



Lars Jacob

Wir Ägypter!

Ich-Setzung und Selbsttranszendenz
im Alten Reich

Königshausen & Neumann

Lars Jacob

—

Wir Ägypter!

Lars Jacob, geboren 1968, studierte Germanistik, Philosophie und Theaterwissenschaft in München. Promotion in Köln. Seine Dissertation *Bildschrift – Schriftbild* zur Theorie des modernen Romans erschienen 2000 bei K&N. Er arbeitet als Redakteur bei der ARD-Programmdirektion; Einzelpublikationen und Radio-Features zu verschiedenen kulturgeschichtlichen, literarischen und musikästhetischen Themen.

Lars Jacob

Wir Ägypter!

Ich-Setzung und Selbsttranszendenz
im Alten Reich

Königshausen & Neumann



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z. B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Der Verlag verbietet, das Werk in irgendeiner Weise zu nutzen, um Technologien der künstlichen Intelligenz (KI) für die Generierung von Audio, Text oder Bildern zu trainieren. Der Verlag behält sich das Text- und Data-Mining nach § 44b UrhG vor, was hiermit Dritten ohne Zustimmung des Verlages untersagt ist.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

für die OA-Ausgabe überarbeitete Fassung 2026
2. erweiterte Auflage 2024
1. Auflage 2022

© Verlag Königshausen & Neumann Würzburg 2026
Leistenstraße 7, D-97082 Würzburg
info@koenigshausen-neumann.de

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelne Teile.
Kein Teil darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlaggestaltung: skh-softics / coverart
Umschlagabbildung: From the top of the Great Pyramid, Giza, Egypt, 1937
by Lee Miller (E1860) © Lee Miller Archives, England 2022
Lektorat: Carola Ritz

Druck: docupoint, Magdeburg
Printed in Germany
<https://doi.org/10.36202/9783826087257>
ISBN 978-3-8260-7732-6
eISBN 978-3-8260-8725-7

www.koenigshausen-neumann.de

*„Es ist von nichts, was außer dir ist, die Rede,
sondern lediglich von dir selbst.“¹*

Johann Gottlieb Fichte: Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)

*„Mystérieuse MOI, pourtant, tu vis encore!
Tu vas te reconnaître au lever de l'aurore
Amèrement la même ...“²*

Paul Valéry: La Jeune Parque (1917)

Um 3000 v. Chr. kommt es im alten Ägypten zu einer epochalen Zäsur in der Geistesgeschichte. Sie lässt den Menschen schlagartig aus seinen archaischen Bindungen heraustreten und stellt ihn als personale Entität an den Anfang und ins Zentrum aller Welterfahrung. Zurecht hat Emma Brunner-Traut für dieses einschneidende Ereignis den Begriff der „Achsenzeit“³ von Karl Jaspers entlehnt und in ihrer Untersuchung „Frühformen des Erkennens“ dafür zahlreiche Belege aus den unterschiedlichsten Wissensbereichen des alten Ägypten angeführt. Der Dreh- und Angelpunkt dieser Wende scheint mir aber bis heute nicht hinreichend hervorgehoben zu sein: die Entdeckung von Selbstbewusstheit als Bedingung der Möglichkeit solcher „Frühformen des Erkennens“. Die fundamentale Bedeutung dieser Entdeckung lässt sich weder altertumswissenschaftlich noch kulturhistorisch

1 Fichte, GA I/4, S. 186

2 Valéry, 1992, S. 76

3 Emma Brunner-Traut bezieht sich dabei auf die von ihr „aspektivisch“ genannte Kunst der Ägypter, die sie der perspektivischen Darstellungsweise gegenüberstellt. Dafür verwendet sie den von Carl Jaspers geprägten Begriff der „Achsenzeit“ als der „großen Wende, die sich im 6./5. Jh. v. Chr. in Griechenland vom archaischen zum klassischen Stil ereignet hat“ und erklärt: „Eine nicht minder epochale Wende bedeutet die menschheitsgeschichtliche Sternstunde um rund 3000 v. Chr., der Beginn der Geschichte überhaupt.“ (Brunner-Traut, 1990, S. 4)

adäquat fassen; sie bedarf der philosophischen Auslegung. Denn mit dem Alten Reich betritt das Ich als absoluter Bezugspunkt aller Wahrnehmungen und Richtmaß allen Wissens die Weltbühne. Dieser Auftritt legt das Fundament – und die Fallstricke – für eine geistige Entwicklung, die das abendländische Denken bis in die Gegenwart hinein bestimmt. An den Ursprung dieses Ereignisses wollen wir mit unserer Studie zurückkehren: Wie hat sich das Ich dort in seiner Geburtsstunde gezeigt? Was hat es bereits von sich gewusst? In welchen Bildern und Begriffen hat es von sich gesprochen? Welche Grenzerfahrungen hat es gemacht und welche Folgerungen daraus für sein Selbstsein gezogen? Die fragende Rückwendung ist zugleich eine Selbstzuwendung, insofern wir uns im Spiegel des Beginns wiedererkennen: Wir Ägypter!

Eine Untersuchung, die sich im weitesten Sinne mit der Selbstverständigung des Menschen befasst, ist nicht frei von initialer persönlicher Erfahrung, aus der sich dann ein lebenslanges Interesse an einer solchen Fragestellung ergibt. Im Falle des Autors geht dieses Interesse auf den Schock eines Kindheitserlebnisses zurück: Der achtjährige Junge betritt anlässlich einer Sonderausstellung in Hildesheim über die Amarna-Zeit eine mit dunklen Stoffbahnen ausgeschlagene Black Box, in deren Mitte auf einem Sockel die von einem Spott angestrahlte überlebensgroße Büste des Pharaos Echnaton steht. Die überwältigende Präsenz dieser Kolossalplastik trifft ihn im Innersten. Was ist das für ein exzentrisches und zugleich vollkommen in sich ruhendes, befremdliches und zugleich zutiefst menschliches Gesicht, das da auf ihn herunterblickt? Eine Figur, die nur ihn zu fixieren, dabei aber alles zu sehen und gleichzeitig zu träumen scheint: schlafwandlerisch und hochkonzentriert, sinnlich und vergeistigt. Ein Rätselkopf, in dessen Zügen Wille und Ruhe, Wahrheit und Geheimnis vereint liegen. Die verstörende Ausstrahlung dieses Gesichts ließ ihn seither nicht mehr los. Ein Begleittext im Katalog, der noch heute zu seinen bestgehüteten Kindheitsbüchern zählt, zitiert Ernst Bloch mit den Worten, jenes Gesicht zeuge von einem „wachsenden Menscheinsatz ins religiöse Geheimnis“ und der „ausweiten Stärke seines Ich-Gefühls“⁴. Die dichterische Umschreibung blieb – wie die meisten Erklärungen – dem Kind damals unverständlich. Sie nun nachdenkend aufzuhellen, ist das Ziel dieser Untersuchung.

4 Sahlberg, 1976, o. S. (vorletzte Seite)

In seiner Studie „The Dawn of Conscience“ verfolgt James Henry Breasted eine ähnliche Fragestellung, die schon im Titel anklingt. Breasted geht es aber um „the conception of the value of ideals“⁵. Er sieht im alten Ägypten „the origin and the standard of morals“⁶ und „the rise from savagery to social idealism“⁷. Folglich ist für Breasted „the discovery of character [...] the greatest discovery in the whole sweep of the evolutionary process as far as it is known to us“⁸. Die Epoche des alten Ägypten nennt er „The Age of Character“⁹. Wir hingegen wollen die Morgendämmerung des Bewusstseins nicht aus ethischer bzw. sozialer Perspektive als Geburtsstunde des Gewissens verstehen, sondern aus erkenntnistheoretischer Sicht als das Erwachen eines Wissens von und über sich. Dementsprechend interpretieren wir ein solches Erwachen nicht als eines des Charakters, sondern als Zu-sich-Kommen des Ich, das – im Sinne Kants – „alle meine Vorstellungen begleiten können“¹⁰ muss. Das Ich ist die unhintergehbare Aktionseinheit, die sämtliche sinnlichen und geistigen Wahrnehmungen „synthetisiert“ und damit die Voraussetzung dafür schafft, dass sich so etwas wie Charakter überhaupt entwickeln kann.

Mit dem ersten Auftauchen und der Konstitution eines in diesem Sinne selbstbewussten Geistes beschäftigt sich auch Julian Jaynes in seiner Untersuchung „The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind“¹¹. Für ihn ist „das Bewusstsein ein Operator [...] im Medium der Analogie [...], zu dem ein Analogon ‚Ich‘ gehört, das diesen Raum zu beobachten und sich metaphorisch darin zu bewegen vermag“. Jaynes „Auffassung vom Bewusstsein als einem per Metapher erzeugten Modell von Welt“¹² ist damit eng an die Entstehung von Sprache und ihrem diese fixierenden Korrelat der Schrift gebunden. Bewusstsein ist für ihn „ein Werk der sprachlichen Metaphorik“¹³. Anstatt den „Ursprung des Bewusstseins“ dann aber genau dort, nämlich zum Zeitpunkt der Entste-

5 Breasted, 1933, S. x

6 Ebda., S. xii

7 Ebda., S. 12

8 Ebda., S. xvi

9 Ebda., S. xxiv

10 Kant [1781/1787], 1956, § 16, S. 136

11 Die Originalausgabe erschien 1976 und wurde 1988 unter dem Titel „Der Ursprung des Bewusstseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche“ in einer deutschen Übersetzung von Kurt Neff publiziert, aus der wir im Folgenden zitieren.

12 Jaynes [1976], 1988, S. 86f.

13 Ebda., S. 78

hung einer verschrifteten Sprache um 3000 v. Chr.¹⁴, zu verorten, datiert Jaynes seinen Begriff von Bewusstsein als eines „imaginären Innenraums“, in dem das Ich sich „autoskopisch“¹⁵ als Subjekt betrachtet, erst auf die Zeit um 900 v. Chr. Das gesamte alte Ägypten sieht er hingegen im vorbewussten Zustand einer „bikameralen Psyche“ befangen. Die Menschen gehorchten dabei „halluzinatorischen Stimmen“, die dann mit denen von Göttern identifiziert wurden. Im Grunde folgten sie aber einem „neurologischen Imperativ“¹⁶, „Direktiven“ aus der rechten Gehirnhemisphäre, die „in ‚Stimmen‘ übersetzt [...] von der linken oder dominanten Hemisphäre ‚gehört‘ wurden“¹⁷. Demnach agierten sie „bikameral“ wie Hörend-Gehorchende, denen kein autonomes Selbstbewusstsein eignet. Jaynes hat seine Theorie, die wir nicht teilen, an anderer Stelle selbst als „preposterous“¹⁸ bezeichnet. Mit seinem grundsätzlichen Untersuchungsinteresse zielt er dennoch in dieselbe Richtung, die auch uns in dieser Studie beschäftigt: Wann lässt sich ein Begriff von ich-bildendem Bewusstsein ansetzen und wie ist dieses verfasst?

Dem englischen Ägyptologen Barry J. Kemp geht es in seinem Buch „Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization“ ebenfalls darum, „to understand the nature of consciousness and its history starting as far back as one can – and ancient Egypt offers some of the world’s earliest direct sources“¹⁹. „Establishing Identity“ überschreibt er den ersten Teil seiner Arbeit, die sich im Wesentlichen mit der Reichsgründungszeit und dem Alten Reich befasst. Um die staatsbildende gesellschaftliche Identität, die Kemp dabei vor allem im Blick hat, hervorzubringen, bedarf es seiner Ansicht nach eines „perspective-taken, [...] transcendental potential of the imagination – the ability inwardly to see oneself as an observer of people who are primarily held only within the mind and can be generalized to the point of singularity – and its boundless ability to invent“²⁰. Daraus folgert Kemp: „Pharaonic culture was not a naturally evolved tradition. It was invented [...] by creative minds [...] of great intellectual ability [...], who look for something

14 Vgl. hierzu Anm. 51

15 Jaynes [1976], 1988, S. 348f.

16 Ebda., S. 127

17 Ebda., S. 133

18 Vgl. Wikipedia-Eintrag zu Julian Jaynes (zuletzt aufgerufen am 6. Januar 2024)

19 Kemp, 2018, S. 7

20 Ebda., S. 3f.

new.“²¹ Entgegen Kemps Auffassung, dass „the Egyptians remained without the means to conceptualize this“²², vertreten wir jedoch die Meinung, dass eine derartige ‚transzendente‘ Leistung der Einbildungskraft nicht ohne eine Entwicklungsstufe des Bewusstseins möglich ist, die eine solche Selbstthematisierung und -konzeptualisierung in der Denkfigur eines Ich geradezu erfordert.

In eben dieser Richtung argumentiert der ägyptische Archäologe Hussein Bassir. In seinem Sammelband mit dem Titel „Living Forever. Self-Presentation in Ancient Egypt“ stellt er fest: „Self-Presentation lies at the origin of statues“ und leitet daraus eine „supreme confidence in human ability in the Old Kingdom“ ab: „The starting point is the premise that in ancient Egypt there were ‚selves‘.“²³ Auch wenn Bassir betont, dass sich die Art und Weise, wie sich dieses Selbst gesellschaftlich, ideologisch und kulturell definiert und realisiert hat, von modernen Ich-Vorstellungen unterscheidet, gilt für ihn dennoch: „Self-Presentation was the most ancient and crucial component of Egyptian high culture [...] through which individuals wished to express identity and leave their fingerprints on time to avoid being forgotten and ensure survival.“²⁴ Bassir und seinem Autorenteam geht es in ihren Beiträgen jedoch nicht so sehr um Ereignisakt und Reflexionsstruktur solcher Ich-Gründung in einem philosophischen Horizont als mehr um deren konkrete Ausprägung und historische Entwicklung von der ägyptischen Früh- bis zur Spätzeit.

An die Idee eines selbstbewussten Ich ist immer eine Verfügungsgewalt über sich, ein eigener Wille, geknüpft. Das Ich bestimmt, das heißt definiert *und* kontrolliert sich. Die Entdeckung von Selbstmächtigkeit, in der das Individuum seine in ihm liegenden Erkenntnismöglichkeiten ergreift

21 Ebda., S. 159. Als herausragendstes Beispiel solcher Persönlichkeiten, „responsible for major changes in traditions“, nennt Kemp hier den Baumeister von Djoser's Stufenpyramide Imhotep, der bis in die ägyptische Spätzeit hinein als Legendengestalt, Weisheitslehrer und Gott verklärt wurde. Es existiert eine Vielzahl von Imhotep-Bronzen, die einer prototypischen Darstellungsweise, meist in Sitzhaltung mit Buchrolle auf den Oberschenkeln, folgen. Aus der 3. Dynastie sind sein Name und seine Titel auf der Basis einer Königsstatue belegt, die 1926 außerhalb der Eingangskolonnade zum Djoser-Bezirk geborgen wurde. Imhoteps Grab – und damit eine ihm gesichert zuzuordnende Ka-Statue oder eine andere zeitgenössische Darstellung der Person – wurde bisher nicht gefunden.

22 Ebda., S. 159

23 Bassir, 2019, S. xxv

24 Ebda., S. 247

und entfaltet, findet im alten Ägypten eine unmittelbare, ganz praktische Entsprechung in der Art und Weise konkreter Machtetablierung, die eine zentrale Rolle „in the imagery of early Egyptian kingship“ einnimmt: „The dominant message is power: power in a personal [...], but also in a cosmic sense.“²⁵ Diesem vielschichtigen Gründungsakt und Gründungsmythos eines universalen Ich-Gedankens wollen wir im Folgenden genauer nachspüren. Wir betrachten deshalb auch nicht die Ausnahmeerscheinung des monotheistischen Pharaos Echnaton im Neuen Reich, an der sich die kindliche Begeisterung des Autors entzündet hatte, sondern gehen weiter zurück ins Alte Reich, in dem das ägyptische Menschenbild in voller Ausprägung erstmals zutage tritt. Nur in der intensiven Auseinandersetzung mit den erhaltenen Artefakten, Bauwerken und Texten können wir Abendländer etwas vom Ereignis dieser ‚Morgendämmerung des Selbst‘ erfassen. Bei aller Theorielastigkeit versuchen wir dabei immer wieder, von der unmittelbaren Anschauung als erkenntnisleitender Evidenz der Analyse auszugehen.

„Ich bin“

Um die Grundthese dieser Studie besser zu erhellen, konfrontieren wir die Frühphase der Formation von Ich-Gedanken, wie wir sie im Alten Reich zu erkennen glauben, mit einer elaborierten Theorie von Selbstbewusstsein, wie sie Johann Gottlieb Fichte 1794/95 in seiner „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ vorgelegt hat. Fichte sieht in dem Satz „Ich bin“ den „absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens“²⁶. Sein gesamtes philosophisches Denken kreist um dieses sich selbst hervorbringende und reflektierende Ich. Im Anschluss an Fichtes Methode der Welterschließung meinen wir, zum Kern des altägyptischen Menschenbildes am besten vordringen zu können, wenn, wie es einer der besten Fichte-Kenner, Dieter Henrich, formuliert, „die Untersuchung bei dem ‚Ich‘ ihren Einsatz nimmt, in dem das Subjekt von Ich-Gedanken und ein Prinzip von deren Einheit zum Ausdruck kommt“²⁷.

25 Friedman, 2012, S. 82. Entsprechend folgert auch Kemp: „The transcendental potential of the imagination creates kings from dominant individuals.“ (vgl. Kemp, 2018, S. 4)

26 Fichte, GA I/2, S. 255

27 Henrich, 2016, S. 199

Doch ist die Konfrontation der altägyptischen mit einer idealistischen Ideenwelt methodisch überhaupt vertretbar? In der Tat: Der Bezug mag weit hergeholt sein – konkret beziffert über 4500 Jahre –, und es muss gar nicht erst aufgezählt werden, welche Einwände man gegen einen solchen Ansatz vorbringen könnte. Indem wir Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins im Folgenden für diese Untersuchung heranziehen, wollen wir damit weder eine Neudeutung von Fichtes „Wissenschaftslehre“ leisten noch das alte Ägypten in ein idealistisches Denksystem zwingen. Es geht vielmehr um eine Experimentalanordnung, eine essayistische Perspektivverschiebung, die vielleicht einen neuen, ungewöhnlichen Blick auf das Alte Reich eröffnen kann, auch wenn dabei manche Unschärfen in Kauf genommen werden müssen.

Der Ägyptologe Jan Assmann hat solche grenzüberschreitenden Brückenschläge zu seiner wissenschaftlichen Methode erhoben, indem er mit seinen profunden Analysen der altägyptischen Vorstellungs- und Glaubenswelt an die Theorie eines kollektiven kulturellen Gedächtnisses angeschlossen hat. Seine „Sinngeschichte Ägyptens“²⁸ legt die geheimen und verschlungenen Pfade frei, über die ägyptisches Gedankengut überliefert worden ist und Einlass in unser Denken gefunden hat. Einen solchen nachweisbaren Bezug zu Fichte in dem Sinn, dass dieser sich explizit auf das alte Ägypten berufen hätte oder tradierte altägyptische Motive implizit in seine Überlegungen eingeflossen wären, gibt es ausdrücklich nicht. Die Bezugnahme ist konstruiert bzw. steht unter der Annahme, dass auch Fichtes Denken in weiteren Sinnhorizonten verläuft.

Assmann rückt aus kulturwissenschaftlicher Perspektive nicht die „Ich-Identität“ in den Vordergrund, sondern untersucht „Formen kollektiver Selbstvorstellung und Selbstdarstellung“ und den „Zusammenhang zwischen einem sozialen Selbstbild und einer sozialen Erinnerung“, aus dem sich dann ein „Geschichtsbewusstsein“ ergibt. Ihm geht es „mehr um Ethno- als um Ich-Genese“. Das Ich ist für ihn ein „gesellschaftliches Konstrukt“²⁹, zu dem er kategorisch feststellt: „Selbst-Erfahrung ist immer vermittelt, unmittelbar ist allein die Erfahrung anderer.“³⁰ Indem man einer

28 Assmann, 1996

29 Assmann, 1992, S. 130ff.

30 Ebda., S. 135

Dieser Position widersprechen wir, indem wir von einem primären unmittelbaren Selbstbezug im Ich ausgehen, der für „das Reflexivwerden eines unbewussten Selbst-

solchen Prämisse folgt, ist der Standpunkt des Ich als erstem Erkenntnisgrundsatz von vornherein aufgegeben oder wird allenfalls sekundär daraus abgeleitet. Ähnliches geschieht, wenn man das Ich strukturalistisch nur noch als sprachliches bzw. kognitionspsychologisch als systemisches Konstrukt auffasst oder pantheistisch in einem Kosmotheismus aufgehen lässt.³¹ Fichtes Position hingegen, die wir dieser Untersuchung zugrunde legen, ist die eines originären und unteilbaren Ich-Wissens.

Die Entdeckung eines solchen ursprünglichen Selbstbezugs in dem Bewusstsein „Ich bin“ ist alles andere als trivial. Dafür muss es, wie Henrich sagt, „komplizierte Prozesse geben, die Lebewesen in einen in sich stabilen Zustand bringen und darin erhalten“³². Günstige klimatische, topo- und geografische wie sozioökonomische Faktoren haben sicher dazu beigetragen, eine solche Stabilität der Lebensverhältnisse in Ägypten um das Jahr 3000 v. Chr. hervorzubringen. Die wissenschaftliche Aufhellung der mannigfaltigen materiellen, anthropologischen und zivilisatorischen Voraussetzungen ist jedoch nicht unser Thema. Diese Studie befasst sich mit den Konsequenzen, die sich aus alldem für das Geistwesen Mensch, das wir sind, ergeben. Hören wir nochmals Henrich: „Aber spätestens dann, wenn ein Lebewesen von diesem seinen Selbstverhältnis weiß und wenn es zu einer Mitteilung darüber fähig wird, muss sich sein Selbstverhältnis in einem Denken vollziehen.“³³ Ein solches reflektiertes Selbstverhältnis ist der für alles Menschsein grundlegende Gedanke, der „Fichtes ursprüngliche Einsicht“³⁴ ausmacht. Dabei ist es gleichgültig, in welcher Form und in welchem Medium sich diese Einsicht vollzieht, im Bild oder in der Sprache, skulptural oder verbal. Im Falle Ägyptens können wir sie auf beiden Ebenen beobachten.

Wir beginnen unsere Erkundungen mit der Plastik des Alten Reichs. Betrachtet man die Entwicklung der Skulptur zuvor, das heißt prädynastisch

bildes“ (ebda., S. 131) konstitutiv ist. Assmann selbst hat die Problematik seines Ansatzes benannt, wenn er einräumt: „Kollektive Identität kann bis zur Inhaltslosigkeit verblassen und das Leben geht weiter, im Unterschied zur Ich-Identität, deren entsprechende Aushöhlung, Schwächung oder Beschädigung pathologische Folgen hat.“ (ebda., S. 133)

31 Vgl. Assmann, 2000, S. 205–213

32 Henrich, 2016, S. 176

33 Ebda.

34 So der Titel von Henrichs 1966 erschienener Abhandlung, die er in seiner Fichte-Studie „Dies Ich, das viel besagt“ aus dem Jahr 2019 noch einmal aufgegriffen hat.

von der Naqadazeit bis hinein in die frühen Dynastien, lässt sich gut nachvollziehen, wie sich die figurale Repräsentation des Ich binnen weniger Jahrhunderte aus der mehr symbolischen Darstellung männlicher und weiblicher Idole, die Fruchtbarkeit repräsentieren sollten oder eine magische Funktion im Ahnenkult gehabt haben mögen, förmlich ‚herausgeschält‘ hat.³⁵ In der 1. und 2. Dynastie tritt sie dann erstmals deutlicher hervor, etwa im sogenannten Abusir-Mann (Abb. 1), der sich heute im Ägyptischen Museum Berlin befindet, oder der Statue einer stehenden Frau (Abb. 2) im Königlichen Museum für Kunst und Geschichte in Brüssel, um nur zwei Beispiele zu nennen. Zu verbindlicher Darstellungsform findet die Plastik in der 3. und 4. Dynastie. Die überwiegende Zahl der aus dieser Zeit erhaltenen Exemplare stammt aus den Friedhöfen am Fuß der Pyramiden, die sich von Giza über Sakkara und Dahschur bis Meidum erstrecken. Meist sind es handwerklich solide, in Tracht, Frisur und Ausdruck stark typisierte Werkstattarbeiten aus Kalkstein. Individuelle oder gar ebenbildliche Züge tragen diese Plastiken in der Regel nicht; allenfalls lassen sich aus ihnen ein gesellschaftlicher Rang, eine ethnische Herkunft oder eine Familienzugehörigkeit ablesen.

