mit Motiven und Stoffen versorgen. Sofern man sich auf dem Gelände alteuropäischer Überlieferungen seit Hesiod und Homer bewegt, ist die mythologische je schon eine literarische oder eben mythopoetische Tradition.

wegen. Sie vermag sich mit ihren Anschauungen weiter aus den Fesseln des Phallogozentrismus (Hélène Cixous) zu winden, als dies einer Theorie je gelingen könnte. Mythopoetische Texte sind nicht an Empirie und Logik gebunden; sie können dem rigiden *tertium non datur* durchaus ein Drittes entgegensetzen,³ einen nicht auszudenkenden Zwischenraum:

»Im Erzählverlauf und in der Aufteilung semantischer Felder schafft der Mythos gerade zwischen den Begriffen, die er in seinem kategorialen Gerüst unterscheidet und einander entgegensetzt, Übergänge, Verschiebungen, Spannungen und Oszillationen, als implizierten sich die Begriffe irgendwie, auch wenn sie einander ausschließen.« (Vernant 1987: 242)⁴

Viele mythopoetische Texte problematisieren entsprechend die Definition der Frau durch den Mann, indem sie den Geschlechtergegensatz umkehren und so das weibliche Prinzip in seiner supplementären Funktion für das männliche Prinzip bloßstellen. Insofern greift manche Mythe den Vertreterinnen der philosophischen und literaturwissenschaftlichen Dekonstruktion literarisch vor. Dass man mit solchen Inversionsmanövern aber die Opposition männlich/weiblich noch nicht hinter sich lässt, haben Autorinnen wie Julia Kristeva, Shoshana Felman oder Judith Butler immer wieder betont.⁵ Die theoretische Kritik einer von Männern geschriebenen und vom männlichen Prinzip beherrschten Metaphysik stößt hier an eine Grenze, welche der mythopoetische Text noch überschreiten kann.

Mit dem Hermaphroditismus liefert die Literaturgeschichte ein ausgezeichnetes Beispiel für diese mythopoetische Paralogik jenseits eines metaphysischen Ursprungsdenkens. In ihm gilt das Weibliche nicht nur neben dem Männlichen, sondern beide verschmelzen zur Unkenntlichkeit miteinander. Das ist bedeutend mehr, als die spannungsgeladene Differenz zwischen männlich und weiblich nur auszuhalten und zu gestalten: Es ist zum einen die **Problematisierung** dieses Unterschieds, zum anderen aber auch der Versuch, diesen Unterschied in der Erzählung zu **tilgen**.⁶ Diese Problematisierung nun kommt in einigen Dich-

³ Vgl. dazu auch Heinrich (1981: besonders 42–44).

⁴ Dazu auch Mayer (1997: 17–23).

⁵ Vgl. zusammenfassend die Einleitung von Barbara Vinken in Vinken (1992: 7–29).

⁶ Das wurde in den Gender-Studies bislang übersehen. Stephan (1998: 159–167) etwa betrachtet Androgynie ausschließlich als Konstruktion eines männlich dominierten Machtdiskurses. Für den mythopoetischen Hermaphroditismus, dessen Begriff Inge Stephan nicht verwendet, greift diese (an Goethes Mignon- und Kleists Penthesilea-Figur ansetzende) Deutung zu kurz. Ältere feministische Forschungen zur Androgynie vgl. Stephan (1998).

tungen Ovids und Musils deutlich zur Sprache.⁷ In einem ersten Schritt interpretiere ich die Salmacis-und-Hermaphroditus-Mythe aus dem vierten Buch der *Metamorphosen* (2). Dann stelle ich dar, inwiefern jener »andere Zustand« des Hermaphroditismus ein Grundmuster des zweiten Buches von Musils *Mann ohne Eigenschaften* bildet (3). Am Ende steht der Versuch, den mythopoetischen Hermaphroditismus gegen außerliterarische Konzeptionen von Androgynie abzusetzen. (4).

2 Salmacis und Hermaphroditus (Ovid)

Salmacis' Begegnung mit Hermaphroditus, wie sie in Ovids *Metamorphosen* erzählt wird, vollzieht sich in drei Phasen. Zunächst wirbt die Nymphe, beim ersten Anblick schon für den Jungen entbrannt, ganz offen um diesen. Als Hermaphroditus vor ihren Zudringlichkeiten zu fliehen droht, zieht sich Salmacis zurück – freilich nur, um das Objekt ihrer Begierde aus der Distanz weiterhin im Auge zu behalten.⁸ Der Junge lässt nun alle Hüllen fallen und steigt ins Wasser.⁹ Das hätte er besser nicht getan, denn die Nymphe schreit sogleich: »Sieg! Er ist mein!« (*Met.* 4,356), springt hinterher und versucht, ihn zu vergewaltigen:

Er wehrt sich; sie aber hält ihn fest, raubt ihm trotz seines Widerstandes Küsse, legt die Hände von unten an ihn, berührt seine widerstrebende Brust und umfängt den jungen Mann bald von dieser, bald von jener Seite (*Met.* 4,358–360).¹⁰

Als alles Umschlingen und Drängen nicht zum Ziel führen will, erhören die Götter Salmacis und verschmelzen sie auf immer mit dem Begehrten. Hermaphroditus, der mit seinem Geschick hadert, bittet seine göttlichen Eltern, von nun an jeden Mann zum »Halbmann« (*Met.* 386) zu machen, der mit dem Wasser der Salmacis-Quelle in Berührung

⁷ Zwischen den im Folgenden interpretierten Werken Ovids und Musils liegen selbstredend etliche andere Texte, die unter dem Aspekt des Hermaphroditismus einer eigenen Untersuchung wert wären. Ich nenne nur Casanovas *Icosameron*, Goethes Mignon-Figur aus dem *Wilhelm Meister* sowie den Knaben Lenker, den Homunkulus oder den Euphorion aus dem zweiten *Faust* und Meyrinks *Golem*. – Aurnhammer (1986) hat die bislang umfassendste Untersuchung zum Thema vorgelegt, allerdings ohne zwischen Androgynie und Hermaphroditismus zu unterscheiden.

⁸ Vgl. *Met.* 4,315–338. Die *Metamorphosen* (abgekürzt: *Met.*) werden zitiert nach Ovid (1994).

⁹ Vgl. *Met.* 4,338–355.

¹⁰ »Pugnantemque tenet luctantiaque oscula carpit/ suietaque manus invitaque pectora tangit/ et nunc hac iuveni, nunc circumfunditur illac.«

kommt.¹¹ Die Erfüllung dieses Wunsches löst jene aitiologische Ankündigung ein, mit der Alcithoe ihre Erzählung von Salmacis und Hermaphroditus begonnen hat.