Was aber verkörpern diese Stellvertreterfiguren jenseits ihres rituellen Kontextes, in dem sie als Kultleib für den Ka der Verstorbenen dienten? Dieser Frage wollen wir nun zunächst an zwei Beispielen aus der Münchner Sammlung nachgehen: der Figur des Ipi und der der Nefret-Jabet. Beide stammen aus der 4. Dynastie und wurden in Dahschur bzw. in Giza gefunden. Sie repräsentieren die zwei vorherrschenden Statuentypen, die sich im Alten Reich herausgebildet haben und über 3000 Jahre zum Kanon der ägyptischen Rundplastik gehörten: die Standschreitfigur und die Sitzfigur.

Die skulpturale Tathandlung

Die Statue des Ipi (Abb. 3) zeigt einen Mann, der dem Betrachter aus dem Steinblock heraus entgegentritt und in dieser Bewegung zugleich zu einem sicheren Stand findet. Beide, in der Standschreitfigur untrennbar miteinander verbundenen Haltungen sind gleichermaßen bedeutsam. Sie führen direkt zum Kern unserer These: Denn in dem schreitenden Hervortreten aus dem Stein wie im sicheren Stehen auf festem Grund, das diese Standschreithaltung in einer Simultanskulptur veranschaulicht, erkennen wir das

35 Zahlreiche Beispiele und Abbildung hierfür von der Badari- bis in die späte Naqada- und die frühdynastische Zeit finden sich in Diana Craig Patchs Publikation „Dawn of Egyptian Art“ (Ausst.-Kat. Metropolitan Museum of Art, New York 2012).

In-Erscheinung- und In-Kraft-Treten eines selbstbewussten Ich in dem Sinne, wie es Fichte verstanden hat: „Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen*. *Beweisen* oder *bestimmen* lässt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz seyn soll. Er soll diejenige *Thathandlung* ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht.“³⁶ Mit der Schreitbewegung löst sich die Figur von der Rückenplatte, an der sie sich wohlgemerkt *nicht* anlehnt, sondern von der sie sich abhebt. Das Ich, das sich mit dieser Bewegung in der Figur selbst affiziert, ist dabei „zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung“³⁷. Das Heraustreten aus dem Stein stellt die sinnbildliche Geste einer solchen originären Thathandlung dar, wie sie Fichte als „ursprüngliche Erkenntnis“ an den Anfang seiner Philosophie setzt. Der erste Schritt, den das Ich ins Dasein tut, indem es sich von der Materie löst und ins Ideelle ausschreitet, ist eine Bewegung reiner Spontaneität; er veranschaulicht einen geistigen Gründungsakt, in dem die Figur zugleich handelnd und das Produkt dieser Handlung ist. Damit gelangt ein in sich geschlossenes, festumgrenztes Selbst, eine von sich Besitz ergreifende und sich als Ich-Einheit dokumentierende Entität plastisch zum Vorschein. Die gesamte Statue, so könnte man schließen, hat nur den einen ästhetischen Zweck: Skulptur eines zu sich erwachenden Selbstbewusstseins zu sein. In diesem Sinne ist sie das erste Motiv rundplastischen Denkens. Die Selbstbehauptung, die in diesem initialen In-Erscheinung-Treten liegt, ist dabei im doppelten Wortsinn zu verstehen: Der Ursprung des Ich lässt sich nicht beweisen, wie Fichte sagt, sondern nur *behaupten*. Ist diese Behauptung aber einmal getan, hat sich das Subjekt als absoluter Bezugspunkt in der Welt zu *behaupten*, der es sich nun mit dem ersten raumgreifenden und raumerschließenden Ausschreiten gegenüberstellt.³⁸ Die ‚Erdung‘ der

36 Fichte, GA I/2, S. 255

37 Ebda., S. 259

38 Aus psychologischer Sicht bestätigt diesen Gründungsakt der Gegenüberstellung von Ich und Welt auch C. G. Jung. In einem Aufsatz zur Einführung in das Wesen der Mythologie betont er, dass „die psychologische Notwendigkeit eines transzendenten Subjektes des Erkennens als eines Gegenpols des empirischen Universums [...] einzusehen“ und „die Annahme der Existenz eines der Welt gegenübergestellten Selbst, zum mindesten als eines *Spiegelungspunktes*, logisch unerlässlich“ ist. Zur Bedeutung der

Figur mit den mächtigen Beinen zeigt sich an der soliden Verbindung zum Grund, der Sockelplatte, auf der sie steht, und damit buchstäblich Selbst-Ständigkeit erlangt. Diese selbstsichere Standfestigkeit, die sich gleichzeitig mit dem Hervortreten aus dem Stein in Form einer Tat-Handlung vollzieht und deswegen in einer anatomisch an sich unmöglichen Simultaneität, der Standschreithaltung, dargestellt wird, bildet den Gründungsakt des Ich prototypisch ab. Der Mensch zentriert sich in einem eigenen Standpunkt. Das leicht erhobene Haupt und der entschlossen nach vorn gerichtete Blick des Ipi verstärken diesen Eindruck weiter. An der stolzen Souveränität und in sich ruhenden Konzentration, die bis hinein in die Muskelspannung der Gliedmaßen spürbar ist und um die Figur herum eine imaginäre Selbst-sphäre entstehen lässt, ist die am eigenen Leib vollzogene Tathandlung deutlich ablesbar.

Es ist bemerkenswert, dass Fichte den von ihm erfundenen Begriff der „Thathandlung“, der mit der Standschreithaltung der Plastik des Alten Reichs so augenfällig korreliert, eng an die Befähigung zur Bildsamkeit geknüpft hat. „Die Natur“, so Fichte, „hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst. Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit.“³⁹ Die Konstitution des Ich markiert also zugleich den entscheidenden Schritt aus dem Natur- in den Kulturzustand, den wir hier – Fichtes allgemeine Feststellung konkretisierend – in einer historischen Epoche verorten können. Kein Zweifel: In der Figur des Ipi tritt uns ein im obigen Sinne verstandenes „absolutes Ich“ entgegen. Noch bevor es sich in abstrakten Begriffen artikuliert, verkörpert es sich anschaulich im Rundbild, wird als ein aus dem Stein mit der Hand herausgemeißeltes, sich selbst hervorbringendes Denken sichtbar. Bildsamkeit, Bildungskraft ist sein erster Impuls. Die ungeheure Präsenz, die von der Statue des Ipi auf den Betrachter ausstrahlt, liegt in dieser puren Darstellung eines reinen „Ich an sich“⁴⁰.

Spiegelmetapher als erster Re-Flexion und „Symbol des Selbst in seiner kosmischen Bedeutung“ (Jung [1941], 2006, S. 101) werden wir in dieser Studie noch genauer eingehen.

39 Fichte, GA I/3, S. 379

40 Fichte, GA I/4, S. 190

Rundplastische Selbstsetzung

Wir wollen die initiale Ich-Gründung an einem zweiten plastischen Prototyp des Alten Reichs exemplifizieren: der Sitzfigur. Fichte erklärt: „Das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns.“⁴¹ Genau dieser Akt der Selbstsetzung ist in der Sitzfigur bildhauerisch konkretisiert. Das Sitzen ist hier nicht nur ein beiläufiges oder zufälliges Hocken, sondern ein ganz bewusstes Platznehmen: Die Figur der Nefret-Jabet (Abb. 4) bringt dieses Geschehen der Selbstinbesitznahme für den Betrachter exemplarisch und geradezu physisch nachvollziehbar auf den Punkt. Unterarme und Hände auf den Oberschenkeln ruhend thront die Dargestellte in aufrechter Haltung mit erhobenem Haupt auf ihrem Sitzblock. Auch Nefret-Jabet lehnt sich nicht an der Rückenplatte an (wie Ipi nicht am Rückenpfeiler), sondern hält sich kerzengerade, die Lehne mit ihrem Rückgrat berührend, aber ohne sich daran abzustützen: verbunden mit dem Stein, aus ihm hervorgehend, aber nicht länger an ihn gebunden, von ihm abhängig. „Und dies“, so Fichte, „macht es denn völlig klar, in welchem Sinne wir hier das Wort Ich brauchen [...]: *Dasjenige, dessen Seyn (Wesen) blos darin besteht, dass es sich selbst als seyend setzt*, ist das Ich, als absolutes Subjekt.“⁴² Ein solches sich selbst identifizierendes Erscheinen verkörpert die Figur der Nefret-Jabet. Das Thronen auf dem Hocker ist eine Würdeformel, die die Selbstinthronisierung des subjektzentrierten Wesens darstellt. Innere Spannung und stolzes Sich-Zeigen kommen in der figurbetonten Modellierung gleichermaßen körperhaft zum Ausdruck und werden durch das eng anliegende Kleid noch hervorgehoben. Die konzentrierte Sitzhaltung ist eine einzige rundbildliche Metapher absoluter Subjektsetzung, wie sie Fichte beschreibt, als hätte er dabei die Sitzfigur der Nefret-Jabet als plastisches Bild seines Denkens vor Augen gehabt: „Das Ich“, schreibt Fichte, „soll sich *für sich selbst* setzen; es soll sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt.“⁴³ Henrich betont, dass in dieser geistigen Wende das „als“ der entscheidende „Partikel der Repräsentation“ ist, das heißt, dass „das Ich ein Wissen von dem besitzt, was es ist. Und eben dies, was es da weiß, setzt es.

41 Fichte, GA I/2, S. 259

42 Ebda., S. 259

43 Ebda., S. 406

[...] So ist Selbstbewusstsein Anschauung und Begriff zugleich.⁴⁴ Die Sitzfigur gibt einen abstrakten Begriff in konkreter Anschauung: eine Form innerer Sammlung und Einigung, die mit dem Sich-selbst-Setzen einhergeht. In ihrer Sitzhaltung findet die Figur der Nefret-Jabet zu personaler Einheit, die durch die steinerne Gestalt gleichsam „hindurchtönt“ (lat. *per-sonare*). Das hieroglyphische Ideogramm für „Person“ ist ein auf dem Boden sitzender Mann bzw. eine sitzende Frau. Dasselbe Zeichen wird auch als Suffixpronomen für „Ich“ verwendet. Die Vorstellung eines sich selbst setzenden Ich lässt sich bis hinein in die altägyptischen Schriftzeichen nachverfolgen.⁴⁵

Neben dem Erscheinungsbild originärer Selbstevidenz fällt im Typus der Sitzfigur noch ein weiterer Aspekt ins Auge: die Blockhaftigkeit der Skulptur, die in der gedrungenen Gestalt der Nefret-Jabet mit kurzem Hals, kompaktem Rumpf sowie den stämmigen Unterschenkeln und Fersen liegt. Die Wirkung der Massigkeit wird durch Würfelhocker, Rückenstütze und Fußplatte noch verstärkt. Wir sehen keine dickleibige Frau; vielmehr sind Körperhaftigkeit und kubische Dichte stark betont. In der „Geschlossenheit und dem statischen Gleichgewicht“ der „durch Symmetrie gebundenen Formgliederung an der ruhenden Figur“⁴⁶ drückt sich die sammelnde und synthetisierende Kraft des sich selbst setzenden und sich seiner selbst versichernden Ich aus, das sich, wie Fichte sagt, „vermöge seines blossen Seyns“ behauptet. Hedwig Fechheimer erklärt in ihrer lesenswerten Studie zur „Plastik der Ägypter“ von 1914: „Sie [die Statuen des Alten Reichs] weisen niemals über sich hinaus. Sie wahren ihren konstruktiven Gedanken. Jede ein in sich geschlossenes, in sich gefestigtes Gebilde.“⁴⁷ Die undurchdringliche Blockhaftigkeit macht die Einheit des Selbstbewußtseins, die vor jedem Denken liegt, anschaulich erfahrbar.

Umschreitet der Betrachter die Figur der Nefret-Jabet, bemerkt er dabei, dass sie ihr Erscheinungsbild wenig verändert, egal von welcher Positi-

44 Henrich, 2019, S. 21f.

45 Die Hieroglyphe für das Pronomen Ich, wenn es als eigenständiges Wort am Satzanfang steht, besteht aus zwei übereinanderstehenden Gefäßzeichen: einem Kugeltopf und einem Henkelkorb (lautlich *ink*). Die Zeichen sind aber als Phonogramm (Lautzeichen) zu lesen, nicht als Ideogramm (Begriffszeichen), sodass das Gefäßhafte der beiden Zeichen hier nicht vorschnell als Sinnbild von Personalität gedeutet werden darf wie bei dem Suffixpronomen für Ich. Die beiden Hilfsverben „sein“ und „haben“ kannten die Ägypter nicht, sodass diese für den Satz „Ich bin“ immer zu ergänzen wären.

46 Fechheimer, 1914, S. 38

47 Ebda., S. 25f.

on oder Perspektive aus man sie anschaut: Es bleibt der immer gleiche, alles beherrschende Ausdruck eines dichten Gefüges, das in der aufrechten Sitzhaltung ein stabiles Selbstsein ausstrahlt.⁴⁸ Blickt man ihr frontal in das rundlich-pausbackige, ausgeglichen-milde Gesicht, das durch alle Wechselfälle des Lebens hindurch in eine ewige Ferne zu schauen scheint, vermittelt sich genau der Eindruck der Kohärenz, den Henrich als entscheidend für das Zustandekommen von Identität beschreibt: „Das Subjekt bleibt dasselbe in vielen Zuständen, zumal in allen seinen Gedanken von irgendetwas, die, indem sie einander folgen, dabei einander auch ablösen. In dem Bewusstsein von sich ist somit das Bewusstsein von einem Gefüge eingeschlossen.“⁴⁹ Wir werden später noch sehen, dass es den Ägyptern auf eben diesen festgefügtten inneren Zusammenhalt, die Kontinuität der Person, besonders ankam. Die Skulptur des Alten Reichs kann in diesem Sinne als „rundplastische Affirmation“⁵⁰ des Ich-Gedankens verstanden werden.

Die Ikonografie des Ich ist ein Novum, das in der Plastik des Alten Reichs zur Norm wird. Der Einheit von Anschauung und Begriff entspricht die von Figur und Name. Der Name ist oft das einzige hieroglyphische Sprachzeichen, das die Figuren auf der Sockelbasis eingeritzt haben. Auch an der Skulptur des Ipi ist er zu seinen Füßen zu lesen. Im Namen kennzeichnet sich das Ich, das sich selbst setzt und sich damit eigennamentlich ins Leben ruft: „Dies bin ich, dies ist Ipi.“ Mit dieser selbstreferenziellen Feststellung rückt es sich zugleich ins Zentrum der Welt, insofern alle Wahrnehmungen und Vorstellungen künftig auf dieses sich selbst aufrufende Ich hin bezogen, an ihm ausgerichtet und in ihm verbunden sein müssen. Jenseits dieser gründenden Selbstbewusstseinssphäre gibt es keinen festen Standpunkt. So scheinen es uns die Plastiken des Ipi und der Nefret-Jabet vermitteln zu wollen.

Selbst-Setzung und Schrift-Satz

Die Lesbarkeit des Namens auf der Sockelbasis der Skulptur des Ipi verdankt sich einer weiteren Entdeckung, die mit der der Identität einherzugehen scheint: der Schrift. Mit den ersten hieroglyphischen Zeichen auf Eti-

48 Das hieroglyphische Symbol für Standhaftigkeit, Festigkeit und Haltbarkeit ist der Djed-Pfeiler, der in Form und Gestalt an das stabilisierende Rückgrat erinnert. Die Aufrichtung des Djed-Pfeilers war im Kontext des Sed-Festes zur kultischen Verjüngung des Pharaos ein zentrales Ritual der personalen Stärkung.

49 Henrich, 2016, S. 176

50 Fitzenreiter, 2001, S. 38

ketten und Rollsiegeln tauchen Namensinschriften von Personen, Königen und hohen Beamten, auf, die wohl Eigentum kennzeichneten und in der Besitzanzeige einen Selbstbezug herstellten. Auf die Ursprünge der Hieroglyphen näher einzugehen, wäre ein eigenes Thema. Wir wollen hier nur bemerken, dass die Schrift um 3000 v. Chr. einen ebensolchen Entwicklungsschub erfährt wie das selbstbewusste Ich.⁵¹ Deshalb muss die Frage nach einem inneren Zusammenhang gestellt werden: Was verbindet den wissenden Selbstbezug mit der Schrift?

Die Fähigkeit des Bezeichnens spielt dabei eine maßgebliche Rolle. In der Schrift vollzieht sich eine „Verräumlichung und Verdauerung der Sprachhandlung“⁵²; das Bezeichnete wird festgestellt, das heißt stillgestellt und festgehalten. Nur wo eine solche bildzeichenhafte Fixierung möglich ist, kann das Ich auf sich selbst zurückkommen und sich dabei gründen, das heißt sich selbst *lesen*. Der Übergang von bildsymbolischen zu phonetisch codierten Zeichen wäre dabei als rein geistiger Akt zu verstehen, in dem sich das setzende Ich in seiner nennenden Potenz manifestiert. Der Vorgang des (Be-)Schreibens ließe sich dann im Sinne Fichtes als der prinzipiell unabschließbare Prozess einer aneignenden Übersetzung allen Nicht-Ichs⁵³ in ein Notationssystem des Ich begreifen, die Schrift als die ins Unendliche weisende Spur eines absoluten Ich.

Die „Notation durch Abstraktion vom Bildaspekt des Zeichens“ hat, wie Ludwig D. Morenz feststellt, insgesamt zu einem „Rationalisierungsschub für das menschliche Denken“⁵⁴ geführt. Morenz betont aber, dass gerade in der Frühzeit bis ins Alte Reich das *tjt*-Zeichen sowohl für „Bild“ als auch für „Schrift“ gebraucht wurde und *zhj* „schreiben“ wie „malen“ bedeuten konnte. Ein frühes Beispiel für diese „Schrifttherausbildung“ gibt

51 Die aus dem protodynastischen Grab U-j in Umm el-Qaab geborgenen Etikettensiegel und Krüge weisen die ältesten, phonetisch lesbaren Schriftzeichen auf und geben einen Namen, Skorpion (I), an, der um 3200 v. Chr. datiert werden kann, ebenso wie der 2021 entdeckte Domänenstein aus dem Wadi el-Malik mit selbigem Namen. Bereits um 3000 v. Chr. war die Schrift aus einfachsten Einzelzeichen auf rund 1000 Zeichen angewachsen. Aus frühdynastischer Zeit stammen auch die ersten Reliefs von Personen in Stand-schreit- wie in Sitzhaltung, wenn die Darstellungsweise auch noch nicht kanonisiert war. 200 Jahre mögen uns heute lang erscheinen, sind aber bezüglich der Frühzeit und der großen Abstraktionsleistung, die für die Erfindung der Schrift nötig war, ein vergleichsweise kurzer Zeitraum. Spätestens seit der 2. Dynastie, das heißt um 2700 v. Chr., ist dann ein stabiles Schriftsystem mit vollständigen Sätzen nachweisbar. (Köhler, 2018, S. 108ff.)

52 Morenz, 2004, S. 11

53 Zu Fichtes Konzeption des Nicht-Ich vgl. S. 39 u. S. 54

54 Morenz, 2004, S. 33 u. S. 17

die Inschrift des Prinzen Nefer-maat aus der 4. Dynastie in dessen Grab in Meidum. Der Grabherr rühmt sich, die Wandreliefs in einer besonders haltbaren Paste ausgeführt zu haben, mit folgenden Worten: „Er ist es, der seine Götter-Zeichen in einer Schrift/Malerei gemacht hat, die nicht ausgewischt werden kann.“⁵⁵ Die Selbstsetzung („Er ist es, der ...“) begründet zugleich die Autorschaft der Inschrift, indem sich das Ich in der Geste des Machens als schöpferische Kraft dokumentiert, die die „ewige Dauer“ der „heiligen Zeichen“ (hierós glyphḗ) verbürgt und sich darin hieroglyphisch chiffriert. Selbst- und Schriftbild sind an diesem Punkt eng miteinander verbunden, so dass Kurt Lange folgert: „Schließlich wird dem tiefer [in das Studium der Hieroglyphen] Eindringen [...] aufdämmern, dass die Rundskulpturen der Pharaonenzeit nichts anderes sind als ins Räumliche gebrachte, sozusagen dreidimensionale Hieroglyphen.“⁵⁶

In jüngster Zeit werden „der Einfluss des graphischen Charakters von Schrift auf die Konstituierung von hieroglyphischer Schriftsprache“ und „das Primat des graphischen Musters“⁵⁷ wieder stärker diskutiert. In diesem Zusammenhang erklärt Martin Fitzenreiter: „Schriften haben primär nicht die Funktion, Gesprochenes abzubilden, sondern die, Bedeutung zu gestalten, die sich in einer graphischen Darstellung als Text materialisiert.“⁵⁸ Dieser besondere Eigenwert der Schriftbildlichkeit vor der „Phonetisierung des Bildes“⁵⁹ bleibt in der Hieroglyphenschrift immer präsent und eröffnet darin ein „Feld des Imaginären“⁶⁰. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass die Ägypter, die in der Bildungskraft und Bildsamkeit einen Schlüssel zu ihrer Ich-Identität und deren skulpturalen Repräsentation sahen, an der hieroglyphischen Bildschrift über 3000 Jahre festhielten, obwohl sie schon bald mit dem Hieratischen ein handhabbareres Aufschreibesystem für den alltäglichen Gebrauch entwickelt hatten, in dem das bildliche Element zugunsten einer flüssigeren Schreibschrift verschliffen wurde.⁶¹ Die zwischen Abstraktion und Konkretion, Begriff und Anschauung, Körper- und Intellektualwelt angesiedelten Hieroglyphen bieten das ideale Medium für die

55 Morenz, 2014, S. 7, S. 97 u. ders., 2004, S. 16

56 Lange, 1959, S. 84

57 Fitzenreiter, 2024, S. 5

58 Ebda., S. 7

59 Morenz, 2004, S. 247

60 Ebda., S. 288

61 Um 650 v. Chr. erfolgte mit dem Demotischen eine weitere Verschleifung des Bildaspekts in einer vereinfachten Kursivschrift.

Ich-Setzung. In ihrer performativen Plastizität sind sie nicht bloß arbiträre und konventionelle Zeichen, sondern graphisch herausgebildete, originäre Denk-Figuren, die etwas von ihrer ursprünglichen Motivation bewahren.⁶²

Das Sichtbare und das Unsichtbare

Die Skulpturen des Alten Reichs kehren ein grundlegendes inneres Ereignis nach außen. Sie machen etwas sichtbar, das an sich unsichtbar ist: die Sphäre des Selbstseins. Damit ermöglichen sie eine „intellektuelle Anschauung“, in der etwas Geistiges zur Erscheinung kommt, das „sich selbst setzend, schlechthin selbständig und unabhängig“⁶³ ist. Das Ich ‚initiiert‘ sich im Rundbild, indem es in ihm lebendig, das heißt wirksam wird. Für die alten Ägypter waren die Statuen nicht bloß Abbildungen, sondern plastische Verkörperungen, selbstsetzende Verlebendigungen des Ich. Im kultischen Kontext dienten sie nicht der Betrachtung. Ihr Aufstellungsort war der Serdab, ein enger Raum hinter dem Kapellenraum der Mastaba, in dem sie förmlich eingemauert standen, allen Blicken von außen entzogen. Hingegen erlaubte ein schmaler Schlitz im oberen Teil der Wand den Statuen den Blickkontakt mit der Außenwelt. Das Sich-selbst-Setzen des Ich und die Proklamation seiner Selbstmächtigkeit, wie sie sich in den Statuen versinnbildlicht, ist ein tief inneres, sublimes, unsichtbares Geschehen. Und obwohl es den Menschen als Person im bereits beschriebenen Sinn gründet, ist es zugleich ein im Verborgenen bleibender Vorgang. Was sich an der Figur zeigt, entzieht sich zugleich. Der enge verschlossene Raum des Serdab wie auch die Statue als solche in ihrer kubisch gebundenen Raumgestalt zeugen davon. Die in der musealen Präsentation ans Licht gezogene skulpturale Figuration einer Ich-Gründung steigert das Erlebnis der Betrachtung; denn unser Blick übertritt damit die Grenze zum Unsichtbaren, an der sich das Für-sich-Sein der Figur mit dem des Betrachter-Ich berührt. „Einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag“⁶⁴, so Walter Benjamins Definition des Auratischen. Die majestätisch thronenden bzw.

62 „Im Flachbild“ des Alten Reichs, in dem „Bild und Schrift eng verbunden bleiben“, können „Personendarstellungen immer auch als ‚pronominale‘ Referenz gelesen werden.“ (Fitzenreiter, 2024, S. 6)

63 „Wenn das Ich in der intellektuellen Anschauung *ist*, weil es ist, und *ist*, was es ist; so ist es insofern *sich selbst setzend*, schlechthin selbständig und unabhängig.“ (Fichte, GA I/2, S. 65)

64 Benjamin [1936], 1974, Bd. I/2, S. 440

aus dem Stand ausschreitenden Figuren des Alten Reichs entfalten genau an dieser zeit-räumlichen Grenze ihre Aura.

Aber wir greifen vor. Denn wir haben Religion, Ritus und Jenseitsglauben noch gar nicht in unsere Argumentation eingeführt. Sie müssen aus der Selbstsetzung des Ich als „ursprünglicher Erkenntnis“ und „wen-dezeitlichem Ereignis“ heraus erst abgeleitet werden. Um unser Bild von der Plastik des Alten Reichs abzurunden und die gewonnene Sichtweise daran noch mehr zu schärfen, dürfen zwei andere Gruppen nicht außer Acht gelassen werden: zum einen die sogenannten Ersatzköpfe, zum anderen einige der in ihrer künstlerischen Qualität herausragendsten Statuenexemplare des Alten Reichs.

Bildwerke der Individualität

Die Ersatzköpfe (Abb. 5a–d) tauchen ausschließlich in der 4. und 5. Dynastie in den Residenzfriedhöfen von Giza auf. Je ein weiterer Kopf wurde in Dahschur, Abusir und Sakkara gefunden. Ihren kultischen Kontext lassen wir auch hier zunächst beiseite; ihre Funktion im Vollzug des Totenrituals wird bis heute von der Wissenschaft kontrovers diskutiert.⁶⁵ Hervorheben wollen wir nur zwei Aspekte: Zum einen verfügten alle Gräber, in oder bei denen Ersatzköpfe gefunden wurden, über keine Grabstatuen. Die Ersatzköpfe ‚ersetzen‘ also möglicherweise diese Serdab-Figuren, die wir als Gründungsfigurationen des Ich aufgefasst hatten. Zum anderen besaßen die Ersatzköpfe nie einen Körper und waren – im Gegensatz zu den Serdab-Figuren – auch nie bemalt. Sie sind ohne Schulteransatz wie Büsten modelliert, und konnten mit dem Hals als Standboden auf einer ebenen Fläche/einem Sockel postiert werden, wo immer ihr ursprünglicher Aufstellungsort gewesen sein mag.

Welche Funktion die solitären Köpfe auch gehabt haben mögen, die Tendenz zur Ebenbildlichkeit, zum Porträt, tritt deutlicher hervor als bei den typisierten Werkstattarbeiten, wie sie uns in den Skulpturen des Ipi und der Nefret-Jabet begegnen. Da alle Köpfe in Lebensgröße ausgeführt sind, wurde auch spekuliert, ob es sich dabei vielleicht um Modelle zur Abnahme einer Totenmaske handeln könnte. Obwohl Andrea Eberle zurecht auf den allen „gemeinsamen Zug einer gewissen Alters- und Zeitlosigkeit“⁶⁶ hinweist, muten auch ihr die Köpfe insgesamt eher wie „Bewahrer der

65 Einen Überblick über die unterschiedlichen Interpretationsansätze gibt Andrea Eberle in ihrem Aufsatz „Die ‚Ersatzköpfe‘ des Alten Reichs“, 2008.

66 Ebda., S. 31

Physiognomie“⁶⁷ an, bei denen es weniger um Idealisierung ging. Ob nun „Charakterkopfstudien“⁶⁸, selbstähnliche „Bildhauerübungsstücke“⁶⁹ oder „physiognomische Wegweiser für den Ba“⁷⁰, jedenfalls besitzen die Büsten eine deutlich profilierte individuelle Kontur. So sieht sie auch Assmann und erklärt: „Die Ersatzköpfe wurden nicht im Serdab aufgestellt und hatten keinen Bezug zum Kult. Sie sind eine Art Grabbeigabe und sollen Physiognomie und damit die Identität des Verstorbenen konservieren.“⁷¹ In dieser Hinsicht greifen sie über die Funktion hinaus, die wir den eingangs analysierten Standschreit- und Sitzfiguren zugeschrieben haben. Deren Zweck bestand *nicht* in der Ähnlichkeit mit der dargestellten Person; alle ebenbildlichen Züge hatten sich vielmehr einem einzigen prototypischen Gestus unterzuordnen: dem des In-Erscheinung-Tretens des Ich-Gedankens an der Skulptur. Dieser kommt nach Fichte „durch eine absolute Thesis“ zustande, während „der Begriff des Individuum[s]“ abgeleitet ist in dem Sinne, dass er „die Synthesis des Ich mit sich selbst“ darstellt. „Der Begriff der Individualität“, so Fichte, „entsteht offenbar durch Synthesis“⁷². Die Ich-Setzung ist deren Prämisse, das heißt die Voraus-Setzung für jeden individuellen Ausdruck. Mit der Ähnlichkeit in den Gesichtszügen kommt also eine weitere Repräsentation hinzu: die plastische Synthese des Ich-Gedankens mit dem je eigenen Antlitz seines Trägers. Das absolute Ich konkretisiert und identifiziert sich

67 Ebda., S. 26

68 Ebda.

69 Junge, 1983, S. 48

70 Lange, 1959, S. 158f. Entsprechend sieht Lange die Ersatzköpfe ursprünglich auf eine „Steinpackung im Zugangsteil der Sargkammer gestellt, [...] das Gesicht dem verschlossenen Schacht zugewandt, als blicke es [...] der beschwingt gedachten Seele Ba entgegen“. Damit käme es auch dem näher, was Fichte als „intellectuelle Anschauung“ bezeichnet hat, nämlich „Selbstanschauung“ (Fichte, GA I/4, S. 278) zu sein.

71 Assmann, 1983, S. 15. Diese Auffassung kann durch ein Kalksteinrelief des Nofer weiter untermauert werden, das sich heute – wie der Ersatzkopf Nofers – im Museum of Fine Arts, Boston befindet. Das Relief hebt in der ansonsten standardisierten aspektvischen Darstellungsweise die gekrümmte Nase Nofers hervor. Eben diese Nasenkrümmung ist im Ersatzkopf des Nofer plastisch deutlich ausmodelliert. Man kann also davon ausgehen, dass der Ersatzkopf, der auch insgesamt in der etwas länglichen Gesichtsform von der idealisierenden Darstellungsweise abweicht, die Physiognomie Nofers tatsächlich annähernd lebensecht nachbildet. Das Bestreben, solche lebenschten Porträts zu schaffen, führte in der 6. Dynastie dazu, Mumienmasken aus Gips von dem Toten abzunehmen, um die Gesichtsm Merkmale genau wiedergeben zu können. Eine solche Maske eines Mannes mit Namen Nimaatra aus Giza ist ebenfalls im Museum of Fine Arts, Boston zu sehen.

72 Fichte, GA I/4, S. 255f.

physiognomisch und bringt darin die Idee der Individualität der Person, seiner einzigartigen Persönlichkeit zum Vorschein.

Diese Idee der Individualität ist in den qualitativ herausragenden Serdab-Statuen des Alten Reichs bildhauerisch vollumfänglich eingelöst. Die ausdrucksstarken Physiognomien geben über jede prototypische, kanonisierte Darstellungsweise hinaus Charakter, Temperament und Gemütsbewegung der Porträtierten wieder und spiegeln deren Persönlichkeit künstlerisch sensibel und differenziert in einer Weise, wie sie in den späteren Jahrtausenden ägyptischer Kultur nur selten wieder erreicht wurde. Die Büste des Prinzen Anchhaf (Abb. 6) im Museum of Fine Arts, Boston ist alles andere als idealbildlich geglättet; mit seinen Tränensäcken, den ausmodellierten Wangenknochen und Nasolabialfalten zeigt das weiche Antlitz einen lebenserfahrenen und willensstarken, zugleich nachdenklichen und besonnenen älteren Mann. Der pausbäckig-kompakte Königskopf mit den wulstigen Lippen im Brooklyn Museum, vielleicht eine Darstellung des Pharaos Cheops (Abb. 7), verrät einen zugleich entschlossenen und sensiblen Menschen. Die „Einheit von Gesicht und Krone in dem mächtigen Volumen des Kopfes“ führt plastisch vor Augen, dass hier „das Königtum Person geworden ist und das Individuum das Amt prägt“⁷³. Gleiches gilt für die älteste überlieferte Skulptur eines Pharaos, die Grabstatue des Königs Djoser (Abb. 8) im Museum in Kairo. In das trotz starker Zerstörung noch immer gut erkennbare Gesicht scheinen sich Strenge und Härte, Misstrauen und Skepsis eingegraben zu haben. Im Gegensatz dazu präsentiert sich das rundlich-volle Gesicht des Pharaos Neferefre (Abb. 9) in seiner ganzen jugendlichen Frische, Heiterkeit und Zuversicht. Die verschmitzt lächelnde Figur, ebenfalls im Museum in Kairo, wirkt nicht wie ein steinstarrer Insignienträger, sondern wie ein lebensfroher, vitaler Mensch. Viele der erhaltenen Königsköpfe des Alten Reichs weichen von dem idealisierten bzw. standardisierten Schema ab und weisen individuelle, aller Wahrscheinlichkeit nach ebenbildliche Züge in der Gesichtsmodellierung auf. Unzweifelhaft zeigt sich darin das Streben nach differenzierter physiognomischer Wiedergabe, die die jeweilige Person identifizierbar macht und ihre Einmaligkeit und Einzigartigkeit hervorhebt.⁷⁴

73 Schoske/Wildung, 2013, S. 41

74 Hierbei widersprechen wir ausdrücklich der These Friedrich Junges, nach der „keine Skulptur je dem Individuum des regierenden Königs gilt“, sondern ausschließlich „den Verkörperungen der Staatstheorie und der Herrschaftssymbolik zum Vorwand dient“. (Junge, 1983, S. 51) Selbst wenn dies vom Grundsatz her so richtig wäre, schließt

Dies betrifft nicht nur die pharaonische Plastik, sondern lässt sich ebenso an den besten Statuenexemplaren hoher Beamter der 4. bis 6. Dynastie nachweisen. Manche Figuren strotzen vor Selbstbewusstsein und Willensstärke wie etwa die lebensgroße Figur des Kaaper (Abb. 10) im Museum in Kairo. Die hohen Wangen- und kantigen Kieferknochen des Schreibers (Abb. 11) im Pariser Louvre, zwischen denen sich ein schmallippiger Mund spannt, formen ein strebsam-schlaues, wachsames, konzentriertes und energisches Antlitz, das die Persönlichkeit des Porträtierten hervortreten lässt. Die Gesichtsmuskulatur unter der Haut zwischen der Wangenpartie und dem vorspringenden Kinn wirkt fast beweglich. Dagegen errät man in den Zügen des Schreibers Mitri (Abb. 12) im Museum in Kairo einen intelligenten, aber ängstlich-besorgten, leidgeprüften Charakter. Empfindsamkeit und Verletzlichkeit sprechen aus seinem Antlitz. Die Reihe ausdrucksstarker Porträtköpfe ließe sich beliebig fortsetzen, etwa mit dem Kalksteinfragment des Urkhui (Abb. 13) oder mit der Doppelstatue des Beamten Ranefer (Abb. 14a/b), die das erkennbar identische Gesicht einmal mit und einmal ohne Perücke zeigt, was erneut für den Porträtcharakter dieser Bildnisse spricht. In ihrer naturalistisch präzisen Wiedergabe berührend ist auch das kleine Modell einer alten Müllerin (Abb. 15) im Louvre, die mit um ihre angezogenen Beine verschränkten Armen (heute fehlend) vor einem auf einer Knetbank liegenden Brotlaib hockt. Die einfühlsame, scharf beobachtete Darstellung von Haltung und Ausdruck, dem von harter Arbeit und lebenslanger Mühe gezeichneten Gesicht wie dem ausgezehnten Körper mit hervortretenden Schlüsselbeinknochen und Hängebrüsten, galt hier nicht einer ranghohen Persönlichkeit, sondern einer einfachen Arbeiterin, deren selbstbewusst stille Würde die Figur vor dem Brotlaib bewahrt. Auch wenn in der kleinen Plastik eher ein Arbeiterstand porträtiert wird, geschieht dies doch nicht bloß in schematischer Darstellung, sondern in individueller Zeichnung. Die Sitzstatue des Wesirs Hemiuu (Abb. 16) im Hildesheimer Museum, die abseits jeder Idealisierung dessen Unförmigkeit offen zur Schau stellt, blickt dem Betrachter mit einem etwas kindlich-naiven, teigigen Gesicht entgegen, das durch die gebogene Nase, die niedrige Stirn und den Ansatz eines Doppelkinns alles andere als makellos ist. All jene Figuren verstecken ihr Wesen nicht hinter offiziösen Mienen, sondern wir-

das gestalterische Freiheiten, die über eine programmatische Typisierung hinausgehen, nicht aus, schon gar nicht bei all jenen plastischen Arbeiten des Alten Reichs, die sich auf einem erkennbar hohen künstlerischen Niveau bewegen und alles andere als schablonenhaft sind.

ken in ihrer Menschlichkeit nahbar und berührend. Wo derart sprechende Bildnisse gelingen, muss es ein Vorverständnis thetischer Ichheit geben, das sich in den unterschiedlichsten Gesichtszügen personal-plastisch ausformt und Individualität im je eigenen Selbstbezug synthetisch herstellt, sodass Dietrich Wildung zu Recht behauptet: „Das ganze Abenteuer der Entdeckung des Menschen durch den Menschen spiegelt sich in diesen frühen Meisterwerken. Dabei gilt die Aufmerksamkeit des Künstlers nicht dem Dargestellten in seiner historischen Situation, sondern dem Menschen als Einzelwesen. Nur so erklärt sich die große Vielfalt unverwechselbarer Individualporträts des dritten Jahrtausends vor Christi.“⁷⁵

Das Ich und der Augen-Blick

Um eben dieses Abenteuer menschlicher Selbstentdeckung geht es uns, insofern wir darin den Ursprung der ägyptischen Kultur überhaupt und ihre unverändert starke Wirkung auf uns heute erkennen. Deshalb müssen wir uns darauf noch genauer einlassen: Was sind die Bedingungen der Möglichkeit der Ich-(Er-)Findung? Wir tun dies, indem wir einigen der bereits genannten Statuen tiefer in die Augen blicken. Die Bildhauer des Alten Reichs haben ihre ganze Kunstfertigkeit auf die Gestaltung der Augen verwandt. Bei den besten Exemplaren – dem Statuenpaar von Rahotep und Nofret, der Holzstatue des jungen Kaaper, beide in Kairo, oder dem sitzenden Schreiber in Paris (Abb. 17a–c) – sind sie nicht nur aufgemalt oder oberflächlich intarsiert, sondern aufwendig in den Kopf eingelassen: Das Weiße besteht meist aus Quarz – im Falle des Pariser Schreibers aus weißem, rotgeädertem Magnesit, der die feine Äderchenstruktur der Bindehaut täuschend echt nachbildet. Die Iris ist aus Bergkristall gefertigt und mit Pigment hinterlegt, das ihr die schimmernde Farbe verleiht. Die Pupille ist von hinten gebohrt. Die Lider sind bei dem Pariser Schreiber zusätzlich mit eingelegtem Kupfer gefasst. Diese technische Meisterleistung der Augennachbildung, die es in keiner anderen frühen Hochkultur gibt, ist keine artifizielle Spielerei, sondern findet ihre Begründung in der besonderen Bedeutung, die das Auge für die Erschließung des Subjekts hat. Die Augen sind das Zentrum des Gesichts, worin das Eigene des Menschen, seine Wesenheit zum Ausdruck kommt. Das Selbst enthüllt sich im Blick und zwar in doppelter Richtung: indem das Ich aus den Augen in die Welt schaut,

75 Wildung, 1983, S. 38

den Betrachter fixiert und zugleich in die eigene ‚Seelentiefe‘ blicken lässt, wobei die spiegelnde Fläche Durchsichten gewähren und verwehren kann. Eben dies lässt sich im Blickkontakt mit den erwähnten Statuenexemplaren genau nachvollziehen.

Der Augen-Blick gewährleistet eine unvergleichliche originäre Evidenz⁷⁶, indem er Präsenz im Wahrnehmungsakt herstellt. In einer späten Fassung seiner Wissenschaftslehre von 1801 misst Fichte dem Auge deshalb eine besondere Bedeutung bei der Begründung von Selbstbewusstsein zu. Die Gewärtigung des sich selbst setzenden Ich wird jetzt beschrieben als „eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist“⁷⁷. „Eingesetzt“, erläutert Henrich, „heißt hier zugleich ‚ins Innere versenkt‘.“ Henrich erklärt: „Auf der einen Seite ist das Auge der Grund eines Wissens vom Tun, das ergriffen und ausgelegt wird. Als solches ist es der Grund der Erkenntnis. Zum anderen aber ist es dem Tun selbst eingewachsen [...], ist hellsichtige Tat. Das Auge leitet das Tun. [...] So werden Tun und Auge eine Welt für sich. Die Tätigkeit ist hell durch den Blick. Das Licht bricht nicht von außen in sie ein und strahlt auch nicht von ihr ab. Die Augentätigkeit ist eine Lichtwelt mit undurchdringlichen Grenzen. [...] Nur wenn man die Augentätigkeit so denkt, wird sie zu einem Gedanken vom Ich und von dessen Fürsichsein.“⁷⁸ Bis hinein in die Hieroglyphenschrift hat sich dieser enge, identitätsstiftende Zusammenhang zwischen Auge und Tat, wie ihn Henrich in seiner Fichte-Auslegung erläutert, bei den alten Ägyptern eingeschrieben: Das Auge fungiert hieroglyphisch als Ideogramm für das Sehorgan (*jrt*) und steht zugleich für das Verb „machen, tun“ (*jrj*). Und genauso lassen sich auch die strahlenden Augen-Blicke der erwähnten Statuen des Alten Reichs verstehen. Das Licht scheint nicht von außen hineinzufallen, sondern aus ihrem Inneren hervorzubrechen. Die innere Entschlossenheit, energische Klarheit und Strahlkraft, mit der der Pariser Schreiber oder der Kairoer Beamte Kaaper ihr Gegenüber fixieren, veranschaulichen eine solch „hellsichtige Tat“ unmittelbar. Die Kernidee liegt in dem Verständnis, das wir bei den Statuentypen des Alten Reichs als deren wesentliches Merkmal herausgearbeitet hatten: Gründungsfiguren eines sich

76 Von lat. *evidentia*: Augenscheinlichkeit, Sichtbarkeit, Ersichtlichkeit. Das Wort verweist bereits etymologisch auf die besondere Bedeutung der Sehkraft der Augen für die Erkenntnisfähigkeit des Menschen.

77 Fichte, GA II/13, S. 318: „Kraft, der ein Auge eingesetzt ist, und von ihr unzertrennlich, Kraft eines Auges: Charakter des Ich, und der Geistigkeit.“

78 Henrich, 2019, S. 25f.

selbst setzenden Ich und damit plastische Verkörperungen dieser „Thathandlung“ zu sein. In der besonderen Textur der so unglaublich lebensecht gestalteten Augen erkennen wir die Konzentration und Kulmination der absoluten Ich-Gründung, in dem Sinne, dass „die Rede vom Blick, der sich selbst schaut und je schon dieses Schauen ist“, laut Henrich „die ursprüngliche Einheit der Momente des Ich [...] wahr“⁷⁹.

Biografische und didaktische Konstitution des Selbst

Es mag verwundern, dass sich zu einer solch tiefeschürfenden und differenzierten Erkundung des Ich-Gedankens in den besten Stücken der Rundplastik des Alten Reichs auf der Seite der Textproduktion kaum eine Parallele findet. Die zeitgleiche biografische Selbstbestimmung kommt über die Formen der Idealbiografie, die das gerechte Handeln der Person herausstellt, und der Laufbahnbiografie, die seine einzigartigen Leistungen hervorhebt, nicht hinaus. Dem inneren Akt der Selbstsetzung und -gründung des Ich entspricht hier allenfalls ein äußerer, repräsentativer der öffentlichen bzw. offiziellen Selbstexponierung und -inszenierung. Das Ich formiert sich dabei nicht, indem es sich von der hierarchischen Gesellschaftsordnung absetzt, sondern indem es sich in diese einschreibt und danach strebt, einen festen Platz darin einzunehmen. Maat, die kollektive Standesethik, ist das integrierende Ideal der sozialen Etablierung des selbstbewussten Ich in Staat und Gesellschaft, die die Einheit der Person institutionell konsolidieren. Die biografische Selbstbestimmung führte deshalb, anders als die originäre Selbstsetzung, ausschließlich über die Erlangung einer Position als Beamter oder Priester bei Hof, sodass Assmann resümiert: „Nur das Amt vermittelt die Chance, ein Selbst aufzubauen. [...] Die Biografie ist nichts anderes als die Geschichte dieser Selbst-Konstitution.“⁸⁰ Man muss also betonen, dass diese Form institutionalisierter Identitätsstiftung etwas anderes meint als „das zu-sich-kommende Selbstbewusstsein“, wie wir es an den Serdab-Figuren des Alten Reichs veranschaulicht hatten. Letzteres hebt sich „von anderen, insbesondere empirisch-kulturellen oder soziologischen Kategorisierungen seiner Ich-Identität“, wie sie uns in den biografischen Texten des Alten Reichs begegnen, eben gerade ab. Hartmut Traub erklärt den Kern der fichteschen Konzeption, die wir der Interpretation der Plastik

79 Ebd., S. 27

80 Assmann, 1987, S. 214

des Alten Reichs zugrunde gelegt haben, wie folgt: „Das, was das Ich als Ich ist, ist es danach nicht als attributive Zuschreibung aus seiner empirischen Biografie. Als solches ist es ein empirisches, je nach Herkunft, Kultur und Lebensweg mit unterschiedlichen Merkmalen (fremd)bestimmtes Individuum. Was dieses aber zu einem Ich macht, ist die Entdeckung der Selbstmächtigkeit des eigenen Denkens und der Wille, aus dieser Erfahrung heraus ein geistiges Leben zu gestalten.“⁸¹ Selbstkonstitution heißt auf der Ebene der biografischen Beschreibung im Alten Reich Selbstdarstellung, nicht Selbstreflexion in einem die eigene Person seinshaft begründenden oder hinterfragenden Sinne. So gut wie nichts können wir den altägyptischen Idealbiografien über Brüche, Erfahrungen von Leid, Misserfolg, Verunsicherung oder Zweifel entnehmen. Die besten Zeugnisse der Plastik des Alten Reichs geben hier viel mehr über die Dargestellten preis als die textlichen Verlautbarungen aus derselben Zeit.

Die Ägypter des Alten Reichs haben auf unterschiedlichen schriftlichen Ebenen über sich nachgedacht. Neben der biografischen Selbstdarstellung sind die Weisheitslehren eine weitere selbstreflexive Textform. Als Anleitung zur richtigen Lebensführung bieten sie eine Art Regelwerk der praktischen Vernunft. Die umfangreichste aus dem Alten Reich ist die des Wesirs Ptahhotep aus der 5. Dynastie. Bei der Lektüre fällt zunächst die wiederkehrende Betonung der Abhängigkeit des Menschen von den Göttern auf. Ohne deren Gnade und Gunst kann nichts geschehen oder gelingen: „Gott ist es, der einen befördert“⁸², des Menschen „Schätze“ sind ihm als „Gabe Gottes zugefallen“⁸³. Die Weisheitslehren zielen darauf, dem Einzelnen Demut beizubringen, damit er sich in die gottgewollte Ordnung einfügt und sich dem Regulativ der Maat unterwirft. Ihrer Intention nach sind sie ein Stück Staatsräson, das als Anleitung zu einem ehrenwerten, angesehenen Leben wie einer erfolgreichen Karriere verstanden werden kann, und bilden ein didaktisches Pendant zu den Idealbiografien.