Diese Episode hat keine jener für Ovids Werk typischen physischen oder psychischen Verwandlungen zum Gegenstand.¹² Weder für Hermaphroditus noch für Salmacis wird eine in ihrer menschlichen Gestalt nur unvollkommen verkörperte Eigentümlichkeit vorausgesetzt, die durch eine Verwandlung entlarvt würde. Das geht nicht zuletzt daraus hervor, dass beide Figuren auf verschiedene Weise zu Beginn der Erzählung schon sind, wozu sie erst noch werden sollen. Die Pointe dieser für die *Metamorphosen* außergewöhnlichen Episode liegt also nicht im poetischen Spiel mit einer Ursprungserzählung, sondern in jenem narrativen Experiment, das die *Metamorphosen* hier mit der Geschlechterdifferenz anstellen. Dabei werden die Figuren durch das Zusammenspiel der **mythologischen Struktur**, der *histoire* bzw. **Geschichte** und schließlich des *discours* bzw. **Texts der Geschichte** jenseits des Gegensatzes von männlich und weiblich situiert.¹³

Auf der Ebene der **mythologischen Struktur** sind bei Ovid die Figurennamen oft von programmatischer Bedeutung.¹⁴ Während nun der Eigenname von Salmacis für jeden Leser, der sich nicht in der Topographie Kariens auskennt, ohne einen aitiologischen Sinn bleibt, leuchtet der Name des Hermaphroditus¹⁵ vom Ende der Erzählung her unmittelbar ein.¹⁶ Darin – und nur darin – hat er seiner Komplementärfigur etwas voraus. Die männliche Figur dient in dieser Episode vor allem als Namensspender. Ansonsten bleibt sie ein Bub ohne Eigenschaften.

Auf der Ebene der **Geschichte** dominiert die Frauenfigur: Salmacis wirbt zunächst offen um den Knaben, dann überfällt sie ihn hinterücks. Sie ist es, von der die Initiative für den Geschlechterkampf im

¹¹ Vgl. *Met.* 4,380–388.

¹² Vgl. dazu Mayer (1997: 9–17).

¹³ Zur Terminologie vgl. Stierle (1975: 49–55).

¹⁴ Die strukturelle Logik der Eigennamen, welche im Verlauf einer Episode zu einem Gattungsnamen werden, ist in den *Metamorphosen* Ovids die Regel; vom aitiologischen Gesichtspunkt her gesehen sind viele Metamorphosen also zirkulär. In Lycaon steckt schon der Wolf, zu dem dieser König erst noch werden soll, und Daphne bedeutet auf Griechisch bereits jenen Lorbeer, in den sie ihr Vater verwandelt, um sie vor den Nachstellungen Apollons in Sicherheit zu bringen. Vgl. Harzer (2000).

¹⁵ Auch dieser Eigenname wird indessen nicht direkt genannt: Er ist aus einer Paraphrase erst zu erschließen.

¹⁶ Zu Salmacis vgl. Bömer (1976: 100–102); zu Hermaphroditus vgl. Bömer (1976: 102 f.).

Wasser ausgeht; und sie ist es auch, deren Gebet schließlich die Geschlechterkonvergenz bewirkt. Hermaphroditus wird dagegen durchweg als passiv, arglos, zuletzt auch als hilflos dargestellt. Was in den meisten Ovid'schen (und nicht nur diesen) Geschichten Männern zugeschrieben wird (also: Voyeurismus, Aktivität und gewaltbereite Ungeduld) gilt hier gerade für die weibliche Protagonistin, deren männlichem Pendant umgekehrt die von Naivität, Scham und Zögerlichkeit geprägte Rolle zufällt.¹⁷ So kehrt der **Prozess** der von weiblicher Entschlusskraft geprägten Handlung die Geschlechterdifferenz um. Am **Ende** aber steht die zur Ununterscheidbarkeit führende Konvergenz der Figuren:

»[...] die ineinander verschlungenen Körper der beiden werden eins, und sie bekommen eine einzige Gestalt. Wie wenn einer, der Zweige unter die Rinde pfpopt, sie miteinander verschmelzen und gemeinsam heranwachsen sieht, so sind die Glieder durch die feste Umarmung eins geworden, keine zwei Leiber, sondern eine Zwittergestalt, die man weder Frau noch Mann nennen kann; sie erscheint als keines von beiden und doch als beides.«
(*Met.* 4,373–379)¹⁸

Am Ende steht eine Verschmelzung, welche die elementarsten Unterschiede im Wasser der Salmacis-Quelle gleichsam verschwimmen lässt.

Am **Text der Geschichte**, ihrer thematischen und sprachlich-rhetorischen Gestaltung mithin, fällt schließlich auf, dass der Blick der Erzählerin dreizehn ausführliche Verse lang bei Salmacis verweilt, während sie für Hermaphroditus gerade einmal vier dürre Verslein erübrigt. Salmacis wird – und das ist nach dem bisher Gesagten vielleicht erstaunlich – zu Beginn der Erzählung mit allen nur denkbaren weiblichen Klischees ausgestattet: Diese Najade verweigert sich der Jagd – und damit der Gefolgschaft Dianas – und zieht es stattdessen vor, zu baden, sich zu kämmen, ihre Garderobe vor dem Wasserspiegel zu kontrollieren, leicht bekleidet vor sich hin zu dösen oder Blumen zu pflücken. Während sie also einerseits alle Merkmale männlichen Handelns auf sich vereint, erscheint sie andererseits fast wie eine Karikatur der eitel-mü-

¹⁷ Das ist im Rahmen der *Metamorphosen* Ovids besonders auffällig, einem Werk, in dem es doch ansonsten von Männerfiguren nur so wimmelt, welche weibliche Gestalten begehren, ihnen nachstellen, sie mit Scheinverwandlungen betrügen und vergewaltigen. Ich erinnere nur an die wirkungsmächtigen Erzählungen von Apoll und Daphne, von Pan und Syrinx, von Jupiter und Callisto oder von Jupiter und Europa.

¹⁸ »[...] mixta duorum/ corpora iunguntur faciesque inducitur illis/ una; velut siquis conducat cortice, ramos/ crescendo iungi pariterque adolescere cernit,/ sic, ubi complexu coierunt membra tenaci,/ nec duo sunt sed forma duplex, nec femina dici/ ne puer ut possit, nec utrumque et utrumque videtur.«

ßigen Frau. *Histoire* und *discours* spielen demnach in der Weise zusammen, dass auch die Nymphe bereits vor dem Finale so weibmännlich erscheint, wie der Hermaphrodit schlicht terminologisch bereits als mannweiblich erschienen ist.

Auffälligstes Merkmal im Text dieser Geschichte sind einige epische Vergleiche, die den Gang der Handlung an entscheidenden Scharnieren ein wenig verzögern.¹⁹ Besonders viele Analogien bietet jener schon zitierte Passus, welcher den Geschlechterkampf im Wasser zum Thema hat. Die klammernde Salmacis wird dabei nicht nur mit einer Schlingpflanze und einem Polypen verglichen, sondern auch mit einer Schlange, die den Adler, welcher sie zu fangen versucht, in der Luft erwürgt (*Met.* 4,362–367). Thematisch ist der Geschlechtergegensatz damit insofern verkehrt, als hier ausgerechnet der Vogel Jupiters seinem vermeintlichen Opfer unterliegt, obschon er zunächst die Initiative ergriffen und – von oben natürlich – angegriffen hat. So wird das Wahrzeichen jenes höchsten olympischen Gottes, der sich in den *Metamorphosen* besonders vieler Vergewaltigungen schuldig macht, in einem ganz konkreten Sinne gestürzt. Doch damit nicht genug: Auch durch die kaum zufällige Wortwahl liegt hier eine Verkehrung der Geschlechterrollen vor, stattdoch der genannte Vergleich Salmacis – als Schlange – mit einem »Schwanz« aus, einer *cauda* (*Met.* 4,364). Und die wiederum kann, etwa in den Satiren des Horaz²⁰, durchaus das männliche Genital bedeuten.