Wichtiger als die konkreten Lehrinhalte, in denen die Person in erster Linie als empirisch-kulturelles und gesellschaftliches Wesen angesprochen ist, erscheint uns aber die dahinter verborgene implizite Thematisierung des Ich: Die Anleitungen zum rechten und gerechten Verhalten setzen nämlich

81 Traub, 2020, S. 39

82 Hornung (Hrsg.), 1996, S. 66 (Der weise Ptahhotep)

83 Ebda., S. 70

ein Selbstverhältnis voraus, in dem der Angesprochene als sprechend Handelnder adressiert ist, der sein Schicksal in der Hand hat und in die Hand nimmt. Die Befähigung zur Selbstentwicklung und „Selbstbeherrschung“⁸⁴ ist aber nur da gegeben, wo ein Verständnis davon existiert, dass das eigene Leben jenseits göttlicher Allmacht grundsätzlich gestaltbar ist und der Einzelne über sich entscheiden kann. Gegen die Idee, dass „nur das, was die Götter selber bewirken, eintritt“⁸⁵, steht in den Weisheitslehren denn auch die Einsicht in die Wirk- und Willenskraft des Menschen, seine Vernunftbegabtheit und Verfügungsgewalt über sich. Erst daraus ergibt sich überhaupt die Notwendigkeit von Erziehung. Damit rückt das Ich als Subjekt der Ansprache wie des Sprechens in den Vordergrund; seine Äußerungen und Aussagen erhalten bleibendes Gewicht, indem sie Zeugnis von der Vortrefflichkeit und Dauerhaftigkeit der Person ablegen: „Jedes Wort wird bewahrt; es geht keines zugrunde in diesem Lande.“⁸⁶

Die Weisheitslehren des Alten Reichs geben ein Erfahrungswissen weiter. Sie setzen dabei auf „Verständigkeit [...] nach den Regeln der Redekunst“⁸⁷. Eine solche über Sprache vermittelte Verständnisfähigkeit beruht auf einer „sich als Selbstverhältnis tätig hervorbringenden Einheit“, die für Fichte das Wesen des Ich ausmacht. Ludwig Siep erklärt dazu: „Solange man so etwas wie Wissen [...] für möglich hält, muss man davon ausgehen, dass man Gedankengänge frei in sich erzeugen, ‚durchlaufen‘ und sich von den dabei ergebenden notwendigen Zusammenhängen zu Ergebnissen führen lassen kann.“⁸⁸ Genau diese Grundannahme bildet sich bereits in der übergreifenden Wenn-dann-Konstruktion der Belehrungen des Ptahhotep ab. Der gesamte Text gehorcht nicht dem „Du-sollst“-Prinzip eines göttlichen Gebots, sondern einer freien Folgelogik, durch die der weise Lehrer seinen Schüler mit argumentativer Konsequenz von der Wahrhaftigkeit bestimmter Verhaltensweisen überzeugen und zur Einsicht führen will, um damit der Existenz eine ehrbare und wertvolle Form zu geben. Letztlich ist es die Bildungsfähigkeit und Bildsamkeit, an die die Weisheitslehren mit ihrer Anknüpfung an „Gedanken der Vorfahren“⁸⁹ appellieren.

84 Ebda., S. 61

85 Ebda., S. 62

86 Ebda., S. 72

87 Ebda., S. 60

88 Siep, 1981, S. 46

89 Hornung (Hrsg.), 1996, S. 59

Aus dem elften Spruch lässt sich dies am klarsten herauslesen: „Folge deinem Herzen, solange du lebst, und tue nicht mehr als notwendig ist. Vermindere nicht die Zeit, in der du deinem Wunsch/Willen folgst, denn ein Abscheu für den Ka ist es, seine Zeit zu schmälern. Verliere nicht täglich Zeit über das Bestellen deines Haushalts hinaus.“⁹⁰ Der Spruch empfiehlt, sich nicht von äußeren (ökonomischen) Zwängen bestimmen zu lassen, stattdessen die Herzensbildung in den Mittelpunkt des Lebens zu stellen, wobei mit dem Herzbegriff im Ägyptischen Gefühl wie Verstand gleichermaßen angesprochen sind. Dieser spirituellen Tätigkeit und Herzensaktivität des Ich entspringt jedes Erkenntnisvermögen, das sich nach Fichte „von sich aus“ und „im Vollzuge seiner selbst“⁹¹ hervorbringt, indem der Mensch der eigenen Spontaneität – Wunsch/Wille, hier verstanden als die geistige Grundkraft sich selbst produzierender Tätigkeit – folgt. Das Bewusstsein, so bestätigt es auch der theoretische Psychologe Nicholas Humphrey, ist „daraufhin konzipiert, im Menschen ein Selbst zu erzeugen, das es wert ist, fortgeführt zu werden“: „Zunächst ist das Selbst bzw. das Ich da für uns, phänomenal dicht und substanziell. [...] Ein zeitlich dichtes Selbst ist etwas, auf dem man ein reiches, subjektives Leben aufbauen kann.“⁹² Aus der Selbstsetzung resultiert ein Selbstwert, der dem reflektierten Menschen „ein anderes Universum des geistig-spirituellen Seins zu bewohnen“⁹³ erlaubt. Auf ein solches in der Idee des Ich gründendes Selbstwertgefühl zielen die Weisheitslehren des Ptahhotep.

Das absolute Ich des Pharaos

Damit kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen, dem Akt der Selbstsetzung des Ich, zurück, wie er in der Rundplastik des Alten Reichs seinen ästhetisch adäquaten Ausdruck gefunden hat; wir hatten diesen bereits als die „ursprüngliche Einsicht“ und Wurzel der ägyptischen Kultur identifiziert. Das Ich, das darin a priori hervortritt, ist per definitionem irreduzibel, selbstexplikabel und muss alle Realität enthalten können. Ein solcher Absolutheitsanspruch des Subjekts versinnbildlicht sich am reinsten im ranghöchsten Exponenten des Reichs: dem Pharao⁹⁴. Wir wollen ihn im Fol-

90 Ebd., S. 65

91 Fichte, GA I/2, S. 272

92 Humphrey, 2008, S. 103

93 Ebd., S. 103

94 Die Bezeichnung „Pharao“ für den Herrscher ist bei den alten Ägyptern erst seit dem Neuen Reich gebräuchlich. Wir benutzen das Wort hier dennoch auch für das Alte

genden deshalb als institutionalisierte Personifizierung des Gedankens von einem „absoluten Ich“ verstehen.

Anhand des Cheops zugeschriebenen Kopfs im Brooklyn Museum (Abb. 7) hatten wir schon gesehen, wie stark das Königtum hier in der plastischen Darstellungsweise Person geworden ist, Amt und Individuum zusammenfallen. Der Pharao ist nicht nur der selbstmächtigste Mensch, insofern er die Reichseinheit durch seine Willensstärke und Machtfülle repräsentiert und garantiert; er ist zugleich auch der exemplarischste Mensch, insofern sich in ihm die äußersten Möglichkeiten eines gesteigerten Selbstbewusstseins zeigen: gottgleicher Träger der Welt zu sein, der im wahrsten Sinne des Wortes über sich hinauswachsen kann. Das pharaonische Ich lässt solipsistische Züge erkennen; einer der zahlreichen Beinamen des Pharaos lautet „Herr des Machens/Hervorbringens aller Dinge“.

Dieses Selbstverständnis des Pharaos findet seine unmittelbare Entsprechung in der Selbstexponierung, deren steinernes Monument noch vor aller religiösen Funktion die Pyramide ist. Assman hat den darin hervortretenden Zug als „Monumentalen Diskurs“ bezeichnet. Die ägyptische Kultur präsentiert sich „als ein einziger Akt monumentaler Selbstthematization. [...] Hinter jedem einzelnen Monument als einem Element des Monumentalen Diskurses steht [...] ein individuelles Selbst, das sich darin thematisiert und verewigt. [...] Das hemmungslose Streben nach Namhaftigkeit [...] muss als ein Grundzug – man möchte fast sagen: eine zentrale Obsession – der ägyptischen Kultur gelten“⁹⁵. Der originären Selbstsetzung des Ich auf identitätsstiftender Ebene entspricht die Souveränität des Königs auf politischer Ebene. Der Pharao ist hier im wahrsten Sinne des Wortes Souverän und Bauherr, indem er seine Selbstmächtigkeit als Denkmal in kolossalen Dimensionen vorführt. Pharao heißt in wörtlicher Übersetzung „großes Haus“; die beiden höchsten Pyramiden von Giza wurden zeitgenössisch „Lichtstätte/Horizont des Cheops“ und „Groß ist Chepren“ genannt. Die Pyramide ist eine Kathedrale des Ich.

Dieser voluntative Charakter kennzeichnet auch die fichtesche Konzeption des Ich, die Traub folgendermaßen interpretiert: „Im Kern [...] ist es bei Fichte der Wille, über den eine substantielle Ich-Identität zustande kommt. Und es ist der mit dem Willen verbundene Trieb der Selbsttätigkeit, das heißt, das Streben, die Wirklichkeit nach eigenem Willen zu gestalten oder hervor-

Reich, um das damit assoziierte, exzeptionelle Herrscherbild von anderen Königsvorstellungen abzusetzen.

95 Assmann, 1987, S. 208ff.

zubringen, sowie der Glaube an sich selbst als voluntatives, Realität schaffendes und gestaltendes Subjekt, die das energetische Kraftzentrum wirklicher Ich-Identität bilden.“⁹⁶ Welch sinnfälligere Verkörperung könnte eine solche „Präsenz im Erleben“, ein solches „Kraft-Gefühl“⁹⁷ erfahren als in der monumentalen Ich-Gestalt des Pharaos? Viele Pharaonen haben dem bereits in der Wahl ihres Namens Ausdruck verliehen – von Chephren im Alten Reich, dessen Horusname „Mit starkem Willen“ bedeutet, bis hinein in die Spätzeit zu Psammetich I., der den Horusnamen „Mit großem Willen“ trägt.

Aufhebung der Sterblichkeit – der Tod als Spiegel des Lebens

Aber warum ist das so? Hat ein solch hoher Anspruch tatsächlich nur mit einem obsessiven pharaonischen Geltungswahn zu tun? Oder liegen darin tiefere Gründe, die in der strukturellen Verfasstheit des Ich zu suchen wären? Um dies zu klären, müssen wir zunächst zum philosophischen Ansatzpunkt unserer Betrachtungen zurückkehren. Jedes Denken, das von einem „Ich bin“ als welterschließendem Standpunkt und „selbstverständlich wahren Satz“ ausgeht, muss Sorge tragen, dass das Bewusstsein seiner selbst kontinuierlich und dauerhaft erhalten bleibt. Dem entgegen steht allerdings die Tatsache, „dass das eigene Dasein in einem grundsätzlichen Sinn hinfällig ist – dass es nämlich ganz aufgehoben sein kann“⁹⁸. Spätestens in der Todesstunde tritt eine solche Aufhebung ein. Den engen Zusammenhang zwischen der Entdeckung des Ich und dem Wissen um seine Endlichkeit hat auch Erwin Panofsky herausgestellt: „Er [der Mensch] nahm wahr, dass sein Leben begrenzt war – in jedem Sinne des Wortes begrenzt, das heißt *geformt* sowohl als *eingeschränkt* – durch den Tod.“⁹⁹ Die Bildungskraft, die das Ich (plastisch/personell) formt, das heißt im Sinne Fichtes „setzt“, schafft im gleichen Augenblick ein Bewusstsein davon, dass es von Sterblichkeit gezeichnet ist. Um der Aufhebung des Ich, das sich als Absolutes setzt, zu entgehen, muss der Tod umgedeutet und anders gedacht werden: nicht als ein Endpunkt, den der Mensch unabwendbar erleidet, sondern als Teil der Selbstsetzung, die ja zugleich Selbst-Spiegelung, Re-Flexion ist. Indem der Tod nun als eine solche

96 Traub, 2020, S. 41

97 Ebda., S. 42

98 Henrich, 2016, S. 102

99 Panofsky, 1964, S. 9f. Von dieser grundlegenden Einsicht aus entwickelt Panofsky seine Analyse der Grabplastik als Bildwerke „fortdauernden Daseins“.

Spiegelfläche vorgestellt wird, wirft er darin das Bild des Lebens, das Ebenbild der Person zurück: „Ich bin Ich“, den einfachsten Satz der Identität. Der Tod als finales Faktum ist in dieser Umwendung zur unendlichen Funktion eines Spiegels des Lebens überwunden. Das hieroglyphische Anch-Zeichen¹⁰⁰ steht für den Begriff (ewiges) Leben ebenso wie für Spiegel. Spiegel aus polierter Bronze bzw. aus Kupfer sind seit dem Alten Reich sowohl in bildlichen Darstellungen als auch in Grabfunden belegt.¹⁰¹

Der Sinn des elaborierten Jenseitskults im alten Ägypten lag genau darin, der Aufhebung der personalen Entität im Tod durch deren unendliche Spiegelung – in den Serdab-Skulpturen¹⁰² der Mastabas ebenso wie den Grabausmalungen, die die Person in zahllosen Szenen und Kontexten immer wieder abbilden – entgegenzutreten, sie dadurch ins Immerwährende auszuweiten und unsterblich zu machen. Assmann erklärt, dass „Ägypten zu den Kulturen der Auflehnung gehört, zu jenen Gesellschaften, die den Tod nicht hingenommen haben und daher in ihrem Menschenbild eine scharfe Grenze gegenüber der übrigen Natur gezogen, Geist, Unsterblichkeit und Einzigartigkeit großgeschrieben haben“¹⁰³. Die Grabkammern der Pyramiden des Alten Reichs dienten vor allem dem Zweck, den einzigartigen und fundamentalen Stellenwert des Ich in seinem „ewigen Haus“¹⁰⁴ abzusichern. Die des Pharaos Unas aus der 5. Dynastie (Abb. 18) ist ein einziger Ich-Innenraum, in dessen Mitte der Sarkophag mit dem balsamierten König platziert ist. Die Wände sind vollständig mit hieroglyphischen Spruchbändern abgedichtet, in denen sich dessen Ich spiegelt, re-flektiert und verklärt. Sie erscheinen, um eine moderne Metapher zu bemühen, wie die genetischen Codeketten dieses Königs-Ich, das darin seine eigene DNA ausbuchstabiert. Wir werden gleich noch genauer sehen, wie dies geschieht.

100 Das Anch-Zeichen, auch Henkelkreuz genannt, stellt eigentlich eine geknotete Gürtelschleife dar, also das, was die Person zusammenhält und -bindet.

101 Als Grabbeigabe findet man sie vor allem in Frauengräbern in Form von Schminkspiegeln, wobei der Spiegel hier nicht nur als Kosmetikutensil verstanden werden darf. Schminkpaletten mit Machtsymbolen waren auch Beigaben für Königsgräber wie z.B. die berühmte Narmer-Palette. All diese Gegenstände hatten neben ihrer praktisch-konkreten auch eine symbolisch-allgemeine Bedeutung.

102 Hier könnte vielleicht auch der Grund dafür zu suchen sein, dass die meisten der Statuenkammern in den Gräbern für eine Person nicht nur mit einer, sondern mit Dutzenden von Steinfiguren gefüllt waren.

103 Assmann, 2001, S. 19

104 Diodor, 1827, Abschnitt 51, S. 84f. (vgl. auch Anm. 132)

Das Auge – Grund im Bewusstsein

Neben seiner Sterblichkeit ergibt sich für das Subjekt, das mit einem Absolutheitsanspruch auftritt, eine weitere grundsätzliche Problematik aus der inneren Struktur des „Ich bin“ als solcher. Die Reflexion des Ich auf sich selbst führt nämlich unweigerlich in ein Dilemma. Dieses besteht darin, dass dabei immer schon das vorausgesetzt werden muss, was es erst zu erklären gilt: das Ich, das sich als sich setzend setzt. Damit gerät der nach-denkende Selbstbezug in Gefahr, in einen logischen Zirkelschluss zu münden und in einem unendlichen Regress leerzulaufen: ein sich selbst spiegelnder Spiegel. Den Meisterdenker des „Ich bin“, Fichte, hat diese strukturelle Schwachstelle in der Ich-Konstitution sein Leben lang umgetrieben. Henrich erklärt: „Mit der Aufklärung [des Ich] ging freilich eine Verdunkelung einher. [...] Die Sätze, mit denen Fichte zuletzt vom Ich spricht, sind nur noch der paradoxe Ausdruck der Erkenntnis, dass es sich der Konstruktion durch Begriffe entzieht. [...] Denn das Nächste, wir selbst, das Ich-Wissen, ist das Dunkelste für unsere diskursive Erkenntnis. [...] Zwischen dem, was ‚Ich‘ ist, und dem, woraus es verständlich gemacht werden kann, öffnet sich eine Differenz, vielleicht sogar ein Abgrund.“¹⁰⁵ Eben an diesem abgründigen Punkt führt Fichte den Gottesbegriff ein, um damit, wie Henrich ausführt, „das Ich-Wesen verständlich [zu] machen. Das geschieht so: Selbstbewusstsein ist innige Einheit aus unverfügbarem und unausdenkbarem Grund.“ Mit anderen Worten: Das Ich bringt aus seiner eigenen inneren Struktur heraus eine Gottesidee als unvordenklichen „Grund im Bewusstsein“ hervor. Indem das Unbedingte im endlichen Selbstbewusstsein gedacht werden soll, wird dieses gekoppelt an die Frage nach einem Bewusstsein des Unendlichen. Aber auch dieser notwendige Vorgang gehört, wie Henrich betont, immer noch dem Ich als selbstbewusster Aktionseinheit an: „Man muss also sagen, dass auch dies Wissen noch aus dem Wesen des Selbstseins kommt und dass es dann eintritt, wenn Selbstsein sich vollendet. Dann aber ist es möglich, Selbstsein als Manifestation zu denken.“¹⁰⁶

Manifestation eines „unausdenkbaren oder unvordenklichen Grundes im Bewusstsein“ – aus diesem Gedanken ergibt sich ein erster Zugang zur Ableitung und Funktionsbestimmung von Religion im Alten Reich. Er findet seinen emblematischen Niederschlag in der Verbindung von Auge und Sonne, Pharao und Re. Wir können uns das am besten an dem Schlussstein

105 Henrich, 2019, S. 31ff. u. S. 14

106 Ebda., S. 37

der Pyramide von Amenemhet III. in Dahschur (Abb. 19) vergegenwärtigen. Dieser stammt zwar aus dem Mittleren Reich, sein Bild-Schrift-Programm ist aber ebenso auf das Alte Reich anwendbar. Das pharaonische Augenpaar in der Mitte richtet sich auf die aufgehende geflügelte Sonne, deren erste Strahlen den König jeden Morgen aufs Neue erwecken. Das Sonnenlicht und das Augenlicht, das Aufschlagen des Blicks und das Aufgehen der Sonne, die Einstrahlung des Lichts und die Ausstrahlung des Ich stehen in unmittelbarer Korrelation zueinander. Diese vollzieht sich in intellektueller Anschauung und ist somit der Ästhetik (Aisthesis) zuzurechnen. Unter dem Augenpaar sind die Worte „Schönheit der Sonne“ zu lesen. Eine solche Schönheit entfaltet sich eben nur im Anblick, in den Augen des Betrachters/Pharaos. Wir hatten die Bedeutung der Augentätigkeit und ihrer hellstichtigen Sehkraft bereits an einigen Statuenexemplaren analysiert. Die Augen gehören der Sphäre des Selbstseins an, das sich dann vollendet, wenn es mit seinem unausdenkbaren Grund in Blickkontakt tritt, das Auge sonnenhaft, das Ich absolut, das heißt ‚erleuchtet‘, ins Licht gestellt wird. Die Inschrift im unteren Hieroglyphenband beginnt mit den Worten: „Das Gesicht von Pharao Amenemhet ist geöffnet, dass er den Gott des Horizonts anschauen möge, wenn er über den Himmel segelt.“ Das offene Gesicht spiegelt sich im Angesicht Res. Der Pharao ist nur in Bezug auf Re; aber auch Re ist nur, indem der Pharao sich ihm zuwendet, sein Gesicht öffnet. Re ist das göttliche Spiegelbild dieser Re-Flexion des Selbst. Denn erst „wenn das Ich sich selbst in der absoluten Thesis setzt, entsteht Reflexion“¹⁰⁷. Deren erster und einfachster Satz „Ich bin Ich“ findet seine sinnbildliche Entsprechung im Augenrund, das in der Sonnenscheibe das mit sich Identische erkennt und sich damit am Himmel/im Unendlichen manifestiert.¹⁰⁸ Der Schlussstein saß auf der Himmelsspitze der Pyramide, die wir als „Kathedrale des Ich“ verstanden hatten.¹⁰⁹

107 Benjamin [1920], 1974, Bd. I/1, S. 25. Walter Benjamin erklärt, dass für Fichte „im absoluten Ich die Unendlichkeit der Reflektion überwunden“ ist. Diesen Vorgang der Selbsttranszendenz bezeichnen wir als Manifestation.

108 Der undurchdringliche und entschlossene Blick ins Unendliche, der den Grabstatuen des Alten Reichs eigen ist, bringt den ins Absolute ausgreifenden Zug des Ich anschaulich zum Ausdruck.

109 Peter Sloterdijk bemerkt zu diesem wie in einem göttlichen „Spotlight“ herausgehobenen singulären „Selbst-Punkt“: „Was man in der Sprache neuerer Philosophien ‚Subjektivität‘ und ‚Personalität‘ nennt, lässt sich, ein gewisses Maß begrifflicher Phantasie vorausgesetzt, als eine spätere Deklination der pharaonischen Existenzweise begreifen, wonach Gott-Sein und Gott-Darstellen voneinander nicht effektiv unterscheidbar sind.“ (Sloterdijk, 2020, S. 50 u. S. 57)

Pharao Unas und die transzendente Manifestation des Ich

Eben dieses Ereignis der Selbst-Erhebung, im Zuge dessen sich das Ich im Licht Res vollendet, lässt sich an den Pyramidentexten des Alten Reichs gut nachvollziehen. Diese geben die von Fichte theoretisch entfalteten Idee eines „absoluten Ich“ als „mythisches Analogon“¹¹⁰ wieder. Bei der Reflexion in Bildern – dem unmittelbarsten und ersten Niederschlag der Bildungskraft im Sinne Fichtes – geht es unserer Ansicht nach nicht um die relativierende oder gar subordinierende Einfügung des um seine Endlichkeit wissenden Subjekts in eine göttliche, kosmische Ordnung, sondern ganz im Gegenteil um eine transzendierende Spiegelung des sich absolut setzenden pharaonischen Ich, das in dieser Transzendenz seine irdischen Grenzen und Differenzen abstreift, um sich selbst in ewiger Dauer zu offenbaren. Um dies besser zu verstehen, steigen wir mit dem Pharao die Pyramide hinauf zum Himmel – denn als Himmelsrampe diente die Pyramide im kultischen Kontext – und hören, was dieser, dort angekommen, Erstaunliches unternimmt. Die Wandtexte in der Grabkammer des Pharaos Unas geben Auskunft:

Verhüllt ist der Himmel, die Sterne fahren durcheinander.
Es beben die Bogen der Welt, die Knochen des Erdgottes zittern.
Doch jede Bewegung erstarrt, wenn Unas erblickt wird,
der beseelt ist als ein Gott [...]

Dies ist Unas, dem Wissen eignet,
dessen Name (selbst) seine Mutter nicht kannte.
Die Herrlichkeit des Unas ist im Himmel,
und seine Macht erfüllt den Horizont,
wie die seines Vaters Atum, der ihn geformt hat –
doch hat er ihn so geformt, dass er [Unas] mächtiger ist als er
[Atum].
[...]
Dies ist Unas, der ‚Stier‘ des Himmels,

110 Clemens Lugowski geht es in seiner Untersuchung „Die Form der Individualität im Roman“ um Analogien und Relationen zwischen mythischen Strukturen und frühneuzeitlichen Prosaformen. Den von ihm dafür eingesetzten Begriff des „mythischen Analogons“ übertragen wir hier auf die Wiederholung und Übersetzung einer mythischen in eine philosophische Denkfigur (Lugowski [1932], 1976).

Ungeduld im Herzen, der vom Wesen aller Götter lebt,
indem er ihre Eingeweide aufisst.

[...]

Dies ist Unas, der ihre Zauber aufisst,
der ihre Zaubermacht verschlingt.

[...]

Denn Unas ist die größte Macht, ist der Allmächtigste. [...]
Wen er findet auf seinem Weg, den frisst er auf, Stück für Stück.

[...]

Die Würde des Unas kann ihm nicht fortgenommen werden,
denn er hat sich die Weisheit jeglichen Gottes einverleibt.

Die Lebenszeit des Unas ist alle Zeit, seine Frist ist ewige Dauer
in dieser seiner Würde des ‚Will er, so tut er, will er nicht, so tut
er nicht‘ [...]