Für die Tradition des Hermaphroditismus sind aber vor allem zwei Vergleiche wichtig, die Hermaphroditus mit dem Mond in Verbindung bringen und Salmacis mit der Sonne. Das schamvolle Erröten²¹ des Hermaphroditus veranschaulichen die *Metamorphosen* so:

»Diese Farbe haben Äpfel, die an einem sonnenbeschiene-
nen Baum hängen, oder gefärbtes Elfenbein oder der Mond, dessen weißes Licht sich rot färbt, wenn bei der Verfinsterung vergeblich das helfende Erz tönt.«
(*Met.* 4,331–333)²²

¹⁹ Dass der Körper des zur Hälfte ins Wasser getauchten Hermaphroditus mit einer Elfenbeinstatue bzw. mit einer weißen Lilie hinter Glas verglichen wird (*Met.* 4,354 f.), braucht uns im Folgenden weniger zu interessieren; die effeminierende Tendenz dieses Vergleichs liegt auf der Hand.

²⁰ Vgl. Horaz, *Sermones* 1,2,45 und 2,7,49.

²¹ Die sexistisch interpretierte Schamröte ist ein Topos, der bei den Elegikern häufig auf die umworbene Frau angewendet wird; vgl. Pichon (1966: 255).

²² »[...] / hic color aprica pendentibus arbore pomis / aut ebori tincto est aut sub candore rubente, / cum frustra resonant aera auxiliaria, lunae. / [...]«

Die sexuelle Begierde der Salmacis, die – auch das doch eigentlich ein Klischee männlicher Sexualität – sich kaum zügeln kann, wird wenige Verse weiter unten ebenfalls in ein astronomisches Bild gebracht:

»[...] sie entbrannte in Begierde nach der nackten Gestalt. Und die Augen der Nymphe sprühen Feuer, nicht anders als wenn die Sonne am hellsten strahlt, weil keine Wolken ihre Scheibe trüben, und ihr Bild vom Spiegel zurückgeworfen wird.« (*Met.* 4,347–349)²³

Dass es der Erzählung hier auf die Figuren Luna und Phoebus ankommt, dafür lassen sich im lateinischen Text deutliche Hinweise finden: Beide Begriffe stehen am Ende der die Vergleiche abschließenden Hexameter, an exponierter Stelle also. Da Mond und Sonne nun in der Mythologie und Ikonographie des ursprünglich ägyptischen Sagenkreises um Isis und Osiris²⁴ eine bedeutende Rolle spielen, und da diese beiden Figuren einander – als Geschwister-Ehepaar – ebenfalls in einer parasexuellen Beziehung zugetan sind, stellt dieser Mythenkreis einen wichtigen Subtext der Episode dar.

In Plutarchs etwa 120 Jahre nach Ovids *Metamorphosen* entstandener Schrift *Über Isis und Osiris*, welche die einzige zusammenhängende Darstellung ihrer Mythologie überliefert, wird Osiris eindeutig dem Mond zugeordnet.²⁵ In seiner Darstellung astronomischer Interpretationen des Verhältnisses zwischen Isis und Osiris referiert Plutarch ferner, die Ägypter feierten

»den Frühlingsanfang beim Neumonde des Monates Phamenoth (Feber-März) durch ein Fest, das sie ›Das Einsteigen des Osiris in den Mond‹ nennen. Indem sie also in dieser Weise die Kraft des Osiris in den Mond hineinversetzen, sagen sie, dass Isis, die das Prinzip des Gebärens ist, ihm beiwohne. Deshalb nennen sie den Mond auch die Mutter der Welt und glauben, dass er eine mannweibliche Natur habe; denn von der Sonne angefüllt und schwanger, entsende er doch auch wieder selbst zeugende Prinzipien in die Luft und säe sie aus.« (Plutarch 1967: 25)²⁶

Von Plutarch als Prinzip der *genesis* gedeutet, läßt Isis Osiris gewissermaßen mit der Energie auf, vom Neumond wieder zum Vollmond anzuwachsen. Dieser Naturvorgang wird durch eine Verschmelzung des

²³ »[...] Salmacis exarsit: flagrant quoque lumina nymphae,/ non aliter, quam cum puro nitidissimus orbe/ opposita referitur imagine Phoebus,/ [...]«

²⁴ Vgl. zu diesen Mythen z. B. die Darstellung bei Kees (1926: 190–233); umfassend informiert jetzt Merkelbach (1995).

²⁵ Vgl. Plutarch (1967: 24) (Kap. 42).

²⁶ Zur Bedeutung des Mondes für die Tradition des Hermaphroditismus und der Androgynie vgl. Aurnhammer (1986: 10–30).

Geschwister-Paares erklärt, wobei Isis nicht einfach mit der Sonne identifiziert ist, sondern als von ihr angefüllt erscheint. Auch die ikonographische Tradition ordnet diese Göttin übrigens der Sonne zu, deren mit Osiris gezeugter Sohn Horus ebenfalls u. a. als Sonnengott gilt.²⁷ Dass Isis und Osiris bzw. Salmacis und Hermaphroditus mit denselben Gestirnen in Verbindung gebracht bzw. verglichen werden, reicht freilich noch nicht hin, jene Kon-Stellation mit der Ovid'schen Mythe kurzzuschließen. Es kommt darauf an, auch die Analogie der **Beziehungen** zu sehen, von denen die beiden Traditionen sprechen. Sie besteht zum einen darin, dass in beiden Paarungen eine Sexualität jenseits der Geschlechterdifferenz oder – ontogenetisch gesprochen – jenseits der Pubertät zur Anschauung kommt.²⁸ So betont die Salmacis-Erzählung in ihrer ansonsten kargen Charakteristik des Hermaphroditus ausdrücklich, dass dieser fünfzehn Jahre alt sei, ein Alter, das bei Ovid auch anderswo die Grenze zwischen Kindheit und Erwachsenenalter markiert.²⁹ Plutarch verlagert die parasexuelle Beziehung zwischen Isis und Osiris sogar noch weiter zurück, wenn er erzählt, »Isis und Osiris aber liebten einander schon vor ihrer Geburt und wohnten einander im Mutterleibe in der Finsternis bei« (Plutarch 1967 a: 3). Nach der von ihm referierten Tradition liegen die verschwisterten Partner von vornherein jenseits von Gut und Böse, wohingegen bei Ovid unbedarfte Knabenunschuld und unbändige Frauenliebe aufeinander prallen. Auch die Idee der Zwillingsliebe kommt in den *Metamorphosen* nur an-

²⁷ Mit der Sonne verbinden die ägyptische Religion und ihre Mythologie etliche männliche – vgl. dazu etwa Ermann (1940: 17–22) – und weibliche Gottheiten. Außer mit Isis, deren Sohn Horus ebenfalls u. a. als Sonnengott galt, wurde die Sonne insbesondere mit der teilweise wieder mit Isis verschmolzenen Hathor identifiziert (vgl. Ermann 1940: 32 f.).

Dass in der unübersichtlich reichen Isis-und-Osiris-Mythologie auch die umgekehrten Verhältnisse herrschen können, dass also – etwa in der *Historischen Bibliothek* des Diodorus Siculus (1,11,1) – Osiris für die Sonne stehen kann und Isis für den Mond, bestätigt von anderer Seite meine Vermutung, der mythopoetische Hermaphroditismus sei sowohl in der Salmacis- als auch in der Isis-Mythe gestaltet. Die Jahrtausende währende Arbeit an dieser ursprünglich ägyptischen Mythologie nimmt sich selber wiederum hermaphroditische Freiheiten heraus; sie scheint an eindeutige Unterscheidungen und Zuweisungen so wenig gebunden wie ihr göttliches Personal. Zu Isis-Darstellungen, welche die Göttin ikonographisch mit der Sonne in Zusammenhang bringen, vgl. etwa die Abbildungen und Erläuterungen bei Meyer (1890–1894: Sp. 363–365); zur Kontamination von Osiris mit Sonnengottheiten wie Helios vgl. Kees (1926: 227–230). Kees (1926: 230) meint allerdings, die Zuordnung von Osiris und Sonne sei spät und »ohne Vorstellungskraft«.