Unas ist es, fortwährend erscheinend
und fortwährend sich verbergend.¹¹¹

In der liturgischen Verklärung zum Gott tritt Unas selbstbewusst als „Stier des Himmels“ auf – eine Übertragung aus dem sogenannten Sed-Fest, in dem der Pharao alle 20 Jahre seine Herrschaftspotenz als ‚starker Stier‘ rituell erneuerte. Ganz ähnlich vollzieht sich nun sein jenseitiger Auftritt, vor dem der gesamte Kosmos erzittert und erstarrt. Denn Unas, so sagt es der Spruch, ist im Besitz eines Wissens, das seine (göttliche) Mutter (Nut) nicht kennt, und das auch über das seines göttlichen Vaters Atum hinausgeht. Eben dieses exzeptionelle Wissen erhebt ihn über die kreatürliche Abstammung, die im mythischen Bild der Mutter aufscheint, wie über die göttliche Herkunft, die im Bild des Schöpfers aufgerufen ist. Die kulturstiftende Kraft des Ich, das sich aus sich selbst heraus a priori setzt und immer wieder erneuert, geht über seine natürlichen und göttlichen Erzeuger hinaus und erfüllt nun als neues Prinzip den ganzen Himmel. Die Selbstmächtigkeit des Pharaos weitet sich dabei vom Monumentalen ins Monströse. Er frisst die Götter auf und verleibt sich deren Zaubermacht und Weisheit ein. Seine Stärke ist die der Willensherrschaft, die mit Ungeduld zur Verewigung drängt. Seine Würde liegt in der voluntativen Kraft: Das pharaonische Subjekt manife-

111 Hornung (Hrsg.), 1996, S. 113ff. (PT 273)

tiert sich in mythischer Transzendenz, wird quasi-göttliches allumfassendes, absolutes Ich. Es ist jetzt „beseelt als ein Gott“. Wir erinnern uns an Fichtes Bestimmung des selbstbewussten „Ich bin“ als eine „*Thathandlung* [...], welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht“¹¹² (vgl. S. 13–15). Unas verlegt diese empirisch nicht ableitbare Inthronisierung des Ich nun in seine jenseitige Reanimation. Die Ich-Gründung vollzieht sich in kultischer Ich-Vergottung. Das sich absolut setzende Subjekt, das sich in der Gestalt des Pharaos personifiziert, erfährt sich jetzt als unangreifbar in seinem schlecht-hinnigen Selbstbesitz. Seine sich darin vollendende Würde kann ihm „nicht fortgenommen“ werden. Die Übersteigerung ist inszeniert als Überstieg, die Himmelfahrt als Himmelssturm – mit Fichte würden wir sagen als eine unvordenkliche Tathandlung, in der Unas „zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird“¹¹³, ist. Die Manifestation solcher unbedingten Selbstgewissheit wird liturgisch intoniert in dem refrainartig wiederholten Versanfang „Dies ist Unas“. Unas *ist* durch diese Tathandlung: „Will er, so tut er.“ Das Ich setzt sich an die Stelle der Götter und wird – wie es der Spruch bekräftigt – „mächtiger“ als der höchste Schöpfergott Atum. Das ekstatische Für-sich-Sein weitet sich zum An-sich-Sein, insofern das Ich als „absoluterster Grundsatz“¹¹⁴ alle Realität enthalten können muss. „Ein Ich“, so Fichte, „das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit), ist das letzte Ziel dieses Strebens.“¹¹⁵ Der pharaonische Verschlingungskünstler umfasst und bestimmt in der Verabsolutierung seiner Person auch die Idee der Gottheit. Das „*Ich bin* [als] Ausdruck einer Thathandlung“¹¹⁶ ist total geworden, indem es in allem wirkt bzw. unsichtbar hinter allem steht: „Unas ist es, fortwährend erscheinend und fortwährend sich verbergend.“ Mit der Einverleibung der Götter festigt und vollendet das pharaonische Subjekt seinen universellen Geltungsanspruch. Über dessen Ich-Sphäre hinaus kann nichts Größeres gedacht werden; damit hat es einen maximalen Sättigungsgrad erreicht.

112 Fichte, GA I/2, S. 255

113 Ebda., S. 259

114 Ebda., S. 255

115 Ebda., S. 65

116 Ebda., S. 259

Absolute Ich-Setzung als Ersetzung der Gottheit

Auch wenn der Pyramidentext von Unas Himmelssturm für uns heute wie eine einzige Anmaßung und gigantische Hybris klingt, soll darin eher eine – wie Thomas Mann es umschreibt – „feierliche Durchdrungenheit“, „Ausdehnung [...] und [...] Verfließen ins Immer-Seiende“ zum Ausdruck kommen. Der bereits hervorgehobene solipsistische Zug pharaonischer Selbstverherrlichung hatte neben der schieren Machtdemonstration eine tiefere Bedeutung: „Der Anspruch des menschlichen Ich auf zentrale Wichtigkeit war die Voraussetzung für die Entdeckung Gottes.“¹¹⁷ Das Göttliche ist dabei vorgestellt als äußerster Maßstab und Entwurf für das ins Absolute ausgreifende Ich, das die mit seiner Selbstsetzung sich eröffnenden, ihm bis dahin verborgenen Möglichkeiten erkennt. Die transzendente Manifestation dieses das Göttliche entdeckenden und sich zum Gott erhebenden Ich vollzieht sich unmittelbar im Vortrag der liturgischen Texte, die diesen Vorgang beschwören. Alle Sprüche in der Pyramide des Unas beginnen mit dem Rezitationsvermerk „Worte sprechen“. Die Ägypter glaubten an den performativen Charakter der Sprache. Durch das Aussprechen, mehr noch in der Verschriftung, verkörpert sich das Gesagte unmittelbar, weshalb die Hieroglyphen als heilige Zeichen (*hierós glyphḗ*) galten. Dem performativen Charakter der Pyramidentexte entspricht in der Plastik die Bildsamkeit, also die Geste des Hervortretens aus dem Stein, in der sich das absolute Ich rundbildlich manifestiert. Nehmen wir in dieser Perspektive einen weiteren Pyramidentext hinzu:

O Unas, nicht tot bist du davongegangen,
sondern lebendig bist du davongegangen!

Setze dich auf den Thron des Osiris,
dein *aba*-Szepter in deiner (einen) Hand,
auf dass du den Lebenden gebietest;
dein ‚*mekes*‘ und dein ‚*Knospenszepter*‘ sind in deiner (anderen) Hand,
auf dass du denen mit geheimen Sitzen gebietest.¹¹⁸

117 Mann [1943], 1983, S. 450

118 Assmann/Kucharek (Hrsg.), 2004, S. 18 (PT 213)

Auch hier wird der Tod nicht als Lebensende verstanden, sondern als ewiges Fortleben; nicht als Weg-, sondern als Übergang, durch den Unas eine erhöhte Machtfülle zuwächst, indem er nun über die Lebenden *und* die Toten gebietet.¹¹⁹ Der Pharao setzt sich auf den Thron des Osiris, tritt an dessen Stelle, übernimmt seinen Platz. Die absolute Ich-Setzung vollzieht sich in der Ersetzung des Gottes.¹²⁰ Die Identifikation im religiösen Zeremoniell artikuliert sich in Form einer Ich-Vergottung. Alle Gliedmaßen werden im Folgenden einzeln aufgerufen und in Atum neu zusammengefügt, bis der Pharao das Gesicht des schakalköpfigen Osiris-Chontamenti annimmt:

Deine Arme sind Atum,
deine Schultern sind Atum,
dein Bauch ist Atum,
dein Rücken ist Atum,
dein Gesäß ist Atum,
deine Beine sind Atum,
dein Gesicht ist ein Schakal.

Es dienen dir die Stätten des Horus,
es warten dir auf die Stätten des Seth.¹²¹

Im Mittelpunkt der ‚Heiligsprechung‘ steht der Erhalt der personalen Einheit, die im Falle des Pharaos zugleich die Reichseinheit symbolisiert. Der Spruch zielt darauf, das Ich in Leib und Namen als Verklärtes origi-

119 Das Denken, das sich in der Sphäre der Absolutheit bewegt, ist nicht relativiert durch Zeit und Raum, das heißt durch einen ‚Nachfolger‘, der den ‚Vorgänger‘ ablöst. Das pharaonische Ich ist unmittelbar, immer-seiend, ohne empirische Grenzen, also auch jenseits jeder kausalen Folgelogik.

120 In den Pyramidenprüchen des Merenre aus der 6. Dynastie ersetzt der Pharao den Sonnengott Re: „Steige doch ein in das Boot des Sonnengottes. [...] Steige ein, Merenre, als Sonnengott Re! Setze dich doch auf diesen Thron des Re, damit du den Göttern Befehle erteilest.“ (Sprüche 1 686–688, zit. Nach Lange, 1959, S. 174)
Vgl. auch PT 690, Spruch 18: „Möge Geb dich leiten, indem du ba-mächtig bist als Gott, indem du geehrt bist als Gott, indem du *sechem*-mächtig bist über deinen Leib, wie ein Gott als Ba-Macht an der Spitze der Lebenden und als *sechem*-Macht an der Spitze der Verklärten. Dieser NN kommt ausgerüstet als Gott.“ [Assmann/Kucharek (Hrsg.), 2004, S. 58] Assmann spricht hier mit einem ursprünglich von J. P. Vernant geprägten Begriff von einer „Präsentifikation“. Das absolute Ich des Pharaos zeigt sich in seiner „präsentifikatorischen potentia“, die eine göttliche „Einwohnung“ in den eigenen verklärten Leib ermöglicht. (Assmann, 2003, S.13)

121 Assmann/Kucharek (Hrsg.), 2004, S. 18 (PT 213)

när (in Atum) zu gründen, das heißt, Glied für Glied postmortal zu sammeln und zu dauerhafter Gestalt zusammenzubinden. Der Schakal, dessen Gesicht der Verklärte am Schluss der liturgischen Gliedersammlung annimmt, ist ein Wolfshund, ein hochaufmerksames, reaktionsschnelles Raubtier, das – wie es im Spruch des Unas heißt – ‚alles frisst, was ihm in den Weg kommt‘ und dabei Lebendes wie Totes aufnimmt. Der Schakal gehört zu den Aasfressern. Sein „Nutzen in der Natur“ besteht vor allem im „Wegräumen des Aases“¹²². Er ist also im wahrsten Wortsinn ein Knochen- und Gliedersammler, dessen natürliche Bestimmung sich die Ägypter in kultureller Übertragung gleich in mehrfacher Hinsicht zu eigen gemacht haben.¹²³ Der Schakal galt den alten Ägyptern als „der Wegöffner“. Der Himmelssturm des Unas schildert anschaulich, wie sich der Pharaο den Weg zu seinem gottgleichen, absoluten Ich öffnet. Besonders unter den frühen Königen des Alten Reichs wie Narmer oder Aha war Chontamenti von großer Bedeutung. Der Schakal ist ein Tiersymbol verklärter Selbst-Mächtigkeit¹²⁴, aus der der Pharaο seinen ewigen Herrschaftsanspruch ableitet: Die Stätten des Horus und Seth, die ihm dienen, meinen die beiden vereinten Länder Ober- und Unterägypten.

Wir wollen das Motiv der Gliedersammlung, wie es in dem bereits zitierten Spruch schon anklingt, noch etwas genauer analysieren und betrachten

122 Brehm, 1955, S. 144

123 Der Schakal sieht und jagt auch bei Dunkelheit; sein Auge ist gewissermaßen selbsthellsichtig, denn es erzeugt durch das sog. Tapetum lucidum in der Netzhaut einen Leuchteffekt, als wäre es eine kleine Sonne in der Nacht. Die alten Ägypter konnten das nächtliche Treiben der Schakale zwischen den Gräbern, an denen sie sich zu schaffen machten, beobachten und haben das Auftauchen der Tiere dort mythisch umgedeutet.

124 Der Paradigmenwechsel vom Tier zum Menschen wird vollzogen, indem natürliche (tierische) auf kulturelle (menschliche) Fähigkeiten übertragen werden. Das Vermögen des Vergleichens und Übersetzens ist die eigentliche operative Funktion der Reflexion. Hier scheiden sich Mensch und Tier voneinander. Zugleich wird dem über sich reflektierenden Menschen klar, wie weit die Ursprünge seines Denkens phylogenetisch zurückreichen, sodass er – wie Friedrich Nietzsche erklärt – endlich „[...] entdeckt, dass die alte Mensch- und Tierheit, ja die gesamte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins in mir fortdichtet“ (Nietzsche [1882], 1988, S. 416). Die vielen tiermenschlichen Mischwesen in der ägyptischen Ikonografie markieren diese kognitive Tiefe im Selbstbewusstsein, die Kurt Lange in seinem Buch „Fremdling zwischen Tier und Gott. Dem Menschen auf der Spur“ wie folgt beschreibt: „Der kunstfertige Jäger der Altsteinzeit, der Pyramidenbauer, [...] der Mensch der antiken Klassik, [...] von uns bejaht oder abgelehnt, überwunden oder nur übertüncht lebt etwas von jedem in unseren Zellen fort, [...] regt sich mit heimlichem, mitunter mächtigem Anspruch in unseren Impulsen.“ (Lange, 1959, S. 14)

einen weiteren Pyramidenspruch. Darin tritt der Pharao sehr viel passiver auf, nicht in der Rolle des Himmelsstürmers und -stieres. Die Gefahr scheint größer; er ist schutzbedürftig und verletzlich in diesem Moment, der als Wiedergeburt inszeniert ist und deshalb der Figur der Mutter – versinnbildlicht durch die Himmelsgöttin Nut – bedarf:

O König NN, du bist fortgegangen, damit du lebst,
du bist nicht fortgegangen, damit du stirbst.
Du bist gegangen, damit du verklärt bist an der Spitze der Verklärten,
damit du mächtig bist an der Spitze der Lebenden,
damit du Ba wirst und bahaft bist.

[...]

Es kommt, wer kommt, damit du keinen Mangel leidest,
es kommt Nut, damit du keinen Mangel leidest,
es kommt die große Schützerin, damit du keinen Mangel leidest,
um dich zu schützen, um zu verhüten, dass du Mangel leidest,
um dir deinen Kopf zu geben,
um dir deine Knochen zu sammeln,
um dir deine Glieder zu vereinen,
um dir dein Herz in deinen Leib zu geben,
sodass du an der Spitze derer bist, die vor dir sind,
Befehle denen erteilt, die in deiner Gegenwart sind,
und deine Kinder vor der Trauer bewahrst.¹²⁵

Der erste Spruchteil betont erneut die bereits bekannte Vorstellung vom Fortleben der Person in ihrer gottgleichen, absoluten Ich-Gestalt. Der zweite Spruchteil erklärt, was dabei auf dem Spiel steht: die „leibliche und personale Integrität“¹²⁶. Kopf, Knochen, Glieder, Herz müssen zusammengehalten werden, damit diese Einheit nicht auseinanderbricht. Das ist der kritische Moment, die Stunde der Gefahr, in der das Ich zerfallen könnte, wenn es nicht besonderer Fürsorge und Obhut teilhaftig wird.

125 Assmann/Kucharek (Hrsg.), 2004, S. 97 (PT 450). Bei den Pyramidentexten handelt es sich um kanonisierte Sprüche, die immer wieder Verwendung fanden. Dieser Spruch stammt nicht aus der Pyramide des Unas, sondern aus dem Fragment einer Totenliturgie des Alten Reichs, die aus späteren Papyrus-Quellen rekonstruiert wurde. In solchen Fällen steht im Folgenden statt eines pharaonischen Namens immer die Form NN.

126 Ebda., S. 724 (Kommentar)

Personalität und ewiges Leben

Bevor wir uns näher ansehen, was hier auf dem Spiel steht, soll noch einmal verdeutlicht werden, unter welchem Gesichtspunkt wir die Pyramidentexte lesen. Die rituellen Sprüche verstehen wir nicht als geoffenbarte „heilige Götterrede“¹²⁷, sondern als menschliche Erzeugnisse „projektiver Einbildungskraft“¹²⁸. Die Menschen, erläutert Peter Sloterdijk in seinem Buch „Den Himmel zum Sprechen bringen“, „existieren als anthropopoetische Wesen“¹²⁹: „Die Auslegung der Existenz in ihrer Singularität [...] bildet die nicht weiter reduzierbare nukleare Funktion religiöser und spiritueller Besinnung.“¹³⁰ Auf einer derartigen „ich-formenden“ Ausweitung beruht auch der gesamte elaborierte altägyptische Götterhimmel: ein „überastrales Drüben“ des „hinaufblickenden Individuums“¹³¹. Religion betrachten wir in diesem Sinne als menschliche Projektion. Eine solche Lesart legt die ägyptische Religion von sich aus nah, denn die Bilder, die sich die alten Ägypter vom Fortleben im Jenseits machten, sind im Grunde Spiegelbilder, Übertragungen und Verlängerungen des irdischen ins ewige Leben, das sie sich als idealisiertes Diesseits vorstellten.

Um dies zu veranschaulichen, betreten wir kurz die Mastaba des Weisirs Ptahhotep aus der 5. Dynastie, den wir bereits als Autor der Weisheitslehren kennengelernt hatten, und betrachten die Reliefs im Opferraum seines Grabes in Sakkara. Der Grabherr *sitzt* – im Sinne der von uns als solche verstandenen konkretisierten *Selbstsetzung* – auf einem Stuhl vor dem mit Speisen überladenen Tisch und schaut, während er aus einem Becher trinkt, ins Land auf der gegenüberliegenden Wandseite (Abb. 20a). Was sich dort vor ihm ausbreitet, ist ein einziger großer Bilderbogen des Tagwerks im Hier und Jetzt in seiner ganzen Vielfalt und Buntheit: Szenen der Landwirtschaft, des Handwerks, des Schiffsbaus und des Fischens im Nil, der Jagd, der Viehzucht, des Schlachtens und Ausweidens, der Weinlese, auch von Kampfspielen wie dem Fischstechen (Abb. 20b–e). Die einfühlsamen Ausmalungen sind in ihrer lebendigen Schilderung der Wirklichkeit oft derart farbenfroh, detailgenau und scharf beobachtet, dass man bei den

127 Ebda., S. 656 (Kommentar)

128 Sloterdijk, 2020, S. 68

129 Ebda., S. 76

130 Ebda., S. 336

131 Ebda., S. 73f.

besten Beispielen trotz ihrer prinzipiell aspektivischen Darstellungsweise meint, eine perspektivische Tiefenwirkung zu spüren, in der das Abgebildete zu unmittelbarer Präsenz gelangt. Die Inszenierung in der Mastaba beschreibt einen Akt „projektiver Einbildungskraft“: Der Grabherr schlägt die Augen auf, und mit diesem ersten Augenaufschlag ist die Welt um ihn herum gesetzt, werden die Wandbilder zu lebendiger Gegenwart erweckt. Sein setzendes Ich *vergegenwärtigt* diese Welt, die – in der Grabkammer jeder Betrachtung von außen entzogen – nur für und durch seinen Blick entsteht. In ihrer Ausführung übertroffen werden diese Wirklichkeitsvisionen nur noch von den reliefierten Malereien in der Mastaba des Beamten Ti (Abb. 21a/b), ebenfalls aus der 5. Dynastie in Sakkara. Die flachbildlichen Szenen beider Gräber zeigen vor allem eins: Das Lebensgefühl der alten Ägypter war eben gerade nicht von einer Geringschätzung des irdischen Daseins geprägt, wie es immer wieder aus einer Bemerkung Diodors gefolgert wurde.¹³² Im Gegenteil: In ihren jenseitigen ‚Gegenwelten‘ ging es erstaunlich profan zu. Je genauer und subtiler die Spiegelung der Alltagswelt gelang, desto intensiver konnte sich die Essenz der hellen Tageswirklichkeit in der Dunkelkammer des Grabes entwickeln. Jeder Vergänglichkeit entzogen stellte sie eine einzige Verewigungsfeier der Mundanität dar. Der eigentliche Sehnsuchtsort war das Diesseits, der Tod eine „Phase eines diesseitigen Erneuerungsprozesses“, in dem es um die „personale Fortdauer“¹³³ ging mit dem Ziel, das Leben möglichst bruchlos bis in alle Ewigkeit weiterführen zu können. Die Grabkammer ist in diesem Sinne keine Totengruft, sondern eine Keimzelle des Lebens, das sich darin ich-bildend in Szene setzt und ständig erneuert. Die Grenze des Todes musste überwunden werden, um danach ein „grenzenloses Erdendasein“¹³⁴ zu erreichen. Dieses

132 Diodor, 1827, Abschnitt 51, S. 84f. Diodor berichtet, die Ägypter hätten Häuser und Paläste aus vergänglichen Materialien wie Nilschlammziegeln gebaut, während sie alle Mühe darauf verwandten, ihre Gräber zu Lebzeiten als steinerne Monumente für die Ewigkeit herzurichten. Diese richtige Beobachtung beinhaltet aber keine Geringschätzung des weltlichen Lebens. Dieses muss den Ägyptern im Gegenteil als so wertvoll erschienen sein, dass sie alles daransetzten, es nach dem Tod in ihren „ewigen Häusern“, wie Diodor die Grabbauten nennt, unbedingt so weiterführen zu können. Die Verwendung von Nilschlammziegeln für Wohnhäuser mag auch ganz praktische Gründe gehabt haben wie etwa die bessere Regulierung der klimatischen Bedingungen im Haus.

133 Lohmann, 1998, S. 207

134 Ebda., S. 235. Auch im Christentum ist das ewige Leben Ziel des Menschen. Aber die Transzendenz bedeutet dort eine Transfiguration in einen anderen Zustand, der die seelische Substanz betrifft und nicht die personale Einheit, schon gar nicht die körperliche Hülle, die „Asche zu Asche, Staub zu Staub“ zerfällt. Das Christentum ist, anders als

sicherten die Nachkommen bzw. die Priesterschaft in kultischen Handlungen und der Grabpflege. Den Toten öffnete man rituell Augen und Mund, damit sie sehen, sprechen und essen konnten wie die Lebenden¹³⁵; eine Person war nach ägyptischem Glauben erst dann wirklich tot, wenn auf Erden niemand mehr ihren Namen aussprach. Dabei garantiert allein die Gemeinschaft der Lebenden und kein überirdischer Gott die Fortdauer des Ich. Kurz: Das Diesseits war das Maß aller Dinge – gerade für das Jenseits. Assmann schließt zurecht, dass das eigentliche Ziel des Jenseitskults darin bestand, „den Menschen in dieser Welt beheimaten [zu] wollen“¹³⁶.

Darum dreht sich auch alles bei der Verklärung des ranghöchsten Menschen. Die Auferstehung des Pharaos gilt nicht etwa der zeitenthobenen Seligkeit in einem von allen weltlichen Bestimmungen befreiten Zustand¹³⁷, sondern, wie der bereits zitierte liturgische Spruch sagt, dem Selbsterhalt, um weiterhin ‚mächtig‘ zu sein ‚an der Spitze der Lebenden‘, um denen, die vor ihm und in seiner Gegenwart sind, ‚Befehle zu erteilen‘.¹³⁸ Solche Aussagen sind hier nicht bloß symbolisch, sondern ganz konkret zu verstehen. Wenn der höchste Grad sepulkraler Selbstvervollkommnung auch nur dem pharaonischen Subjekt erreichbar war, so ist dieses dennoch maßgeblich für das Streben jedes Einzelnen nach Verewigung der Person entsprechend seines gesellschaftlichen Rangs und seiner Möglichkeiten. Die Grabstatuen, die wir eingangs an den zwei ikonografischen Prototypen des Ipi und der Nefret-Jabet betrachtet hatten, sind Stellvertreterskulpturen ihres verewigten Ka-Leibs. Der künstlerische Akt rundbildlicher Repräsentation des Ich belegt, dass es bei den Menschen des Alten Reichs „ein Wissen von sich als wissender Subjektivität“¹³⁹ gab. Diese aktiviert und initialisiert sich in doppelter Form: der gründenden Setzung (im Leben) und des dauerhaften Erhalts (über den Tod hinaus). Die Kontinuität des

der altägyptische Glaube, eine Erlösungsreligion, die den Verstorbenen von der Welt befreit, während er im altägyptischen Glauben der Welt zurückgegeben und darin körperlich konserviert und bildlich repräsentiert weiterleben soll.

135 Im genauen Gegensatz dazu steht die christliche Tradition, in der den Verstorbenen die Augen geschlossen werden, damit sie in Ewigkeit in Frieden ruhen können.

136 Assmann, 2001, S. 21

137 Auferstehung meint hier eher Reanimation und hat nichts mit der christlichen Vorstellung der Auferstehung als einem Symbol der Verheißung für die himmlische Errettung der Seele nach dem Tod zu tun.

138 Vgl. hierzu Anm. 119

139 Henrich, 2019, S. 13

Subjekts darf für die Ägypter nicht zerbrechen. Die Sorge, dass eben dies in der Stunde des Todes auf dem Spiel steht, artikuliert sich unüberhörbar in den Pyramidentexten.

Die Weiterentwicklung des ägyptischen Totenkults in den Sargtexten und Unterweltbüchern des Mittleren und Neuen Reichs zeigt, dass sich diese Sorge verschärft. Blicken wir für einen Moment über den Rand des Alten Reichs hinaus. Erst im Verlauf des Mittleren Reichs entfaltet sich die Idee eines Totengerichts und wird dann im Neuen Reich nochmals modifiziert und mit kanonischen Regeln versehen. Nun geht es nicht mehr, wie im Alten Reich, darum, „den Toten vom Tod zu distanzieren und gegen den Tod zu rechtfertigen“, sondern „den Toten von seiner Schuld zu trennen und ihn gegenüber dem richtenden Gott zu rechtfertigen“¹⁴⁰. Daraus folgt zum einen eine Moralisierung des Todes; zum anderen wird „der Erfüllungshorizont menschlichen Handelns und Strebens mit aller Entschiedenheit ins Jenseits verlegt“, das heißt „in die Hände der Götter“, was dann auch eine „Sakralisierung der Ethik“¹⁴¹ bedeutet. Uns interessieren an dieser Verschiebung weniger die moralisierenden und sakralisierenden Aspekte als vielmehr „die Motivationen dieser strengen Moral“. Diese sieht Michel Foucault in der „Intensivierung des Selbstbezugs, durch den man sich als Subjekt seiner Handlungen konstituiert“¹⁴², insofern das Ich durch die „Verpflichtung zum Geständnis“¹⁴³ jetzt verantwortlich gemacht wird für sein Handeln. Der Rechtfertigungsdruck auf das Ich, dessen Herz gewogen und im schlimmsten Fall von einem neben der Waage lauernnden dämonischen Tiermischwesen namens Ammit („Die Fresserin“) verschlungen wird, steigt. Die Rechtfertigung geschieht durch das sogenannte negative Schuldbekenntnis, in dem sich die verstorbene Person in Formeln wie „Ich habe nicht getötet“, „Ich habe keine Falschheit begangen“ erklärt, also kanonisierte Unschuldsbeteuerungen abgibt, wie sie im 125. Spruch des Totenbuchs festgeschrieben sind. Die Etablierung des Geständnisses als rituelles „Dispositiv“ dient dazu, das Ich, indem es eigenes schuldhaftes Handeln verneinen und ausschließen muss, auf den Prozess der Selbstvergewisse-

140 Assmann, 2001, S. 100

141 Ebda., S. 112

142 Foucault, 1986, S. 57. Michel Foucault hat die Mechanismen religiöser Schuldbekenntnisse und Bußübungen, ihre Bedeutung für die Konstitution des Subjekts und die Rede von sich selbst anhand spätantiker und frühchristlicher Texte intensiv studiert.

143 Foucault, 1977, S. 63

rung festzulegen.¹⁴⁴ Das ägyptische Totengericht stellt eine Vorform der Gewissensprüfung dar, in der sich das Subjekt zu bewahrheiten hat. Der Totengerichtsort wurde auch als „Halle der Vollständigen Wahrheit“ bezeichnet.¹⁴⁵

Die Elemente der Person und die Sorge um die Einheit im Ich

Kehren wir zurück ins Alte Reich und zu der Frage der Gefährdung der personalen Einheit in der Todesstunde, die sich in dem bereits zitierten Spruch als Mangel- und Defizienzerfahrung ‚gebetsmühlenartig‘ artikuliert (vgl. S. 43). Um die enorme Angst davor besser verstehen zu können, müssen wir uns zunächst klarmachen, was die altägyptische Vorstellung eines personalen Gefüges überhaupt ausmacht. Diese unterscheidet sich von der unsrigen, christlich geprägten in wesentlichen Punkten. Die „Elemente der Person“ im altägyptischen Menschenbild, die auf „das Ich als organisierendes Zentrum bezogen“¹⁴⁶ sind, hat Assmann differenziert analysiert. Zusammenfassend stellt er dazu fest: „Zu diesen Personenelementen [...] gehören in allererster Linie die Begriffe Ba und Ka, die beide in den Bereich jener Vorstellungen gehören, die wir mit dem Begriff ‚Seele‘ in Verbindung bringen, sowie die Wörter für ‚Leib‘. [...] Ferner gehören dazu der Begriff ‚Ach‘, den wir mit ‚verklärter Ahnengeist‘ wiedergeben, und die Begriffe ‚Herz‘, ‚Schatten‘ und ‚Name‘. [...] Für unser Verständnis des Menschen verläuft die entscheidende Demarkationslinie zwischen Leib und Seele bzw. zwischen Körper und Geist. Im Ägyptischen scheint hier eine weitere Demarkationslinie hinzuzutreten. [...] Sie unterscheidet ein Leib-Selbst und ein Sozial-Selbst der Person.“¹⁴⁷ Entsprechend verbildlicht sich die Seelenvorstellung der Ägypter in zwei Elementen, dem Ba und dem Ka. Der Ba als „Verborgener des Leibes“¹⁴⁸ ist die „im Körper zu Lebzeiten inkarnierte, im Tode freiwerdende

144 Ebda. Für Foucault geht es darum, „in der Selbstprüfung [...] die grundlegenden Gewissheiten des Bewusstseins freizulegen“.

145 Im Alten Reich gab es ein Totengericht nur für den Pharao und seine engsten Vertrauten; es musste aber eigens angerufen werden, wenn Verfehlungen des Königs vermutet wurden. Dabei musste der König während der Gerichtsverhandlung vor den negativen Kräften des Seth geschützt werden.

146 Assmann, 2001, S. 139

147 Ebda., S. 116, 118

148 Lohmann, 1998, S. 229

vitale Energie“¹⁴⁹, weshalb er auch durch das Symbol des Seelenvogels dargestellt wird. Zu Lebzeiten „beseelt“ der Ba den Körper und garantiert „das Prinzip der Individualität, der physiologischen Unverwechselbarkeit“¹⁵⁰. Er ist „die Verkörperung einer bestimmten Art von Lebenskräften bzw. Fähigkeiten und Eigenschaften, die dem Menschen im Leben innewohnen“¹⁵¹. Der Ka hingegen wird „mit der Lebenszeit der Person gleichgesetzt. Ihm scheint die Bedeutung des Verbuns *kꜣj* ‚denken, wollen, planen‘ zugrunde zu liegen. Zugleich stellt er die Verbindung des Einzelnen zur Gemeinschaft her, insbesondere der zwischen Vater und Sohn“, und verweist damit auf die „wechselseitige Angewiesenheit“¹⁵² und Kontinuität der sozialen Bindung. Sein hieroglyphisches Zeichen ist das der Umarmung.

Die Idee von personaler Identität hat bei den Ägyptern immer eine spirituelle, eine soziale und eine körperliche Dimension. Je nachdem, welcher Aspekt stärker betont werden sollte, wurde der Mumienleib in der kultischen Praxis als ba- oder kahaft verklärt. In dem bereits zitierten Spruch, in dem es um die Konservierung der unverwechselbaren, individuellen Person des Königs in seiner leiblichen Gestalt geht, ist folgerichtig auch der Ba angerufen (vgl. S. 43). Leib und Name sind die beiden konstitutiven Elemente bei der Aktivierung des Selbstbewusstseins, wie wir in der Betrachtung der Grabstatuen zu Beginn dieser Untersuchung gesehen hatten.

Die im Ich gedachte Verbindung der verschiedenen Elemente der Person zu einer Einheit ist weniger organisch als additiv. Das verrät bereits die Sprache: „Seinen Leib zählen“ meint im Ägyptischen „sich seiner selbst bewusst werden“.¹⁵³ Diese Leibzählung erfolgt in den bereits zitierten Pyramidensprüchen in Form einer Katalogisierung der wichtigsten Gliedmaßen (vgl. S. 41f.). Dabei scheint die zusammengezählte Einheit fragiler zu sein, als dies die kompakten blockhaften Grabstatuen und die beeindruckenden, oft einschüchternden Demonstrationen von Selbstmächtigkeit in Stein und Wort suggerieren. Die Hauptsorge der alten Ägypter galt deshalb

149 Assmann, 1996, S. 199

150 Assmann/Kucharek (Hrsg.), 2004, S. 640 (Kommentar)

151 Brunner-Traut, 1967, S. 7

152 Assmann/Kucharek (Hrsg.), 2004, S. 643 (Kommentar)

An anderer Stelle betont Assmann: „Mit der Bedeutung ‚Geist, Bewusstsein, planender Wille‘ lässt sich die Vorstellung gut vereinen, dass der Ka zusammen mit dem Individuum auftritt.“ (Assmann, 2001, S. 137) Die Serdab-Skulpturen, die wir als Figurationen des selbstsetzenden Ich verstanden wissen wollen, werden auch als Ka-Statuen bezeichnet.

153 Assmann, 2001, S. 157

dem, was Assmann „Konnektivität“ nennt. Denn nur das durch die synthetisierende Kraft des Ich gewährleistete Selbstwissen erlaubt es, „vom Subjekt im emphatischen Sinne dieses Ausdrucks zu sprechen“, insofern damit laut Henrich die Idee von einem „in allen Gedanken identischen Einzelnen hervortritt“¹⁵⁴. Defizienz- und Dissoziationserfahrungen stellen für den Ägypter ein in jeder Hinsicht lebensfeindliches, Identität zersetzendes Szenario dar. Die konnektive Einheit der Person war nicht erst durch den Tod bedroht; sie konnte auch mitten im Leben gefährdet sein, etwa durch „starke Emotionen wie Liebesverlangen oder Heimweh“, die „vom Ägypter als Dissoziation von Ich und ‚Herz‘ erlebt“ wurden. Assmann resümiert: „Person-sein heißt für den Ägypter, über sich selbst verfügen können. Genau diese Verfügungsgewalt wird dem Ich genommen, wenn sich Herz, Ba oder andere seiner Aspekte von ihm dissoziieren.“¹⁵⁵ Was im Leben als Persönlichkeitsspaltung gefährlich werden konnte – wir werden zum Ende dieser Untersuchung noch auf einen solchen besonders drastischen Fall eingehen –, trat erst recht mit dem Tod ein. Die Angst vor dem Zerfall der Person in seiner körperlichen und geistigen Präsenz war so groß, dass diese rituell eingehegt werden musste. Die Mumifizierung schafft dabei die notwendige Voraussetzung für die zu erlangende „Ewigkeitsform des Körpers oder vielmehr der Person“¹⁵⁶. Das Subjekt musste in seiner psychophysischen Ganzheit erhalten bleiben, um die Integrität des „Ich bin“ im Jenseits vollumfänglich behaupten zu können:

Erhebe dich, o König NN,
 empfangen dir deinen Kopf,
 umfasse dir deine Knochen,
 sammle dir deine Glieder,
 schüttle die Erde ab von deinem Fleisch!
 Erhebe dich, König NN, du bist nicht gestorben.¹⁵⁷

Der ägyptische Zentralmythos, der der Angst vor dem Zerfall der personalen Einheit Ausdruck verleiht, ist der von der Zerreißung des Gottes Osiris, der – gemeinsam mit seinem Sohn Horus – in den meisten Pyra-

154 Henrich, 2016, S. 204

155 Assmann, 2001, S. 158

156 Assmann, 1996, S. 72

157 Assmann/Kucharek (Hrsg.), 2004, S. 38 (PT 373). Zur Verwendung von NN s. Anm. 125.

midentexten angerufen wird. Da trotz seiner herausgehobenen Bedeutung keine zusammenhängende, einheitliche Erzählung dieses Mythos überliefert ist, kann man die Geschichte nur aus verschiedenen Sequenzen und motivischen Varianten in den erhaltenen Textfragmenten, Totenliturgien und Abbildungen nacherzählen. Im Kern geht es um die Ermordung und Zerstückelung des Gottes Osiris durch seinen eifersüchtigen Bruder Seth und die Wiederezusammenführung der über alle 42 Gaue Ägyptens verstreuten Körperteile durch deren Schwestern Isis und Nephthys, die die einzelnen Stücke in Leinenwickeln zu neuer Einheit zusammenbinden. Die Reanimation ist in einer zweiten Sequenz verknüpft mit einem Zeugungsakt. Aus der postumen Befruchtung von Isis durch ihren im Mumienleib wiedererweckten Bruder Osiris entspringt Horus, der die Tat des Seth rächt und eine neue Einheit/Ordnung etabliert. Horus ist der letzte Gott auf Erden. Nach Erfüllung seiner Aufgabe zieht er sich zu der Götterfamilie in den Himmel zurück und macht somit Platz für die menschliche Spezies, die die Welt nun bevölkert und sie mit dem Pharao an der Spitze in Besitz nimmt. Von jetzt an steht die Entfaltung des selbstmächtigen Menschen im Mittelpunkt des Weltgeschehens; seine religiösen Projektionen greifen fortan bis in den Himmel aus. Eine davon ist die Rolle, die sich der Pharao zuschreibt: Verkörperung und irdisches Äquivalent des letzten Gottes auf Erden zu sein. Der Horus-Falke ist das früheste pharaonische Namenssymbol, etwa auf der Stele mit dem Namen König Djets aus der 1. Dynastie, heute im Pariser Louvre.

Der Osiris-Mythos hat viele Facetten. Er ist ein „mythisches Analogon“ sowohl für ein personales als auch für ein soziales, aber auch für ein politisches, gesellschaftliches und kosmisches Geschehen, eine vieldeutige katastrophische Urszene, ob sie nun symbolisch die Reichseinheit oder das einzelne Individuum betrifft. Das Schicksal, das Osiris widerfährt, präfiguriert am göttlichen Leib die Ursorge menschlicher Existenz: die Auslöschung der Person, deren Unversehrtheit auf jeden Fall wiederhergestellt, erneuert und in alle Ewigkeit gewährleistet werden muss. Der Osiris-Mythos ist gleichsam die Geburtsurkunde der für das gesamte ägyptische Selbst- und Weltverständnis notwendigen Identitätsstiftung. Das Mumifizierungsritual wiederholt den zentralmythologischen Akt der Wiederezusammensetzung und -belebung des Gottes an jedem einzelnen Toten. Der behandelte Körper wird mit Binden umwickelt und zusammengehalten, wichtige Organe werden entnommen, konserviert und in Kanopen aufbewahrt, sodass das Ich die Einzelteile seiner Person in jenseitiger Spiegelung ergreifen und neu ‚zusammenzählen‘ (das heißt sich

seiner selbst bewusst werden) kann. Selbstsein und Leiblichkeit sind bei den Ägyptern eng miteinander verbunden, in einer Weise, die Fichte ganz vergleichbar folgendermaßen beschreibt: „Das vernünftige Wesen kann sich nicht, als wirksames Individuum, setzen, ohne sich einen materiellen Leib zuzuschreiben, und denselben dadurch zu bestimmen.“¹⁵⁸ Eben weil die Idee des Ich in jedem individuellen Leib inkorporiert ist, ist dessen Erhalt für den Fortbestand der Person im altägyptischen Verständnis über den Tod hinaus unbedingt zu gewährleisten. Der Seelenvogel braucht einen Ort der Rückkehr in den Leib. Mit der Zerstörung des Mumienleibs – bzw. seiner plastischen Stellvertreter-Figuren – wäre auch der Fortbestand des Ich dahin.

In welcher Weise ‚inkorporiert‘ sich das Ich im Leib? Brunner-Traut verweist darauf, dass der Körper bei den alten Ägyptern „nicht als Organismus, sondern als Komposition seiner Glieder“¹⁵⁹ verstanden wurde: „Ts, knüpfen, knoten ist ein Schlüsselwort für die Vorstellung des zusammengeführten Menschen.“¹⁶⁰ Verknüpfung, Synthesis, Konnektivität sind aber genau die Leistungen des Ich, das seinen Leib bestimmt, indem es die Einzelteile desselben ‚zusammenzählt‘ und ihn sich dadurch zu eigen / bewusst, zu einer distinkten Einheit macht. Die aufwendigen balsamischen und kultischen Prozeduren, die notwendig waren, um die postmortale Dissoziation von Leib und Seele zu verhindern, zeigen zuallererst, wie eminent wichtig und zentral diese personale Einheit war, die das Ich als „absoluterster, schlechthin unbedingter Grundsatz“¹⁶¹ verbürgt. Alles menschliche Wissen hing davon ab: Welt, Kosmos, Mensch und Gott – alles drehte sich nur darum.

Das Geheimnis der Ich-Gründung

Kommen wir deshalb ein letztes Mal auf die Frage zurück, was diese dem Pharaon zugesprochene und von ihm repräsentierte absolute Ichheit innerhalb der altägyptischen Geistigkeit an ihrem Ursprung ausmachte. Nicht umsonst war der Jenseits- und Wiedergeburtsgott Osiris auch der Herr des Schweigens und des Geheimnisses. Welches Geheimnis umweht

158 Fichte, GA I/3, S. 361

159 Brunner-Traut, 1990, S. 71

160 Ebda., S. 75

161 Fichte, GA I/2, S. 255

die Selbstsetzung des Ich? Was ist das Mysterium seines Gründungsakts?
In den Pyramidentexten heißt es dazu:

Atum ist es, der entstand,
als der, der kam mit langgewordenem Phallus nach Heliopolis.
Er hatte seinen Phallus in seine Hand gelegt und befriedigte sich damit.
Das Kinderpaar Schu und Tefnut wurde geboren,
und sie setzten sich diesen NN zwischen sich,
sie setzten diesen NN unter die Götter
an die Spitze des Opfergefildes.
Möge dieser NN zum Himmel aufsteigen!
Möge dieser NN zur Erde hinabsteigen, zum Leben, ewiglich!¹⁶²

Der Pyramidenspruch projiziert das pharaonische Ich zu seiner ewigen Verlebendigung mitten hinein in die Ursprungserzählung von der Welt-schöpfung (in die Erschaffung der Götterneunheit von Heliopolis). Es wird eingesetzt zwischen/von Luft (Schu) und Feuer (Tefnut), durch die sich seine von Atum her inspirierte Flamme reiner Geistigkeit entzündet. Atum ist „der Gott der Präexistenz“¹⁶³, der aus dem Nichts heraus das Sein schafft. „Der Name Atum“, so Assmann, „ein typisches Beispiel für den ‚Gegensinn der Urworte‘, heißt sowohl ‚das All‘ als auch ‚das Nichts‘, die Gesamtheit des Seienden und der Zustand des Noch-nicht- oder Nicht-mehr-Seins“¹⁶⁴. Die Entflammung des Königs-Ich in der ursprünglichen Kernschmelze des Nichts zum Etwas, sein erstes Atemholen zwischen Luft und Feuer folgt aus der Selbstbesamung Atums. Und mit diesem ersten schöpferischen Akt Atums wird das absolute Subjekt in seiner Selbstvergottung nun gleichgesetzt:

Du hast Gestalt angenommen, indem Du die Gesamtheit aller
Götter *bist*:
Dein Kopf ist Re, [...]
[Es folgt eine Litanei von Gliedmaßen, in denen je eine Gottheit
inkorporiert ist.]

162 Assmann/Kucharek (Hrsg.), 2004, S. 155 (PT 527). Zur Verwendung von NN s. Anm. 125.

163 Assmann, 2001, S. 30

164 Ebda., S. 47

Deine beiden Augen sind das Kinderpaar des Re-Atum (Schu und Tefnut) [...]

Deine Brust ist [...] ‚Der große Gott, der in dir ist‘.¹⁶⁵

Das Ich dehnt sich derart aus, dass es die Gestalt Re-Atums in sich aufnimmt, das heißt zum Quellpunkt allen Seins – zur „Gesamtheit aller Götter“ – wird und dabei den von Göttern repräsentierten Kosmos inkorporiert. Alles ist von und mit der kosmischen Person, als die der Pharaos hier erscheint, *verschlungen*, in dem doppelten Wortsinn des Pyramidentextes über die Himmelfahrt des Unas (vgl. S. 37f.). So wie sich das Subjekt nach Fichtes Erkenntnistheorie in unendlicher Tätigkeit des Setzens die ihm entgegengesetzte Objektwelt (alles Nicht-Ich) schrittweise ‚einverleibt‘ und darin den Status eines absoluten Ich erstrebt¹⁶⁶, wird das pharaonische Ich im mythisch analogen Denken absolut, indem es alle Götter in sich einschließt und das Ganze verkörpert. „Res cogitans“ und „res extensa“ sind in der Person des Pharaos schließlich deckungsgleich. Nichts setzt sich ihm in dieser transzendenten Selbstvollendung mehr entgegen, alles ist Teil seiner Erneuerung in universaler Ichheit geworden: zur „Vorstellung des Vorstellenden“¹⁶⁷. Und zugleich bleibt der Prozess der größtmöglichen Ausdehnung des Ich-Gedankens, der sich an den allerersten Anfang setzt, auf einen „unverfügbaren und unausdenkbaren Grund“ bezogen, der sich ins Geheimnis des Schöpfungsmythos kleidet. Das verklarte Ich setzt sich die Augen der ersten Kinder Atums ein und weitet seine Brust, bis es „den lebendigen Gott“ selbst umfasst, um auf diese Weise „selber *als* das Unergründbare manifest zu werden“¹⁶⁸. Am Ende ist es nach Fichte das Vermö-

165 Assmann/Kucharek (Hrsg.), 2004, S. 248f. (Coffin Text CT 761)

166 Nach Fichte setzt sich das Ich (A) und setzt sich sodann in der Einbildungskraft ein Nicht-Ich (B) entgegen. Darauf „tritt die Vernunft ins Mittel [...] und bestimmt dieselbe, B in das bestimmte A (das Subjekt) aufzunehmen: aber nun muss das als bestimmt gesetzte A abermals durch ein unendliches B begrenzt werden, mit welchem die Einbildungskraft gerade so verfährt wie oben; und so geht es fort, bis [...] es weiter keines begrenzenden B außer der Vernunft in der Einbildungskraft bedarf, d.i. *bis zur Vorstellung des Vorstellenden*. Im praktischen Felde geht die Einbildungskraft fort ins Unendliche, bis zu der schlechthin unbestimmbaren Idee der höchsten Einheit, die nur nach einer vollendeten Unendlichkeit möglich wäre, welche selbst unmöglich ist.“ (Fichte, GA I/2, S. 361) Diese unmögliche Vollendung, in die Fichtes philosophische Logik hier mündet, ist im mythisch analogen Denken das Ziel der Selbsttranszendenz des Ich im pharaonischen Himmelsaufstieg.

167 Fichte, GA I/2, S. 361

168 Henrich, 2019, S. 37f.

gen der in der Selbstsetzung wirksamen Einbildungskraft, das diesen Umschlag von der endlichen in die unendliche, der konkreten in die kosmische Ich-Form bewirkt: „Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich, und unendlich zugleich setzt – ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich unvereinbares vereinigen will, jezt das unendliche in die Form des endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder ausser derselben setzt, und in dem nemlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht – ist das Vermögen der *Einbildungskraft*.“¹⁶⁹

Konflikt im Ich

Man könnte die These eines das gesamte Welt- und Menschenbild verändernden, kulturprägenden Konzepts von Selbstevidenz, das im Alten Reich erstmals subjektzentrierend, identitäts- und seinsstiftend hervortritt, als zu willkürlich und zu einseitig betrachtet abweisen, wäre uns nicht ein ganz konkretes Beispiel einer umfassenden personalen Zerfallserfahrung überliefert, die unsere These gleichsam ex negativo stützt. Wo das Ich in Konflikt mit sich gerät, wo es zu dissoziieren und Identität zu zerbrechen droht, enthüllen sich diesem Subjekt die inneren Strukturen, die seine Einheit begründen und bewahrheiten, auf umso drastischere, krisenhaft zugespitzte Weise. Ein solches, fast könnte man sagen hochmodernes Beispiel ist „Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba“. Der Text (Abb. 22) stammt aus der 12. Dynastie. Er lässt sich in die Zeit zwischen 2135 und 2030 v. Chr. datieren und gehört damit rein dynastisch gerechnet ins Mittlere und nicht mehr ins Alte Reich, dem sich diese Untersuchung widmet. Dennoch können wir ihn für unsere Argumentation heranziehen, denn er bezieht sich ganz unzweifelhaft auf Erfahrungen, die mit dem Zusammenbruch des Alten Reichs und der ersten Zwischenzeit eng verknüpft sind. Er reflektiert die Pyramidenzeit, die an zwei Textstellen auch ausdrücklich Erwähnung findet. Wir verstehen den Text deshalb als rückblickenden Kommentar auf das Alte Reich und glauben, ihn in dieser Perspektive als Beleg für unsere Sichtweise heranziehen zu dürfen. Mehr als die unmittelbaren geschichtlichen Bezüge interessieren uns ohnehin die innerpsychischen Prozesse, die hinter den Reflexen auf das Gesche-

169 Fichte, GA I/2, S. 359

hen in der Außenwelt stehen. Unsichere Zeiten des äußeren Zerfalls, von Not und Bedrängnis, die an dem Text überall ablesbar sind, verstärken die Erfahrung seelischer Verunsicherung und treiben damit Fragen über die Stellung des Ich in der Welt hervor.