²⁸ Zu einer solchermaßen psychologischen Deutung des Hermaphroditismus vgl. auch Aurnhammer (1986: 21 f.).

²⁹ Vgl. z. B. *Met.* 3,351 f.

deutungsweise ins Spiel: Immerhin gelten Aphrodite und Hermes, die Eltern des Hermaphroditus, u. a. als Zwillinge. In beiden Mythen geht es aber – und darauf kommt es an – um die Konstruktion einer parasexuellen Verschmelzung jenseits der Bisexualität. Wie labil dieser »andere Zustand« ist, zeigen die mythopoetischen Experimente Robert Musils, in denen sich ovidischer Hermaphroditismus und die Geschwisterliebe zwischen Isis und Osiris zugleich verbinden und stören.

3 *Isis und Osiris* (Musil)

1923 veröffentlicht Musil unter dem Titel *Isis und Osiris* ein einigermaßen rätselhaftes Gedicht. Acht Jahre später bezeichnet er diesen Text in einer Tagebucheintragung als den »Kern« seines Romanessays *Der Mann ohne Eigenschaften*: »An Isis-Osiris-Gedicht erinnert. Es enthält in nucleo den Roman.« (Musil 1976: 847) Es bietet sich also an, von diesem Isis-Gedicht auszugehen, um die Bedeutung der Isis-und-Osiris-Tradition für den Hermaphroditismus im zweiten Buch des Romans *Der Mann ohne Eigenschaften* zu bedenken:

ISIS UND OSIRIS

Auf den Blättern der Sterne lag der Knabe
Mond in silberner Ruh,
Und des Sonnenrades Nabe
Drehte sich und sah ihm zu.

Von der Wüste blies der rote Wind
Und Küsten leer von Segeln sind.

Und die Schwester löste von dem Schläfer
leise das Geschlecht und aß es auf.
Und sie gab ihr weiches Herz, das rote,
Ihm dafür und legte es ihm auf.

Und die Wunde wuchs im Traum zurecht.
Und sie aß das liebliche Geschlecht.

Sieh, da donnerte die Sonne,
als der Schläfer aus dem Schläfe schrak,
Sterne schwankten, so wie Boote
Bäumen, die an Ketten sind,
wenn der große Sturm beginnt.

Sieh, da stürmten seine Brüder
Hinter holdem Räuber drein,
Und er warf den Bogen über,
Und der blaue Raum brach ein,
Wald brach unter ihrem Tritt,
Und die Sterne liefen ängstlich mit.

Doch die Zarte mit den Vogelschultern
holte keiner ein, so weit er lief.

Nur der Knabe, den sie in den Nächten rief,
 Findet sie, wenn Mond und Sonne wechseln,
 Aller hundert Brüder dieser eine,
 Und er ißt ihr Herz, und sie das seine.
 (Musil 1978: 465)

Unverkennbar verarbeitet dieser dunkle Text Versatzstücke der Isis- und-Osiris-Überlieferung.³⁰ Schwester und Bruder, die bereits durch das Spiel mit dem grammatischen Geschlecht in die Nähe hermaphroditischer Anschauungen rücken, personifizieren Sonne und Mond. Sie begegnen sich in einer asymmetrischen Situation: Die wachende Schwester sucht ihren schlafenden Bruder auf; sie handelt, er wird behandelt: Auch dies ist aus der Isis-Mythologie wohlbekannt. Zur Dynamisierung der Beziehung trägt der gegen Ende der ersten Strophe zuerst erwähnte Wind bei, der als Lebensodem auch in der Isis-Geschichte eine Rolle spielt: Isis fächert, gemeinsam mit ihrer Schwester Nephthys, dem toten Osiris Luft zu, um ihn zu reanimieren. Dass sie dies auf vielen bildlichen Darstellungen in der Gestalt eines vogelartigen Wesens tut, erklärt, warum Musils Text Isis »die Zarte mit den Vogelschultern« nennt (V. 25).

Gängig ist es in der ägyptischen Mythologie ferner, sich die Himmelskörper in bootartigen Gefährten vorzustellen, welche über den Himmelsozean schiffen. Und dass der Mondgott Osiris die anderen Sterne gleichsam als Gefolge hinter sich herzieht – das Gedicht spielt in der ersten und in der fünften Strophe darauf an –, dieses Bild begegnet ebenfalls häufiger.³¹ Die Schluss-Strophe schließlich stellt die dramatische Begegnung von Sonne und Mond in den Zusammenhang des natürlichen Wechsels von Tag und Nacht. Damit wird die astronomische Dimension dieser Mythen noch einmal hervorgehoben.³²

Musil, dem dies durch seine Studien antiker Mythologie und mythologischer Schriften geläufig war,³³ hat die Isis-Sage aber nicht nur alexandrinisch zitiert, sondern auch in signifikanter Weise umgeformt.

³⁰ Diese Bezüge muss eine hier skeptische Fraktion innerhalb der Musilforschung geradezu mutwillig übersehen; vgl. z. B. Titche (1966: 165–169) oder Kaiser/Wilkins (1962: 220 f.) – wertvolle Hinweise verdanke ich Müller (1983: hier 587–594).

³¹ Vgl. Kees (1926: 229).

³² Vgl. auch Musils Kommentar in einem an Ernst Schönwiese gerichteten Briefentwurf; in Schönwieses Anthologie *Patmos. Zwölf Lyriker* wurde das Isis-Poem 1935 wieder abgedruckt: »[...] das ›und er ißt ihr Herz, u sie das seine‹ aus der letzten Zeile meint geradezu einen periodisch wiederkehrenden Vorgang (›Findet sie, wenn Mond u Sterne [sic!] wechseln‹), ohne daß meines bescheidenen Erachtens damit die Zone der Kausalitäts-Freiheiten überschritten wäre, die sich der Mythos nimmt.« (Musil 1981: 678 f.)

³³ Vgl. dazu Müller (1983: 592–594).

Spuren der Lektüre von Otto Ranks *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage* (1926) zeigen sich, wenn aus den ursprünglich 72 Handlangern Seths nun gut freudianisch eine Horde von 100 Brüdern wird.³⁴ Bedeutender ist aber, wie eine andere Handlungssequenz neu gestaltet wird. Plutarch erzählt, dass Seth den wieder »aufgetauchten« und von Isis mit dem Schlagen ihrer »Vogelschultern« reanimierten Osiris in 14 Teile zerstückelt und diese über das Land verteilt habe. Allein den Phallus wirft er in den Nil, wo ihn ein Fisch verschlingt.³⁵

Was macht Musils Text daraus? In seiner zweiten Strophe sind die Gestalt Seths, des Fisches und der totenklagenden Isis gleichsam in der weiblichen Figur zusammengezogen. Dass diese selbst nun das »liebliche Geschlecht« »leise löst« und »aufißt«, dieser in äußerst sanfter Sprache formulierte kannibalische Brutalismus, ist noch nicht befriedigend gedeutet worden.³⁶ Er lässt sich als Inszenierung eines parasexuellen Oralverkehrs verstehen, in dem sich Isis das männliche Genital ihres Brudergatten einverleibt. Sie umschließt das Männlichkeitssymbol schlechthin mit ihrem weiblichen Körper, nachdem sie es aus seinem maskulinen Kontext »gelöst« hat. Der Phallus ist in ihr noch anwesend, aber nicht mehr als Phallus: Er wird verdaut, die Geschlechterdifferenz damit eingeschmolzen. Im Detail weicht dies zwar erheblich von der Konvergenzscene bei Ovid ab, steht aber dennoch gleichfalls im Zeichen des mythopoetischen Hermaphroditismus. Denn statt koitaler, männlich dominierter Bisexualität ist auch hier eine weiblich bestimmte und zur Einschmelzung des Geschlechterbinarismus führende Erotik dargestellt.³⁷