Winfried Barta's Deutung, dessen Übersetzung wir hier hauptsächlich folgen, geht streng hermeneutisch und weitestgehend werkimmanent vor.¹⁷⁰ Brunner-Traut und Assmann interpretieren den Text im kulturgeschichtlichen Horizont.¹⁷¹ Aus tiefenpsychologischer Sicht hat Helmuth Jacobsohn ihn in Blick genommen.¹⁷² Odette Renaud versteht das Gespräch aus literarischer Perspektive als „erste Psychose der Weltgeschichte“¹⁷³. Katherina Lohmanns Neuinterpretation weist all diese Erklärungsversuche zurück und ordnet den Text „nicht der Gattung der Klage-, sondern der didaktischen Spruchliteratur“¹⁷⁴ zu. Uns interessiert hier nicht so sehr das Didaktische oder Pathologische als vielmehr das Philosophische, das den Grundsatz „Ich bin“, wie er sich in dem Selbstgespräch krisenhaft zeigt, betrifft. Um die Herausarbeitung des erkenntnistheoretischen Horizonts, nicht um eine alle erhaltenen Teile des Fragments integrierende Gesamtinterpretation geht es uns hier. Verständnisschwierigkeiten liegen im Übrigen nicht nur in der Lückenhaftigkeit, sondern vor allem in der Mehrdeutigkeit des Texts. Oft hängt die Erschließung des Inhalts wesentlicher Stellen von der Auffassung einiger weniger Wörter und Zeilen ab – und damit von der jeweiligen Lesart des Übersetzers. Wo sich starke Abweichungen in der Aussage einiger Passagen ergeben, werden im Folgenden mehrere Übersetzungsvarianten wiedergegeben.

170 Barta, 1969

171 Brunner-Traut, 1967; Assmann, 1996, S. 199–210; Assmann 2001, S. 496–500

172 Jacobsohn, 1952

173 Renaud, 1991, S. 46. Dazu muss auch Renaud strikt vom Ich als dem eigentlichen Schlüssel zum ägyptischen Weltbild ausgehen: „Dans la littérature égyptienne de fiction et de semi-fiction, le protagoniste du Dialogue est, à mon sens, le personnage qui atteint le plus haut degré d'individuation. [...] Il le dit de manière allusive, voilée, biaisée, contradictoire: bref, pour qui connaît les dépressifs, avec une authentique justesse de voix. Car c'est bien ainsi qu'une névrose se *parle*. Nous avons ici le discours tortueux de la mélancolie, et son pénible débat intérieur. [...] On pourrait donc considérer tout le Dialogue comme une sorte d'autothérapie.“ (ebda., S. 52)

174 Lohmann, 1998, S. 211

Formal ist der Text ein nach außen gewendeter innerer Monolog, ein Selbstgespräch, in dem ein Ich mit seinem eigenen Ba konfrontiert wird.¹⁷⁵ Für Fichte, dessen Ausführungen zum Subjektbegriff den Leitfaden dieser Untersuchung abgeben, lautet der einfachste Satz von Identität „Ich bin Ich“. In diesem Satz können wir die Grundstruktur des Textes leicht wiedererkennen: Das Ich betrachtet das aus sich selbst heraus Gesetzte, mit sich Identische – seinen Ba – zugleich als das ihm Entgegengesetzte, das es nun in eine Auseinandersetzung zwingt. Bereits in dieser Figur denkender Selbstvergewisserung ist also eine strukturelle Entzweiung latent angelegt. Sobald sie im Selbstgespräch problematisiert wird, gefährdet sie, was für Henrich die „innere Form des Für-sich-Seins als Grundgestalt des bewussten Lebens“ darstellt: „dies bewusste Leben ‚zusammenzuhalten‘ – gegen die Kräfte, denen es ausgesetzt ist, und mehr noch im Widerstreit der Tendenzen, die in ihm selbst zur Wirkung kommen“. In dem einfachsten Satz von Identität, „Ich bin Ich“, liegt schon der Sprengstoff, der die „Einheitsbildung im Subjekt“¹⁷⁶ bedroht. Wird er nun durch bestimmte Erfahrungen und Irritationen scharf gestellt, kann er seine spaltende Wirkung im Inneren des Subjekts in einer Art Kettenreaktion entfalten.

Das absolute Ich und das Nichts

Die „leise wirkende Kraft der Selbstzersetzung“¹⁷⁷ ist ein schleichender Prozess, der im Wesentlichen auf drei Ebenen verläuft, die Henrich wie folgt definiert: „Aufhebung von Jeglichem, allbefassendes Schwinden, Fremdsein in allem“¹⁷⁸. Dabei greift dieses „Geschehen des Zerfallens oder Zernichtens“¹⁷⁹ auf allen Feldern, die für die altägyptische Vorstellung von personaler Identität konstitutiv sind: Einheit, Kontinuität und Zugehörig-

175 Lohmann bestreitet diese Sichtweise mit dem Argument, dass es sich bei der Wechselrede nicht um eine von gleich zu gleich handele, sondern um eine der Subordination, insofern es ein „Gnadenakt des autoritären Ba“ (ebda., S. 212f.) sei, sich mit seinem Träger-Ich zu unterhalten. Eine solche Ungleichheit muss aber nicht zwangsläufig gegen den Charakter des Selbstgesprächs sprechen, in dem sich das Ich seiner inneren Stimme gegenüber auch unterlegen fühlen kann. Die Verhältnisbestimmung sagt noch nichts über die grundsätzliche Struktur aus. An anderer Stelle des Textes spricht der Mann seinen Ba im Übrigen als „Kamerad und Bruder“ an. (Barta, 1969, S. 28)

176 Henrich, 2016, S. 140

177 Ebda., S. 129

178 Ebda., S. 107

179 Ebda., S. 128

keit des Subjekts. Wir wollen diesen Prozess universaler Nichtung an dem „Gespräch eines Mannes mit seinem Ba“ nachvollziehen und werden dabei sehen, dass er im zuvor skizzierten Sinn exemplarisch verläuft. Vom Textanfang sind nur drei bruchstückhafte Zeilen erhalten; er betrug aber wahrscheinlich mindestens 14 Zeilen. Danach beginnt der Text mit dem Satz:

„Ich öffnete meinen Mund gegenüber meinem Ba, damit ich beantwortete, was er gesagt hatte.“¹⁸⁰

Die Rede ist dialogisch komponiert als Zwiegespräch eines Mannes mit seiner im Leib verborgenen Ba-Seele, die hier sozusagen ante mortem erscheint und sich zu Wort meldet. Das personale Ich gerät mit seinem seelischen Alter Ego in Konflikt. Dieser Grundkonstellation im Textaufbau folgend eröffnet jeder Abschnitt refrainhaft mit der Sequenz „Ich öffnete meinen Mund gegenüber meinem Ba“ / „Es öffnete mir gegenüber mein Ba seinen Mund“. Zunächst verweigert sich der Ba allerdings dem Gespräch und hüllt sich gegenüber dem Mann, dem es nach einer Aussprache drängt, in Schweigen, was diesen wiederum zutiefst verstört:

Übersetzung Barta: „Das ist schwerwiegend in Bezug auf mich heute, denn mein Ba will nicht mit mir sprechen. Es ist wahrhaftig zu groß, um übertrieben werden zu können. Es ist wie ein Zunichtemachen dort, doch mein Ba möge nicht fortgehen. Er möge zu mir stehen in ihm (...) in meinem Leib mit einem Netz von Stricken. Es soll nicht geschehen durch ihn, dass er sich entfernt am Tage des Unglücks.“¹⁸¹

Übersetzung Jacobsohn: „Das ist zu groß für mich heute, dass mein Ba nicht mit mir gemeinsam [im Sinne von im Einklang mit mir] spricht, das ist ja noch größer, als Übertreibung (es darstellen könnte). Es ist, als ob er gleichgültig (träge, faul) gegen mich geworden ist. Nicht soll mein Ba fortgehen, sondern er stehe für mich ein, wenn (...) in meinem Leibe mit Seil und Strick. Und nicht steht es ihm frei, dass er entflieht am Tage der Trübsal.“¹⁸²

180 Barta, 1969, S. 25

181 Ebda., S. 20

182 Jacobsohn, 1952, S. 10f.

Übersetzung Lohmann: „Es ist dies von Bedeutung für mich heute, denn mein Ba sprach nicht mit mir. Es ist aber zu bedeutend, um zu prahlen. Es ist, als wäre ich vernachlässigt worden damit, aber mein Ba ging nicht fort, sondern bleibt bei mir deswegen (...) in meinem Leib mit einem Netz von Stricken, damit nicht geschehe durch ihn sein Verschwinden am Tage des Unglücks.“¹⁸³

Die Verweigerungshaltung des Ba kommt dem Mann wie ein Vorbote von dessen endgültigem Verschwinden vor. Bereits dessen Schweigen quält ihn; noch quälender aber ist die Frage: Wie wird sich der Ba in der Todesstunde verhalten? Wird er an das Körper-Ich „mit Seil und Strick“ gebunden bleiben bzw. als Ba-Vogel regelmäßig treu zu ihm zurückkehren und sich mit ihm vereinen? Oder trennt er sich nach Eintritt des Todes endgültig von seinem ‚Besitzer‘ und lässt diesen ‚entseelt‘ zurück?

Der gesamte identifikatorische Prozess des Auf-sich-zurück-Kommens und Sich-selbst-Findens ist in mythisch analoger Rede in der Rückkehr des Ba-Vogels zu seinem Mumienleib veranschaulicht. Wir hatten bereits festgestellt, dass der Tod für die alten Ägypter eine Art Spiegelfläche bedeutet, in der sie ihr eigenes (diesseitiges) Selbst über Bilder von dessen (jenseitiger) Fortexistenz re-flektieren und das ins Unendliche, Immer-Seiende verlängerte Ich dabei als absoluten Bezugspunkt setzen. Eigentlich ist diese transzendierende Spiegelperspektive jedoch eine Denkfigur, in der es um die immanente Verfasstheit des Ich im *Hier und Jetzt* geht. So auch im vorliegenden Text: Der Mann sagt ausdrücklich, dass das Verstummen seines Ba „schwerwiegend *in Bezug auf mich heute*“ ist. Alles dreht sich also im Grunde um das Bezugsverhältnis *innerhalb* des Selbst, das hier nachhaltig gestört ist.

Selbstentfremdung und Ich-Dissoziation

Eine Dissoziationserfahrung steht am Beginn der Rede. Der Ba stimmt nicht mehr mit der Person überein, in der er ‚wohnt‘. Die mit der Sprachlosigkeit (dem Schweigen und der Gleichgültigkeit des Ba) eingetretene Entfremdung wird von dem Mann als ein unvorstellbar großes, ungeheuerliches Ereignis empfunden, das an der Substanz seiner Existenz rührt. Es droht, ihn zunich-

183 Lohmann, 1998, S. 214

tezumachen, indem es die synthetisierende Kraft des Ich ‚träge‘ werden lässt. Er appelliert deswegen an seinen Ba, dass dieser seine Gleichgültigkeit und Vernachlässigung beenden, sich nicht von ihm abwenden und entfernen, sondern innigst mit ihm verbunden bleiben möge. Die Angst um den Verlust des eigenen Selbst hat ihren Ursprung also nicht in einem äußeren Geschehen, sondern im Inneren des Subjekts, in dem sich die Verkehrung allen Seins ins Nichts vollzieht. Das Ich ist Träger und Bezugsgröße dieses grundstürzenden Prozesses; hier ist er gleichsam verortet. Im folgenden Abschnitt spitzt sich dieser Konflikt weiter zu:

Übersetzung Barta: „Sehet, mein Ba ist beim Mich-irre-Führen, aber ich höre nicht auf ihn, ist beim Mich-Fortziehen zu einem Tod, zu dem ich nicht kommen möchte, ist beim Mich-Werfen auf das Feuer, um mich zu verbrennen. (...) Er möge mir nahe sein am Tage des Unglücks.“¹⁸⁴

Übersetzung Jacobsohn: „Sehet, mein Ba greift mich an, weil ich nicht auf ihn höre, indem ich mich zum Tod ausstrecke (ausgestreckt auf dem Rücken liegen = sich zum Tod ausstrecken = dem Tod zustreben), bevor ich (von selbst) zu ihm gekommen bin (vor dem natürlichen Tod); indem ich mich auf Feuer lege, um zu verbrennen. (...) Er sei mir nahe am Tage der Trübsal.“¹⁸⁵

Übersetzung Brunner-Traut: „Seht, mein Ba rebelliert gegen mich, aber ich höre ihn nicht an; zieht mich in den Tod, bevor (ich) zu ihm gekommen bin, und legt (Brennmaterial) auf die Flammen, um mich zu verbrennen.“¹⁸⁶

Übersetzung Lohmann: „Sehet, mein Ba: fängt er an, mich zu übergehen, so kann ich nicht auf ihn hören beim (Bitten um) mein Hinführen zum Tod, (der ist), ohne dass ein Unwillkommenes meiner dabei möglich wird – während ich auf das Feuer lege, um brennen zu lassen (...) – dort, wo er mir nahe ist am Tage des Unglücks.“¹⁸⁷

184 Barta, 1969, S. 20f.

185 Jacobsohn, 1952, S. 10f.

186 Brunner-Traut, 1967, S. 10. Brunner-Traut hat den letzten Satz der zitierten Passage nicht übersetzt.

187 Lohmann, 1998, S. 214f.

Man sieht an den vier Übersetzungsvarianten gerade dieser Textstelle, wie unterschiedlich bis gegensätzlich die Aussage des Abschnitts ausfallen kann. Hegt der Mann Selbstmordgedanken oder wird er von seinem Ba gar dazu verleitet?¹⁸⁸ Will er sich selbst ins Feuer stürzen oder ist an eine Verbrennung nach dem Tod gedacht, was für den Ägypter „gleichbedeutend mit der Auslöschung der Person und daher [...] die grauenhafteste Vorstellung wäre“?¹⁸⁹ Barta hält derartige „moderne Gesichtspunkte“ für gänzlich „unägyptische Probleme“ und weist sie als „unangemessen“ zurück.¹⁹⁰

Verzweifelt, lebensmüde, todessehnsüchtig – für unseren Ansatz steht die eindeutige Klärung dieser Frage nicht im Vordergrund. Mit welchen Termini man den Gemütszustand des Mannes auch immer am treffendsten beschreiben mag¹⁹¹, die Ausgangslage bleibt die gleiche: die Entfremdung des Mannes von seinem Ba. Diese wird nun zur Selbstentzweiung. Die Verben „irreführen“, „angreifen“, „rebellieren“, „übergehen“ machen die Tiefe des Risses deutlich. Das Auseinanderdriften, die Differenz, der Bruch treten hier am schärfsten hervor. Der Mann beschwört seinen Ba förmlich:

„Wenn auf mich hört mein Ba, dessen Untat [sich von ihm zu entfernen/die enge Verbindung zum Mumienleib aufzugeben] noch nicht existiert, und sein Herz übereinstimmt mit mir, so wird er glücklich sein.“¹⁹²

Wir hatten bereits ausgeführt, dass die Ba-Seele die „im Tode freiwerdende vitale Energie“¹⁹³ symbolisiert (vgl. S. 49). Eine Absonderung dieser Vitalseele schon zu Lebzeiten, die das Ich verkümmern und in seiner konnektiven Kraft erlahmen ließe, ist im 3. Jahrtausend vor Christi noch kaum vorstell-, geschweige denn aussprechbar. Jacobsohn folgert: „Welch ungeheures

188 Diese These hat zuerst Adolf Erman vertreten (Erman, 1896).

189 Brunner-Traut, 1967, S. 10

190 Barta, 1969, S. 10

191 Der Begriff der Lebensmüdigkeit ist für unsere Perspektive sogar problematisch, insofern wir davon ausgehen, dass der Mann mit dem Ba vehement um die Beständigkeit und Fortdauer seines Ich ringt, sich also gerade nicht aufgegeben hat, eben weil er die dramatischen Folgen der Zersetzung des Ich klar erkennt. Als Lebensmüdigkeit kann bei ihm allenfalls die finale Erschöpfung und Resignation in der Auseinandersetzung mit seinem Ba bezeichnet werden, weshalb wir den Begriff in unserer Interpretation vermeiden.

192 Barta, 1969, S. 22

193 Assmann, 1996, S. 199

Erlebnis muss es deshalb [...] gewesen sein, einen Widerstand des Ba gegen seine [des Mannes] eigene bewusste Absicht schon zu Lebzeiten, hier auf Erden, spüren zu müssen! Zu erfahren, dass der Ba schon zu Lebzeiten eine wirkliche *Macht* verkörpert, die sich ihm, dem Menschen, der sich selbstverständlich eins mit ihm wähnte, entgegenstellen kann und offenbar eigene Ansprüche hat! [...] Nur die äußerste Verzweiflung [...] konnte erstmals ein solch persönlich-individuelles Erlebnis hervorrufen.“¹⁹⁴

Jacobsohn versteht die Passage des Verbrennens als Metapher für einen schmerzhaften psychischen Selbstverzehr des Mannes. Für Jacobsohn gerät der Mann im Gespräch in Widerspruch zu seinem innersten Wesenskern, dem Ba, den er im Sinne C. G. Jungs als Archetypus auffasst. Sein ganzes Streben zielt nun darauf, „die verlorene Einheit wiederherzustellen und die furchtbare Entfremdung zwischen Mensch und Ba aufzuheben“. Darin sieht Jacobsohn „erstmal die Verwirklichung dessen, was wir heute als bewusste ‚Persönlichkeit‘ bezeichnen.“¹⁹⁵ Barta weist eine solche Interpretation als dem Text, den er als rein „religiöses Lehrgedicht“¹⁹⁶ versteht, „wesensfremd“ zurück und betont, dass die „dabei stillschweigend implizierte Identifikation des Ba mit dem, was wir vom Griechischen her unter Psyche verstehen, falsch und irreführend ist“¹⁹⁷. Jenseits der Frage, ob diese Einschätzung in Anbetracht der von Ägypten nach Griechenland verlaufenden Traditionslinien und dem engen Waren- und Ideentransfer¹⁹⁸ seit der ägyptischen Spätzeit so pauschal haltbar ist, sind wir der Meinung, dass ein solcher Vergleich durchaus gerechtfertigt, sogar nötig ist, um einen in vielen Passagen dunklen bis hermetischen Text, wie ihn „Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba“ für uns heute darstellt, zu erschließen. Die Grundstruktur, die Jacobsohn in diesem Text ausmacht, ist deshalb für unsere Betrachtungsweise sehr wohl ausschlaggebend – nur würden wir hier nicht tiefenpsychologisch, sondern philosophisch, genauer: erkennt-

194 Jacobsohn, 1952, S. 17

195 Ebda., S. 44f. „Der Mensch stand zum ersten Mal sich selbst gegenüber und sah sich als Einzelwesen.“

196 Barta, 1969, S. 100

197 Ebda., S. 108. Diese Unterschiede hatten wir bereits deutlich herausgearbeitet (vgl. S. 48f.). Sie dürfen in unseren Augen aber nicht dazu führen, jeden Vergleich mit dem Seelenbild, das die Griechen mit dem Begriff der „psychē“ verbanden, von vornherein auszuschließen.

198 Ein Großteil der griechischen Götter, die ja auch für bestimmte Seelenzustände und psychische Grundeinstellungen standen, lässt sich auf ägyptische Vorbilder zurückführen.

nistheoretisch argumentieren, also uns auf eine Denkfigur beziehen, die sich im Text in Form eines „mythischen Analogons“ abbildet.

Nur wenn man in dieser Perspektive interpretiert, lässt sich die Ungeheuerlichkeit der Forderung verstehen, die der Ba, nachdem er sein Schweigen aufgegeben hat, an das Ich stellt. Folgendes erklärt und empfiehlt er dem Mann; Folgendes hält er seiner Angst um die personale Unversehrtheit entgegen:

„Du wirst nicht emporsteigen nach oben, damit du die Sonne siehst. [...] Sobald die, die (die Pyramiden) bauen ließen, geworden sind wie Götter, bleiben ihre Opfersteine leer, wie die der Müden, die gestorben sind auf dem Uferdamm aus Mangel an Hinterbliebenen. Das Wasser hat sich genommen seinen Teil, die Sonnenglut desgleichen. [...] Höre auf mich! Siehe, es ist gut zu hören für die Menschen. Folge dem schönen Tag! Vergiss die Sorge!“¹⁹⁹

Der Ba spricht von der Vergänglichkeit des Lebens: Wenn niemand mehr der Toten gedenkt und ihre Namen ausspricht, endet ihr vermeintlich ewiges Leben. Wenn niemand mehr den Grabkult und die Riten zur Balsamierung, Mundöffnung etc. betreibt, verwesen die Körper unter der Sonne – nichts bleibt von der Person. Ihre Konnektivität und Kontinuität sind gebrochen, sobald die „ich-bildenden Rituale“²⁰⁰ aussetzen. Der Mann soll sich deshalb lieber an seiner diesseitigen Existenz erfreuen, solange diese währt, und sich keine Sorgen über das Weiterleben seiner Person nach dem Tod machen. Die Rede des Ba interpretiert Jan Assmann folgendermaßen: „Diese Antwort des Ba ist die schockierendste und brutalste Negierung höchster Werte, die sich denken lässt. Für einen ägyptischen Leser sind das wahrhaft ‚satanische Verse‘. Was hier als Illusion entlarvt wird, bildet die Mitte der religiösen Überzeugungen Ägyptens: die Fortdauer des mumifizierten Leibes im Geheimnis der Sargkammer, die Fortdauer des Namens auf dem Grabdenkmal im sozialen Gedächtnis der Nachwelt, und der Anblick des Sonnenlichts.“²⁰¹

199 Barta, 1969, S. 23

200 Sloterdijk, 2020, S. 326

201 Assmann, 1996, S. 201f.

Aus diesen ‚satanischen Versen‘ erklärt sich nun auch der folgende Abschnitt, der litaneihaft davon spricht, dass der Name des Ich durch seinen Ba anrühlich geworden ist. Die Verruchtheit liegt genau in solchen ‚nihilistischen‘ Gedanken, die der Ba dem Mann eingibt. Aber warum sind die Einflüsterungen des Ba, sorglos das Leben zu genießen und sich nicht weiter um die vermeintlich zwecklose Bewahrung des Ich über den Tod hinaus zu kümmern, für den Mann so derart verheerend?

Eskalationsstufen des Nichtungsprozesses

Wir hatten die Setzung des Ich als die entscheidende Tathandlung verstanden, durch die die Idee reflektierter Selbstheit im alten Ägypten erstmals explizit zutage tritt. Der Absolutheitsanspruch des Ich findet seine notwendige Manifestation und letztgültige Gestalt in transzendenter, solarer Spiegelung. Das Ich verklärt sich im Licht des Göttlichen, indem es dieses Licht als mit sich identisch erfasst, umgreift und die Unendlichkeit der Reflexion darin überwindet. So hatten wir es als den tieferen Sinn des pharaonischen Himmelsaufstiegs herausgearbeitet. Wird dieser Regenerations- und Reanimationsprozess aber nun für nichtig erklärt, kollabiert damit im altägyptischen Vorstellungshorizont die gesamte Idee eines absoluten Ich. Die Re-Flexion des Ich Auge in Auge mit der Sonne und seine daraus resultierende ‚erleuchtete‘ Vollendung als unteilbare, quasi-göttliche Einheit gehen verloren. Das Ich transzendiert nicht; es dissoziiert. Die Ich-Setzung schlägt um in eine Ich-Zer-Setzung. Das Hervortreten eines sich originär gründenden, luziden Selbst, dem „die (Kunsthändler), die in Steinen formten aus Granit“²⁰², im bildnerischen Akt zu plastischer Gestalt verhalten, bleibt aus. Das Ich gerät auf eine exzentrische Bahn in Hinblick auf sich selbst *und* in Hinblick auf seine zentrale kosmische Stellung. Der Einheitshorizont des Ich weicht zurück; die eigene Existenz droht, der Kontingenz anheimzufallen. Eben deshalb reagiert der Mann mit Panik auf die Einflüsterungen seines Ba. Die Dezentrierung und Dissoziation des solchermaßen verunsicherten und gefährdeten Ich vollzieht sich in Form von mehreren Schritten, die der Mann im Folgenden durchläuft. Wir hatten sie bereits als Eskalationsstufen des Nichtungsprozesses benannt (vgl. S. 57f.). Im Text beginnt dieser Nichtungsprozess mit der Phase des „allbefassenden Schwindens“:

202 Barta, 1969, S. 23

„Siehe, mein Name wird anrücklich sein durch dich [den Ba],
mehr als der Geruch von Geiern an den Tagen des Sommers,
wenn der Himmel heiß ist.