Inwiefern kann man vor diesem Hintergrund Musils Isis-Gedicht nun als »nucleus« seines Romans *Der Mann ohne Eigenschaften* verstehen? Im zweiten Buch wird erzählt, wie Ulrich seine Schwester Agathe wiedertrifft. Der Tod ihres Vaters führt die Geschwister, die sich seit ihrer Kindheit nicht mehr gesehen haben, in ihrem Elternhaus wieder zu-

³⁴ Dazu Müller (1983: 593). – Seth ist ein Bruder von Isis und Osiris, welcher der Sage nach Osiris in einen Sarg gelockt und dann in den Nil geworfen hat.

³⁵ Vgl. Plutarch (1940: 9) (Kap. 18).

³⁶ Hier wird auch auf die Mythe von der Geburt Aphrodites aus dem Phallos des Uranos angespielt, wie sie Hesiod (*Theogonie*, vv. 188–200) überliefert.

³⁷ Mit dem Verzehr der Herzen (aus der letzten Strophe) wird vielleicht – als sollte der enigmatische Titel *Isis und Osiris* ein letztes Mal motiviert werden – die im ägyptischen Totenritual übliche symbolische Herzwägung wörtlich genommen; vgl. dazu Merkelbach (1995: 30 f.). Daneben könnte freilich auch auf das Herz des Mystikers angespielt werden, wie es in Bubers *Ekstatischen Konfessionen* erscheint; vgl. dazu Aurnhammer (1986: 298, Anm. 301). Bei Aurnhammer (1986: 287, Anm. 299) findet sich auch der Hinweis auf das *Hohelied* 4,9: »Du hast mir das Herz genommen, liebe Braut, du hast mir das Herz genommen [...]«

sammen. »Sie verlieben sich nicht so sehr ineinander als in die Geschwisteridee« (Musil 1988: 1845), heißt es in einem Exposee Musils. Als Ulrich einige Monate später nach Wien zurückkehrt, folgt ihm Agathe, und »sie beginnen«, wie es in Musils Entwurf weiter heißt, »ein provisorisches Zusammenleben nach den Grundsätzen, die sich ihnen ergeben haben, werden aber durch die Aufmerksamkeit der Gesellschaft gestört [...]« (Musil 1988: 1845).

An dieser Stelle enden die von Musil zu Lebzeiten veröffentlichten Kapitel. Im Nachlass finden sich allerdings verschiedene Ansätze, die Geschichte dieser Geschwisterliebe fortzuspinnen, Ansätze, die in einigen Entwürfen bis zum Inzest führen. Dass Musils Roman dabei nicht zuletzt an den Mythen von Salmacis und Hermaphroditus sowie von Isis und Osiris arbeitet, reflektiert er selbst im Kapitel »Siamesische Zwillinge«. Agathe und Ulrich versuchen, sich über ihr eigentümliches Verhältnis klarer zu werden. Agathe, die in einem Bett liegt, das kurz zuvor noch Ulrichs Geliebte beherbergte, bringt das Gespräch auf den androgynen Kugelmenschen aus Platons *Symposion*. Ulrich meint, man könne daneben

»[...] auch an Pygmalion, an den Hermaphroditen oder an Isis und Osiris denken: es bleibt doch immer in verschiedener Weise das gleiche. [...] Unzählige Male ist dieser Traum vom Fluidum der Liebe, das sich, unabhängig von den Beschränkungen der Körperwelt, in zwei gleichverschiedenen Gestalten begegnet, schon in einsamer Alchimie den Retorten der menschlichen Köpfe entstiegen – « (Musil 1988: 905)

Außer der Erschaffung Evas aus der Rippe Adams³⁸ versammelt dieser Passus alle für den Komplex von Androgynie und Hermaphroditismus wichtigen Sagen.³⁹ Die Erwähnung Pygmalions lenkt freilich – wie andernorts diejenige von Narziss⁴⁰ – von der Geschlechterkonvergenz ab.⁴¹ Und die alchemistische Tradition, in welcher der Hermaphrodit für die Vereinigung der Gegensätze in der Herstellung des *lapis philosophorum* stehen kann, wird zur Metapher für die mythopoetische Phantasie herabgestimmt.⁴²

³⁸ Vgl. das 1. Buch Mose (1,21–23).

³⁹ Dazu grundlegend Aurnhammer (1986: 9–37).

⁴⁰ Vgl. dazu Aurnhammer (1986: 21 f.).

⁴¹ Narziss- wie Pygmalion-Mythe werden dann relevant, wenn man den Hermaphroditismus als Allegorie auf eine Selbstbegegnung nimmt, wie das Ulrich auch tut, wenn er Agathe als seine Eigenliebe begreift: »Ich weiß jetzt, was du bist: Du bist meine Eigenliebe!« (Musil 1988: 899).

⁴² Vgl. Hild (1998: 172).

Jene identitätslogisch nicht auszudenkende »Gleichverschiedenheit«, von der Ulrich hier spricht, zeichnet sich bereits in der ersten Begegnung der Geschwister ab. Gleich nach dem gemeinsamen Abendessen bringt Ulrich den Hermaphroditismus ausdrücklich ins Spiel. Er hat Schwierigkeiten, die Erscheinung seiner Schwester einzuordnen. Weder der Begriff der Emanzipation noch derjenige des Bohèmehaften will ihm angemessen erscheinen. Sie habe »eher etwas Hermaphroditisches« (Musil 1988: 686)⁴³ an sich, heißt es. Ulrich zieht nach seiner langen Anreise einen wie das Pierrot-Kostüm gemusterten Pyjama an. Als er Agathe in einem fast identischen Hausanzug antrifft, kommentiert seine Schwester diese im Freud'schen Sinne »unheimliche« Korrespondenz mit den Worten: »Ich habe gar nicht gewusst, dass wir Zwillinge sind!« (Musil 1988: 676)⁴⁴ Vor dem Hintergrund des knabenhaften Hermaphroditus bei Ovid und der pränatalen Zwillingeliebe zwischen Isis und Osiris nach Plutarch ist es bedeutsam, dass Ulrich und Agathe bei der Rückkehr ins Elternhaus in ihren ehemaligen Kinderzimmern absteigen.⁴⁵ Auch ihre Gespräche und Berührungen bewahren über weite Strecken jene Unverfänglichkeit von Kinderspielen, in denen die Rollen noch nicht vom biologischen Geschlecht vorgeschrieben sind;⁴⁶ und mehrfach wird noch von den erwachsenen Figuren die Möglichkeit eines spielerischen Geschlechtertauschs erwogen.⁴⁷

Dass sich die Ulrich-und-Agathe-Geschichte im *Mann ohne Eigenschaften* auf den Isis-und-Osiris-Komplex bezieht, ist besonders deutlich an einer Phantasie Agathes abzulesen. Zunächst träumt sie, wie sie ihren eigenen Leib als »etwas Todgleiches« auf dem Bett liegen sieht:

»Da entdeckte sie, dass es der Leib ihres Bruders war. [Auch er lag in dem widerscheinenden herrlichen Licht wie in einer Gruft, sie sah ihn nicht genau, aber viel eindringlicher als gewöhnlich und betastete ihn in der Heim-

⁴³ Als Ulrich Agathe am folgenden Tag in Frauenkleidern sieht, hat er den Eindruck, sie sei verkleidet; vgl. Musil (1988: 694).

⁴⁴ Dass es sich hier um eine mythopoetische Konstruktion handelt, geht schon daraus hervor, dass Ulrich später dann sagt: »Wir erklären uns also als Zwillinge« (Musil 1988: 904).

⁴⁵ Vgl. Musil (1988: 675 und 719).

⁴⁶ Vgl. z. B. Musil (1988: 903): »Diese Antwort [Agathes auf Ulrichs Theorie, sie sei seine Eigenliebe] war ebenso jungenhaft wie sein Angriff, und ihre Blicke stemmten sich übertrieben gegeneinander wie zwei Knaben, die balgen möchten, aber vor Heiterkeit nicht können.« – Kurze Zeit vorher hat Ulrich auch die Theorie aufgestellt, dass das unschuldig parasexuelle Miteinander »in den Jahren der Geschlechtsreife« (Musil 1988: 901) unmöglich und auf eine bisexuelle Zielstrebigkeit reduziert werde.

⁴⁷ Vgl. z. B. Musil (1988: 740).

lichkeit der Nacht.] Damit hob sie ihn empor; er lastete schwer in ihren Armen, doch hatte sie trotzdem die Kraft ihn zu tragen und zu halten, und diese Umarmung war von übernatürlicher Annehmlichkeit.« (Musil 1988: 1500)

Der Bezug zur ägyptischen Mythologie und auch zu Musils Isis-Poem ist unübersehbar: Agathe errettet den »todgleichen« Bruder von den Toten wie Isis den Osiris.⁴⁸ Indem kurz vor der zitierten Stelle »Sonne, Mond und Sterne« ohne erkennbare narrative Funktion aufgeführt werden, erhält dieses Geschehen zugleich seinen astronomischen Nebensinn.⁴⁹ Agathes Traum geht über die in ihm zitierte Tradition nun insofern hinaus, als die parasexuelle Verschmelzung hier weiter ausgestaltet wird:

»Der Körper ihres Bruders schmiegte sich so liebeich und gütig an sie, dass sie in ihm ruhte; wie er in ihr; nichts bewegte sich in ihr, auch die schöne Begierde nicht mehr. Und weil sie in dieser Ruhe eines waren und ohne Scheidungen, auch so ohne Scheidungen in sich selbst, dass ihr Verstand wie verloren war und ihr Gedächtnis sich auf nichts besann und ihr Wille kein Tun hatte, stand sie in dieser Ruhe wie vor einem Sonnenaufgang und ging mit ihren irdischen Einzelheiten in ihm unter.« (Musil 1988: 1500)

Dieses Ineinander-Übergehen und Ineinander-Verschwinden von Bruder und Schwester ist – man hat das für andere Stellen des Romans vielfach erörtert – als mystische »Wollust des Geistes« (Musil 1988: 1502) konzipiert, wie es das Fortsetzungskapitel dann formuliert.⁵⁰ Die Geschlechterkonvergenz wird so zum Ausdruck einer mystischen Entdifferenzierung, die über die Logik von Differenz und Identität ebenso erhaben ist wie der parasexuelle Zustand des Hermaphroditismus über

⁴⁸ Dieses Setting wird in dem schon zitierten Kapitel »Siamesische Zwillinge« umgekehrt. Dort sitzt Ulrich am Bett, während Agathe immer wieder einzuschlafen droht.

⁴⁹ Agathe wird im zweiten Band und in den nachgelassenen Entwürfen häufig mit dem Mond assoziiert. So heißt es in »Beginn einer Reihe wundersamer Erlebnisse«: »Ulrich sagte, sinnlos, wie man in die Luft spricht: ›Du bist der Mond –‹ Agathe verstand es. Ulrich sagte: ›Du bist zum Mond geflogen und mir von ihm wiedergeschenkt worden –‹ Agathe schwieg: Mondgespräche sind so von ganzem Herzen verbraucht« (Musil 1988: 1084). Lässt sich Agathe also über den Mond mit Hermaphroditus bzw. mit Osiris assoziieren, so zeigt der Titel des unmittelbar folgenden Kapitels – »Mondstrahlen bei Tage« –, dass auch die Begegnung von Sonne und Mond im Modus der Geschwisterliebe noch ein Echo im *Mann ohne Eigenschaften* findet. – Zur Bedeutung der Mondvergleiche und -metaphern für den *Mann ohne Eigenschaften* vgl. Aurnhammer (1986: 293–295) mit älterer Literatur.

⁵⁰ Die Bücher, welche Ulrich in den »Heiligen Gesprächen« mit Agathe ins Feld führt (vgl. Musil 1988: 746–771), sind Dokumente und Darstellungen mystischer Traditionen. Wie stark sich Musils Mystik-Rezeption von Martin Bubers *Ekstatischen Konfessionen* hat inspirieren lassen, zeigt Goltschnigg (1974).

den Unterschied der Geschlechter. Bevor sich Agathes Imagination allerdings zu einer sprachgewaltigen *unio mystica* auswachsen darf, meldet sich die Traumzensur in Gestalt einer zusehends lauter raunenden Menschenmenge zu Wort. Agathe unterbricht willentlich ihren Traum, der in einen Inzest ableiten könnte.

In den nicht mehr veröffentlichten Fragmenten zum Roman finden sich nun sowohl Erzählansätze, welche den geschwisterlichen Hermaphroditismus jenseits des Koitus darstellen, als auch solche, die den Inzest thematisieren und, auf der Ebene der Geschichte des Romans, in die Aporie führen. Das Druckfahnen-Kapitel »Beginn einer Reihe wunderbarer Erlebnisse« erzählt, wie Ulrich seine Schwester überrascht, während sie sich für eine Abendgesellschaft fertig macht. Er packt sie von hinten, und beginnt mit ihr eine nicht mehr kameradschaftliche und noch nicht erotische Balgerei. Die Geschwister haben dabei

»nichts im Sinn als den leiblichen Vorgang, der ihr Bewusstsein ganz erfüllte, und doch besaß er neben seiner Natur als harmloser, ja anfangs sogar etwas derber Scherz, der alle Muskeln in Bewegung setzte, eine zweite Natur, die äußerst zart alle Gliedmaßen lähmte und zugleich mit einer unsagbaren Empfindlichkeit umstrickte. Sie schlangen fragend einander die Arme um die Schultern. Der geschwisterliche Wuchs der Körper teilte sich ihnen mit, als stiegen sie aus einer Wurzel auf.« (Musil 1988: 1082 f.)⁵¹

Mit dem aus einer Wurzel entspringenden Doppelleib zitiert Musils Erzähler die Ikonographie des Hermaphroditen, wie sie insbesondere aus der Emblematis der frühen Neuzeit bekannt ist.⁵² Das Merkmal solcher bildlicher Darstellungen ist nun aber gerade, dass sie die Konvergenz nicht darstellen können. Im ikonologischen Verweis des Romans zeichnet sich mithin schon der differenzielle Riss ab, den eine bisexuelle Vereinigung im hermaphroditischen Schwebezustand hinterlassen muss. Das wird auch den Geschwistern selbst klar. Sie meinen, wie es unmittelbar nach der zitierten Passage heißt, »dass sie sich soeben unversehens einen Augenblick inmitten dieses gemeinsamen Zustands befunden hätten, an dessen Grenze sie schon lange gezögert [...] hatten« (Musil 1988: 1083). Die Grenze zur Bisexualität zu überschreiten, bedeutet den Verlust des hermaphroditisch »anderen Zustands«. Dass der Koitus der parasexuellen Geschwisterliebe ihr Ende bereitet, resümiert der Erzähler des Konvoluts »A-Ag.-Reise« in dem lakonischen Satz: »Es endet in Kot und Erbrechen wie das erste Mal!« (Musil 1988: 1672)

⁵¹ Eine in ihrer Ambivalenz vergleichbare Szene bei Musil (1988: 898).

⁵² Vgl. dazu Aurnhammer (1986: 55 f. bzw. 132 f.).

4 Hermaphroditismus und Androgynie

Der Hermaphroditismus⁵³ stellt ein spezifisch mythopoetisches Phänomen dar, das – entgegen etwa dem gynäkologischen Sprachgebrauch – von den literarischen wie außerliterarischen Konzepten der Androgynie abzusetzen ist, mit denen es bislang weitgehend identifiziert wird. Die folgende tabellarische Gegenüberstellung gibt dabei, unter den Gesichtspunkten der *histoire*, der Figuren, der Kontexte und des Referenzmodus der jeweiligen Texte, die Richtung an:

	Androgynie	Hermaphroditismus
a) histoire/Geschichte		
Prozess	Verschmelzung → Trennung Einheit → Zweiheit: Mann dominiert phylogenetisch	Trennung → Verschmelzung Zweiheit → Entdifferenzierung Frau dominiert ontogenetisch
Resultat	Differenz	Konvergenz
b) Figuren	eindeutig zweideutig	uneindeutig
c) Kontext	Religion (1 Mose 1,21–23) Wissenschaft (Metaphysik, Naturgeschichte, Alchemie, Ethik, Medizin) Mythopoesie/Literatur	Mythopoesie/Literatur
d) Wirklichkeitsbezug	realistisch	imaginär

- a) Mythen der Androgynie führen von der Einheit zur Zweiheit. Das zeigt sich im biblischen Schöpfungsbericht ebenso wie in der wirkungsmächtigen Aristophanes-Rede aus Platons *Symposion*.⁵⁴ Die narrative Dynamik des Hermaphroditismus führt dagegen von der Zweiheit zur Entdifferenzierung. Die mythopoetische Geschlechterkonvergenz erscheint dabei aber auch als problematisch und labil.
- b) Androgyne Figuren wie Adam und die Kugelmenschen, wie Amazonen oder Transvestiten sind, anders als der Hermaphrodit, eindeutig zweideutig. Der Hermaphroditismus hingegen entspringt der Imagination einer Geschlechterkonvergenz, die nicht zur Herstellung einer Identität oder eines ursprünglicheren Zustandes führt oder führen soll. Der Hermaphroditismus ist aber auch nicht nur ei-

⁵³ Als Terminus zuerst belegt bei Theophrast, *Charaktere* 16.

⁵⁴ Vgl. das 1. Buch Mose (1,21–23) und Platon, *Symposion* (189c–193b).

ne mythopoetische Variante der Dekonstruktion des Geschlechtergegensatzes. Stattdessen veranschaulicht er ein Drittes, nämlich die unausdenkliche Entdifferenzierung der Geschlechterdifferenz.

- c) Androgynie als differenzielles Konzept erscheint nicht nur in der Dichtung, sondern auch in religiösen und wissenschaftlichen Kontexten, worunter die antike Metaphysik und Naturgeschichte⁵⁵ ebenso zu verstehen ist wie die Alchemie⁵⁶ oder jener um 1800 sich ausbildende sexualwissenschaftliche Diskurs, den Michel Foucault freigelegt hat.⁵⁷ Hermaphroditismus im hier eingeführten Sinne ist dagegen nur in einem mythopoetischen Text imaginierbar. Dieser allein erlaubt das Phantasieren sexuell unbestimmter oder uneindeutiger Zustände, weshalb sich ein Hermaphrodit – im Gegensatz zum Androgynen – weder zeichnen noch modellieren lässt.⁵⁸
- d) Dass sich Androgynie und Hermaphroditismus auf verschiedene Wirklichkeiten beziehen bzw. verschiedene Realitäten konstruieren, ist an den Texten von Ovid und Musil deutlich geworden. Während der Hermaphroditismus nur eine literarische Fiktion sein kann, ist Zweigeschlechtlichkeit zum einen eine physiologische Realität, zum anderen erhält sie in ethischen und religiösen Kontexten auch einen nicht irrealen, sondern vielmehr optativen Status: Androgynie wird zum Modell für ein richtigeres Leben oder einen paradisischen und, wo nicht realen, so doch immerhin wünschenswerten Zustand.

Der imaginäre Charakter des Hermaphroditismus jenseits der bisexuellen Matrix stellt – und hier könnte das literaturwissenschaftliche Glasperlenspiel vielleicht eine gesellschaftskritische Bedeutung bekommen – für von der Gynäkologie so genannte Intersexuelle eine traurige Wahrheit dar, bedeutet er doch, dass der Hermaphroditismus lesbar, aber nicht lebbar ist. Davon legen etwa die Erinnerungen Herculine Barbins Zeugnis ab. Foucault hat in seinen eingangs schon zitierten Vorüberlegungen zur Autobiographie Barbins eine Sehnsucht nach der Lebbarkeit des Hermaphroditismus entdeckt:

»Was sie in ihrer Vergangenheit beschwört, ist der glückliche Limbus einer Nicht-Identität, den paradoxerweise das Leben in jenen abgeschlossenen, engen und warmen Gesellschaften beschützte, in denen man das seltsame, ver-

⁵⁵ Vgl. z. B. Plinius maior 7,3 und 15.

⁵⁶ Vgl. dazu Aurnhammer (1986) (zweiter Teil).

⁵⁷ Dazu etwa Runte (1995); Schäffner/Vogl (1998).

⁵⁸ Vgl. auch Raehs (1990: 37). – Die These, der Hermaphroditismus sei ein Privileg poetischer Darstellung, erlaubt natürlich nicht den Umkehrschluss, dass Androgynie – als Darstellung der Geschlechterdifferenz in einer Figur – mythopoetisch nicht darstellbar wäre. Ovids Tiresias-Figur wäre ein Beispiel dafür.

bindliche und zugleich verbotene Glück hat, nur ein einziges Geschlecht zu kennen; und darum können diese Abstufungen, Maserungen, Halbschatten und schillernde Farbtöne als eigentliche Natur ihrer Natur angenommen werden. [...] Weder Frau, die Frauen liebt, noch Mann, versteckt unter Frauen, war Alexina für die Frauen das identitätslose Subjekt eines starken Verlangens [...].« (Foucault 1998: 14 f.)

Diese Formulierungen erfassen genau die hermaphroditische Konstruktion eines zwar epigonalen, aber doch poetischen Textes, dessen historische(r) Autor(in) prekärerweise einen androgynen Körper besaß. Aus jenem Gynander, welchen Kirche, Medizin und Jurisprudenz zur männlichen Eindeutigkeit zwingen und damit in den Selbstmord treiben, wird in der Erinnerungsperspektive des autobiographischen Textes ein Hermaphrodit, ein uneindeutiges Wesen aus einer mythopoetischen »Vorhölle«. Es ist deshalb, auch angesichts vielleicht missverständlicher Formulierungen, nicht sinnvoll, jene antiessentialistische Theorie Foucaults aus *Der Wille zum Wissen* gegen die vermeintliche Wiederkehr des Essentialismus in *Das wahre Geschlecht* auszuspielen, wie dies Judith Butler versucht.⁵⁹ Denn was sollte über den Verdacht des Essentialismus erhabener sein als jener mythopoetische Hermaphroditismus, um den es Foucault in *Das wahre Geschlecht* zu tun ist?

Wie schmerzhaft seine gynäkologische Zuschneidung ist, lehren die Erfahrungen des Hermaphroditen Michel Reiter, die Anfang 1999 zuerst im *ZEIT*-Magazin bekannt wurden:

»Der Gedanke, keines der beiden angebotenen Geschlechter haben zu wollen, sondern einem ganz anderen Entwurf zu folgen, gilt als unerhört. So interessant nämlich das Changieren zwischen den Geschlechtern in der Welt der Werbung und der Mode ist – dort, wo es nicht um den schönen Schein geht, sondern wo Menschen das Recht auf eine andere Wirklichkeit einfordern, ist die Toleranz nach Michel Reiters Erfahrungen schnell am Ende: »Die Welt ist so strikt heterosexuell organisiert, dass man sich immer entscheiden muss – ob man nun aufs Klo will, in den Frauenbuchladen, ein Bankkonto eröffnen oder ein Behördenformular ausfüllen. Entweder ist man Mann oder Frau. Und wenn man sich nicht entscheidet, entscheiden andere für einen.« (Tolmein 1999: 14)

Deutlicher – und bedrückender – lässt sich die Fiktionalität des Hermaphroditismus kaum herausstellen.

⁵⁹ Vgl. Butler (1991: 142–159, besonders 157–159). – Man müsste Foucault demnach nicht mit dem Hinweis verteidigen, dass er auch mit seiner Rede vom »Limbus einer Nichtidentität« noch innerhalb diskursiver Ordnungen argumentiere, wie dies Schöffner/Vogl (1998: 245, Anm. 68) tun.

Ist es ein Zufall, dass dieser »andere Zustand« in einem der erfolgreichsten **Romane** der letzten Jahre dargestellt wurde, in Andrew Eugenides *Middlesex* nämlich? Dessen Held Cal, der zu Beginn noch eine Calliope war, reflektiert in einer Lesersprache jenes Leben als Mann, zu dem er sich nach einer langen Leidenszeit durchgerungen hat:

»You will want to know: How did we get used to things? What happened to our memories? Did Calliope have to die in order to make room for Cal? To all these questions I offer the same truism: it's amazing what you can get used to. After I returned from San Francisco and started living as a male, my family found that, contrary to popular opinion gender was not all that important.« (Eugenides 2003: 520)

Wird das Geschlecht eines Tages einmal **wirklich** »nicht mehr so wichtig« sein? Jedem Hermaphroditen wäre das nur zu wünschen. Einstweilen bleibt seine Domäne allein die Literatur.

Literatur

Primärliteratur

- Eugenides, Andrew (2003): *Middlesex*. London. [Zuerst 2002.]
Musil, Robert (1981): *Briefe 1901–1942*. Hg. von Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg.
Musil, Robert (1988): *Der Mann ohne Eigenschaften*. Roman. 2 Bände. Hg. von Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg.
Musil, Robert (1978): *Töber: Prosa und Stücke*. Hg. von Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg.
Musil, Robert (1976): *Tagebücher*. Hg. von Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg.
Ovid (1994): *Metamorphosen*. Lateinisch/Deutsch. Übers. und hg. von Michael von Albrecht. Stuttgart.
Plutarch (1940/41): *Über Isis und Osiris*. Teil 1: *Die Sage*. Teil 2: *Die Deutungen der Sage*. Übersetzung und Kommentar von Theodor Hopfner. Prag.

Sekundärliteratur

- Aurnhammer, Achim (1986): *Androgynie. Studien zu einem Motiv in der europäischen Literatur*. Köln/Wien.
Bell, Robert E. (1991): *Women of Classical Mythology*. New York/Oxford.
Bömer, Franz (1976): *Metamorphosen. Kommentar Buch IV–V*. Heidelberg.
Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M.
Ermann, Adolf (1940): *Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*. Berlin/Leipzig.
Foucault, Michel (1998): »Das wahre Geschlecht.« Übers. von Eva Erdmann und Annette Wunschel. In: Schäffner, Wolfgang/Vogl, Joseph (Hgg.): *Herculine Barbin. Michel Foucault. Über Hermaphroditismus*. Frankfurt a. M., S. 7–18.
Goltschnigg, Dietmar (1974): *Mystische Tradition im Roman Robert Musils. Martin Bubers »Ekstatische Konfessionen« im »Mann ohne Eigenschaften«*. Heidelberg.

- Harzer, Friedmann (2000): *Erzählte Verwandlung. Eine Poetik epischer Metamorphosen (Ovid – Kafka – Ransmayr)*. Tübingen.
- Heinrich, Klaus (1981): *Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik. Dahlemer Vorlesungen*. Bd. 1. Hg. von Wolfgang Albrecht u. a. Basel/Frankfurt a. M.
- Hild, Heike (1998): »Hermaphrodit«. In: Priesner, Claus/Figala, Karin (Hgg.): *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. München, S. 172 f.
- Kaiser, Ernst/Wilkins, Eithne (1962): *Robert Musil. Eine Einführung in das Werk*. Stuttgart.
- Kees, Hermann (1926): *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des mittleren Reiches*. Leipzig.
- Mayer, Mathias (1997): *Dialektik der Blindheit und Poetik des Todes. Über literarische Strategien der Erkenntnis*. Freiburg/Breisgau.
- Meyer, Eduard (1890): »Isis«. In: Roscher, Wilhelm H. (Hg.): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Bd. 2,1. Leipzig, Sp. 360–373.
- Merkelbach, Reinhold (1995): *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*. Stuttgart/Leipzig.
- Müller, Götz (1983): »Isis und Osiris. Die Mythen in Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*«. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 102, S. 583–604.
- Pichon, René (1966): *Index Verborum Amatoriorum*. Hildesheim [Paris 1902].
- Raehs, Andrea (1990): *Zur Ikonographie des Hermaphroditen: Begriff und Problem von Hermaphroditismus und Androgynie in der Kunst*. Frankfurt a. M.
- Runte, Annette (1995): »Metamorphosen des Geschlechts.« In: *Diagonal* 2, S. 157–174.
- Schäffner, Wolfgang/Vogl, Joseph: »Nachwort.« In: Foucault (1998), S. 215–246.
- Stephan, Inge (1998): »Mignon und Penthesilea – Androgynie und erotischer Diskurs bei Goethe und Kleist.« In: *Japanische Gesellschaft für Germanistik (Hg.): Kritische Revisionen – Gender und Mythos im literarischen Diskurs*. München, S. 159–180.
- Stierle, Karlheinz (1975): *Text als Handlung. Perspektiven einer systematischen Literaturwissenschaft*. München.
- Titche, Leon L. (1966): »Isis und Osiris. An interpretation of Robert Musil's poem.« In: *Kentucky Foreign Language Quaterly* 13, S. 165–169.
- Tolmein, Oliver (1999): »Intersexuell.« In: *ZEITmagazin* 5, S. 12–15.
- Vernant, Jean-Pierre (1987): *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*. Frankfurt a. M. [Paris 1981].
- Vinken, Barbara (Hg.) (1992): *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*. Frankfurt a. M.