Siehe, mein Name wird anrücklich sein durch dich mehr als der
Geruch beim Empfangen der Fische am Tage des Fischfangs,
wenn der Himmel heiß ist.

Siehe, mein Name wird anrücklich sein durch dich, mehr als der
Geruch von Geflügel und als ein Sumpfdickicht von Schilfrohr
mit Wasservögeln.

Siehe, mein Name wird anrücklich sein durch dich, mehr als der
Geruch der Fischer und als die Buchten der Sümpfe, die sie be-
fischen.

Siehe, mein Name wird anrücklich sein durch dich, mehr als der
Geruch der Krokodile und als ein Sitz an Uferbezirken unter
Krokodilen.“²⁰³

Der Eigenname war es, der die Identität des Ich bei den Ägyptern in besonderem Maße verbürgte. Die Rede des Mannes setzt im Stil einer Dystopie („wird ... sein“) an diesem Sich-selbst-Nennenden, das die Welt zur Sprache und zum Sprechen bringt, an. Denn alles, was nun im Namen des verzweifelten, um seinen dauerhaften Erhalt besorgten Subjekts geschieht, was in den Dunstkreis der verwerflichen, entzweienden Gedanken kommt, die ihm der Ba eingibt, wird fragwürdig, schal, stinkt. Der Glaube an sich selbst und mit ihm die Gewissheit der Existenz einer unverbrüchlichen Weltordnung erodieren. Der Ba, der eigentlich für die vitale Energie des Menschen steht, verkehrt seine Funktion ins Gegenteil und wird toxisch. Der üble Geruch, der alles anrücklich macht und vergiftet, ist die Hauptmetapher des Textabschnitts. Es ist die Ausdünstung, die aus dem Absonderungs- und Zerfallsprozess im Namen des von seinem Ba kontaminierten Ich hervorbricht. Was anrücklich ist, mit dem will niemand mehr etwas zu tun haben. Was stinkt, ist faul, ungenießbar, modrig, zersetzt und entfernt sich. Gleichzeitig wird alles, was mit dem in einem solchen Gärungs- und Verwesungsprozess befindlichen Ich in Kontakt kommt, seinerseits krank und verdirbt. Die Fäulnis ist eine Schwundstufe des natürlichen Lebens, die hier metaphorisch für den Zerfall des ‚gesunden‘ Ich in seiner konnektiven Kraft steht: ein „allbefassendes Schwinden“.

203 Ebda., S. 25

Der unmittelbar anschließende Textteil erreicht eine weitere Ebene des Nichtungsgeschehens: das „Fremdsein in allem“.

„Kann ich noch sprechen zu jemandem heute?
Die Brüder sind böse, die Freunde von heute, sie lieben nicht.
[...]
Kann ich noch sprechen zu jemandem heute?
Der Sanfte geht zugrunde, das Gewalttätige steigt herab zu jedem.
[...]
Kann ich noch sprechen zu jemandem heute?
Der Bösewicht ist wie ein Vertrauter, der Bruder, mit dem man lebte, ist geworden zum Feind.
[...]
Kann ich noch sprechen zu jemandem heute?
Die Herzen betrügen; nicht existiert das Herz eines Mannes, auf das man sich stützen kann.
[...]
Kann ich noch sprechen zu jemandem heute?
Ich bin beladen mit Elend aus Mangel an einem Vertrauten.“²⁰⁴

Das dystopische Depravationsgeschehen, das im vorigen Abschnitt im Inneren des Subjekts beschrieben wurde, findet seine Entsprechung in der Gesellschaft, deren zwischenmenschliche Bindungen verloren gehen. Die Vollendung des Selbst, das Ziel des Jenseitskults, pervertiert in einer solchen Welt zur Selbstsucht, in der jeder nur seinen egoistischen Interessen folgt. Der Mann, der an einer Sprache der Authentizität und Wahrhaftigkeit wider alle Verfallserscheinungen festhält, erreicht niemanden mehr mit seinen Worten. Er erlebt sich in vollständiger Verlassenheit und Isolation, die sich in dem refrainartig-fragenden Vers „Kann ich noch sprechen zu jemandem heute?“ als zentrale Vereinzelungserfahrung bekundet. Das Fremdsein ist die Abwesenheit von Kommunikation und Empathie, das Fehlen des Kontakts, jeder Form gemeinschaftsbildender Konnektivität. Es bedeutet einen Angriff auf die Sozialseele des Mannes, die integraler Bestandteil der Vorstellung von Persönlichkeit bei den alten Ägyptern war (vgl. S. 49). Die entfremdete Welt zeigt sich als eine der Kälte und Brutalität, der Verwerflich-

204 Ebda., S. 26f.

keit und Verdorbenheit, des Missverstehens und Misstrauens. Sie stürzt ins Chaos, weil die Menschen selbst verdorben sind: Nicht einmal auf die Nächsten, die doch mit ihrem Kult des Gedenkens das Fortleben des Ich in der Grabstätte gewährleisten – das Schriftzeichen des Ka, der sozialen Bindung und Identität qua Sippe, ist die Geste der Umarmung –, kann man sich mehr verlassen. Der Ba, der genau an dieser generationsübergreifenden, das ewige Fortleben des Einzelnen garantierenden Verbundenheit Zweifel gesät und das Ich stattdessen zum hedonistischen Genuss ermuntert hat („Folge dem schönen Tag! Vergiss die Sorge!“), treibt dieses in die Verzweiflung. Der Zerfall der gesellschaftlichen Bindungen hat seine Wurzel in einem gestörten Selbstverhältnis, das das Ich in der Auseinander-Setzung²⁰⁵ mit seinem Ba buchstäblich am eigenen Leibe erfährt. Mangel an Vertrauen, Sprachlosigkeit und Vereinsamung sind die Hauptmerkmale des „Fremdseins in allem“.

Die letzte Ebene des Nichtungsgeschehens ist mit der Verklärung des (Frei-)Todes als Konsequenz aus den zernichtenden Erfahrungen erreicht: die „Aufhebung von Jeglichem“. Das Lebensende wird als negative Erlösung ersehnt:

„Der Tod erscheint mir heute
wie das Gesunden für den Kranken,
wie ein Hervorkommen nach draußen nach einem Drängen.
Der Tod erscheint mir heute
wie der Geruch von Myrrhen,
wie das Sitzen unter einem Segeldach an einem windigen Tage.
Der Tod erscheint mir heute
wie der Geruch der Lotosblumen, wie das Sitzen an der Stätte
der Trunkenheit.
Der Tod erscheint mir heute
wie das Sich-Entfernen des Regens [...].
Der Tod erscheint mir heute
wie das Entwölken des Himmels,
wie ein Mann, der begreift durch einen Spruch (?), was er nicht
wusste.“²⁰⁶

205 Das Wort ‚Auseinandersetzung‘ gibt bereits die Nichtung der fichteschen Setzung wieder, indem es etwas auseinander-setzt, was eigentlich als untrennbare Einheit, absolute Setzung gedacht ist (vgl. S. 57).

206 Barta, 1969, S. 27f.

Der Tod löst den Verzweifelden aus seinen Zerfallenheiten mit sich und einer elenden Welt heraus, indem er sämtliche Bindungen und jegliche Bezüge kappt. Damit markiert er den Endpunkt eines Aufhebungsprozesses, der im Subjekt selbst seinen Ausgang genommen und von dort aus auf alle und alles übergegriffen hat. Die Entfernung des Ba von seinem Körper-Ich bedeutet jetzt den Eintritt ins Nichts, der von dem resignierenden Mann in Bildern der Befreiung und Befriedung herbeigesehnt und verklärt wird. Das Äußerste, der Tod, erscheint ihm „wie das Entwölken des Himmels“. Der im Ringen mit sich selbst Entkräftete wird in der unwiderruflichen Anerkennung der Endlichkeit seiner Person aber auch zu einer Klarheit geführt, zu einem neuen Selbstwissen in „transzendentaler Obdachlosigkeit“²⁰⁷. Er begreift, wie es im Text heißt, was er bisher nicht wusste.

Grenzgedankengänge des Ich

Welcher Art ist dieses Wissen und warum ist es auch in dieser extremen Zerfallsform noch sinnbildlich für das ägyptische Denken? Der gesamte Dissoziationsprozess, der, wie wir an dem „Gespräch eines Mannes mit seinem Ba“ gezeigt haben, auf drei Ebenen, dem „allbefassenden Schwinden“, „Fremdsein in allem“ und der „Aufhebung von Jeglichem“, verläuft und zuletzt bis an den Rand der Selbstaufhebung führt, ist ein einziger Grenzgedankengang. Henrich erklärt diesen eskalierenden Weg wie folgt: „Das Nichts‘ wird erreicht, indem sukzessive als aufgehoben gedacht wird, was als irgendein Bestimmtes in Gedanken oder in einer Welt irgendein Etwas ausmacht.“²⁰⁸ Das Nichtungsgeschehen bleibt an das grenzgängerische Ich gebunden, das *sich* außer Kraft *setzt*, und in der Sprache an Metaphern, die die Unbestimmtheit und Namenlosigkeit dieses Schwebezustands fühlbar machen: „das *Sitzen* an der Stätte der Trunkenheit“. „Der Gegensatz von Sein und Nichts“ wie „der Gedanke des absoluten Nichts“ sind, so Henrich, „von dem für Subjektivität zentralen Orientierungspunkt, von dem Bewusstsein ‚Ich bin‘ aus, [...] zu verstehen“ – auch wenn dieses „in Wahrheit ephemer und Produkt einer wenn auch unausweichlichen Illusion“²⁰⁹

207 Lukács, 1920, S. 33f. In diesem neuen Selbstwissen ist nach Lukács „die alte Parallelität der transzendentalen Struktur im gestaltenden Subjekt und der herausgesetzten Welt der geleisteten Formen“, von der auch die Vorstellung eines „absoluten Ich“ und seiner produktiven Einbildungskraft im Sinne Fichtes ausgeht, in Frage gestellt.

208 Henrich, 2016, S. 124

209 Ebda., S. 137f., 199

ist. Diese Illusion findet in den löschend-lösenden Bildern des Todes Ausdruck, die vor dem inneren Auge des Erschöpften wie Momente flüchtigen Glücks aufsteigen: „Der Tod erscheint mir heute wie ...“²¹⁰.

Noch immer ist der Tod dabei die Spiegelfläche für die Re-Flexion dieses Ich, das sein absolutes Sein jetzt gleichsam von der anderen Seite, aus dem Nachvollzug seiner Nichtung heraus, erfährt und dabei zu einem veränderten Selbstverständnis findet, das ständig mit der Kontingenz und Fragilität des Lebens konfrontiert ist. Jenseits jeder Selbstmächtigkeit erlebt es sich nun als Resonanzraum von Assoziationen und Evokationen. Alle Metaphern, in denen der todverklärende Text spricht, sind durch Gerüche und Sinnesempfindungen hervorgerufen. In der litaneihaften Repetition parallel konstruierter Sätze läuft das reflexive Ich gleichsam leer, um sich in einem apathischen Zustand sinnhaft-sinnlichen Stimmungen und tranceartig-traumgleichen Sequenzen zu überlassen. Genau an dem Punkt verwandelt sich Denken in Dichten, und wir möchten deshalb behaupten, dass die Todesstrophen aus dem „Gespräch eines Mannes mit seinem Ba“ das erste lyrische Werk der Weltliteratur darstellen. Der Dichter Paul Valéry siedelt ein solches lyrisches Ich „zwischen dem Nichts und dem reinen Ereignis“²¹¹ an, das in „stationären Metaphern“²¹² „das physiologische Empfinden des Bewusstseins verfolgt“²¹³. Solche Metaphern wären dann

210 Der Text endet in einer Versöhnung des Mannes mit seinem Ba, die Barta folgendermaßen zusammenfasst: „Der Mann soll sich mit dem Diesseits abfinden, also nicht länger klagen, dann wird der Ba mit der Vorsorge für das Jenseits einverstanden sein und sich außerdem niemals von ihm trennen.“ (Barta, 1969, S. 58) Diese Kompromissformel erscheint aber in Anbetracht der Schwere der Krise wie ein künstlich in wenigen Zeilen herbeigeführter Ausgleich, um dem Gespräch eine befriedende und befriedigende Schlusswendung zu geben. Für unsere Fragestellung ist sie von untergeordneter Bedeutung.

211 In dem Gedicht „Le Cimetière Marin“ von 1920 lautet die entsprechende Stelle: „Ô pou moi seul, à moi seul, en moi-même, / Auprès d’un cœur, aux sources du poème, / Entre le vide et l’événement pur / J’attends l’écho de ma grandeur interne.“ (Valéry, 1992, S. 175f.)

212 Ebda., S. 497

213 Valéry, 1987, S. 364. Valéry hat die Frage nach einem „absoluten Ich“ in seinen philosophischen Arbeiten immer wieder in den Mittelpunkt seines Denkens gestellt, sich dabei aber vor allem auf Descartes bezogen, ohne den deutschen Idealismus – und hier insbesondere Johann Gottlieb Fichtes Theorie, bei der er enge Anknüpfungspunkte hätte finden können – zu berücksichtigen. Auch Valéry dehnt die „res cogitans“ in die „res extensa“ aus und lässt sich dabei leiten „von der großen Absicht, unser Ich so weit zu bringen, dass es bis zum Äußersten seiner Sehnsucht sich selbst in Besitz nimmt“ (ebda., S. 527). In dem Essay „Fragmentarische Erinnerungen an ein Gedicht“ von 1933, aus dem das Zitat stammt, erläutert er die Grundgedanken seiner Dichtung. (Für die philo-

Halte- und Kulminationspunkte eines „mysteriösen Ich“²¹⁴, das sich darin transitiv/stationär spiegelt: „Der Tod erscheint mir heute wie ...“. An dieser Stelle aber geht die philosophische Erklärung in dichterische Erhellung, die epistemische Setzung in poetische Fügung über und damit über den Rand dieser Studie hinaus.

Initialer Aufklärungsschub im Alten Reich

Wir sind am Ende unserer Betrachtungen angelangt. Diese zielten darauf ab, das „Ich bin“ als ersten gründenden Satz und ersten bildnerischen Akt der ägyptischen Kultur im Alten Reich herauszuarbeiten: Zunächst an der Plastik, wo es dreidimensional und konkret sichtbar in Erscheinung tritt, danach in den Pyramidentexten, wo es in der Sprache eines „mythischen Analogons“ zum ersten Mal verschriftet und transzendent gespiegelt wird, zuletzt in dem literarischen Klagetext „Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba“, wo es ex negativo in seinen Verfallsformen formuliert wird und gerade dabei noch augenfälliger zum Vorschein gelangt. Auf allen Ebenen ist der wissende Selbstbezug im Ich die entscheidende Voraussetzung für das Zustandekommen von personaler Einheit, um deren dauerhaften Erhalt die Ägypter mit großem Aufwand Sorge trugen. Johann Gottlieb Fichtes idealistische Konzeption von Selbstbewusstsein hat uns bei der Vergegenwärtigung geholfen, weil sie begrifflich konkretisiert, was vor 5000 Jahren erst nach Bezeichnungen suchte²¹⁵ und deshalb ursprünglich in mythisch analoger Rede zum Ausdruck gebracht wurde: die Inthronisierung des Ich, die Geburt einer Welt aus dem Geist des zu sich erwachenden Selbstbewusstseins. Erst durch dieses Ereignis, in dem das Ich aus der Peripherie ins Zentrum der Welterschließung rückt und zu unmittelbarer Evidenz im Selbstvollzug gelangt, kann es überhaupt zur Herausbildung von Persönlichkeit, Subjektivität und Individualität kommen. „Mit dieser Faktizität des ‚Ich bin‘“, so Henrich, „verbindet sich die Aufgabe, über ein komplexes Bezugs-

sophischen Überlegungen zum Thema eines „absoluten Bewusstseins“ vgl. in Valéry's „Cahiers“ vor allem das Kapitel „EGO“.)

- 214 Valéry, 1992, S. 76. Für die vollständige Strophe s. auch das Eingangszitat zu dieser Untersuchung. Im selben Gedicht, „La Jeune Parque“ aus dem Jahr 1917, heißt es: „Place pleine de moi qui m'avez prise toute, / Ô forme de ma forme et la creuse chaleur / Ques mes retours sur moi reconnaissent la leur.“ (ebda., S. 84)
- 215 Die Ägypter setzten, wenn sie etwas Geistig-Abstraktes, nicht im Bild Zuveranschaulichendes meinten, als Deutzeichen wiederum ein Bild in der Schrift ein: das einer verschnürten bzw. versiegelten Papyrusrolle.

verhältnis Aufschluss zu geben, das zwischen der Konstitution des präreflexiven Selbstbezugs und jenem Selbstsein bestehen muss, das auf Wahrheit hin orientiert ist.“²¹⁶ Einer solchen Aufgabe stellt sich das „Gespräch eines Mannes mit seinem Ba“ genau an dem Punkt, an dem das Bezugsverhältnis problematisch und die Frage nach der Wahrheit damit thematisch wird.

Mag die Letztbegründbarkeit des Ich aus sich selbst heraus schließlich auch illusionär bzw. ephemer sein, so bleibt dieses Ich doch Quell-, Mittel- und Fluchtpunkt allen Erkennens und Wissens um die Welt – bis hin zu den elaborierten religiösen Kulturen mit ihrer Vielzahl von Göttern, wie sie im Alten Reich von Menschen imaginiert, das heißt eingesetzt und angebetet wurden. Natürlich sahen sich die Ägypter in Bezug zu einem göttlich-kosmischen Geschehen, in das ihre irdische Existenz eingeschrieben war, aber sie waren diesem Geschehen nicht länger machtlos und schicksalhaft ausgeliefert, sondern traten ‚erleuchtet‘, selbstmächtig und bildsam, aus ihm hervor und leiteten von diesem neuen Standpunkt aus einen Anspruch auf Herrschaft über die kosmische Ordnung ab. In dieser Entschlossenheit kann man einen ersten, initialen Aufklärungsschub in der Menschheitsgeschichte erblicken. Die Entdeckung des Ich als primäre, unhintergehbare Entität, die im Pharao seinen ranghöchsten Repräsentanten fand, ist die Grundvoraussetzung für den ägyptischen Kosmotheismus. Das sich selbst setzende Ich wird in transzendenter Projektion als absolutes, allumfassendes, kosmisches Subjekt manifest, wie es sich etwa in dem Pyramidentext über Unas Himmelssturm (vgl. S. 37f.) ausdrückt. Noch in seinen Verfallsformen konnte es sich in seinem Selbstbezug behaupten und – wie im „Gespräch eines Mannes mit seinem Ba“ – aus der katastrophischen Perspektive seiner Nichtung heraus reflektieren. Die Emanation eines „ausweitenden Ich-Gefühls“ (vgl. S. 6) bestimmt die gesamte ägyptische Geistigkeit. Das ist die entscheidende Wende in der Sichtweise. Sie liegt am Ursprung einer Hochkultur, die uns über die Gipfel der Zeit bis heute in die Augen blickt.

216 Henrich, 2016, S. 208

Abbildungen



Abb. 1
Statue eines sitzenden Mannes
in langem Mantel
(„Abusir-Mann“ / „Gelber Mann“),
Kalkstein, fröhdynastisch

Ägyptisches Museum und
Papyrussammlung,
Staatliche Museen zu Berlin



Abb. 2
Statue einer stehenden Frau
(„Die Dame von Brüssel“),
Kalkstein, fröhdynastisch,
wahrscheinlich 2. Dynastie

Königliche Museen für Kunst
und Geschichte, Brüssel



Abb. 3 – Statue des Hofmusikanten Ipi, Kalkstein, 4. Dynastie
Staatliches Museum Ägyptischer Kunst, München



Abb. 4 – Statue der Nefret-Jabet, Tochter des Cheops, Kalkstein, 4. Dynastie
Staatliches Museum Ägyptischer Kunst, München

Vier Beispiele von Ersatzköpfen der 4. Dynastie aus Kalkstein



Abb. 5a – Ägyptisches Museum, Kairo



Abb. 5b – Ägyptisches Museum, Kairo



Abb. 5c – Kopf des Snofru-Seneb
Ägyptisches Museum, Kairo



Abb. 5d – Kopf des Nofer
Museum of Fine Arts, Boston



Abb. 6 – Büste des Prinzen Anchhaf,
bemalter Kalkstein, 4. Dynastie
Museum of Fine Arts, Boston



Abb. 7 – Kopf eines Königs,
Pharao Cheops (?),
roter Granit, 4. Dynastie
Brooklyn Museum, New York



Abb. 8 – Statue des Pharaos Djoser,
bemalter Kalkstein, 3. Dynastie
Ägyptisches Museum, Kairo

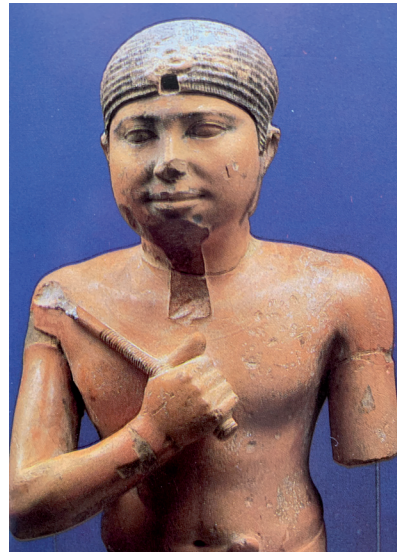


Abb. 9 – Statue des Pharaos Neferefre,
rosa Kalkstein, 5. Dynastie
Ägyptisches Museum, Kairo



Abb. 10 – Statue des Kaaper,
Sykomorenholz, Anfang 5. Dynastie
Ägyptisches Museum, Kairo



Abb. 11 – Statue eines Schreibers,
bemalter Kalkstein, 4. oder 5. Dynastie
Louvre, Paris



Abb. 12 – Statue des Schreibers Mitri,
stuckiertes und bemaltes Holz,
zwischen 5. und 6. Dynastie
Ägyptisches Museum, Kairo



Abb. 13 – Fragment einer Statue
des Urkhui,
Kalkstein, 6. Dynastie
Ägyptisches Museum, Kairo



Abb. 14 a/b – Doppelstatue des Ranefer mit und ohne Perücke,
bemalter Kalkstein, zwischen 4. und 5. Dynastie

Ägyptisches Museum, Kairo



Abb. 15
Modell einer Müllerin, Kalkstein
3.–6. Dynastie
Louvre, Paris



Abb. 16
Statue des Hemiunu, Kalkstein,
4. Dynastie
Roemer- und Pelizaeus-Museum,
Hildesheim



Abb. 17a
Rechtes Auge der Skulptur
des Rahotep,
Anfang 4. Dynastie
Ägyptisches Museum, Kairo



Abb. 17b
Augen der Holzstatue
des jungen Kaaper,
Anfang 5. Dynastie
Ägyptisches Museum, Kairo



Abb. 17c
Augen der Statue
eines Schreibers,
4. oder 5. Dynastie
Louvre, Paris



Abb. 18 – Pyramide des Pharaos Unas, Grabkammer, Sakkara, 5. Dynastie



Abb. 19 – Schlussstein der Schwarzen Pyramide des Amenemhet III.,
Granit, 12. Dynastie

Ägyptisches Museum, Kairo

Flachreliefs in der Mastaba des Ptahhotep, Sakkara, 5. Dynastie



Abb. 20a



Abb. 20b



Abb. 20c



Abb. 20d



Abb. 20e

Flachreliefs in der Mastaba des Ti, Sakkara, 5. Dynastie



Abb. 21a



Abb. 21b

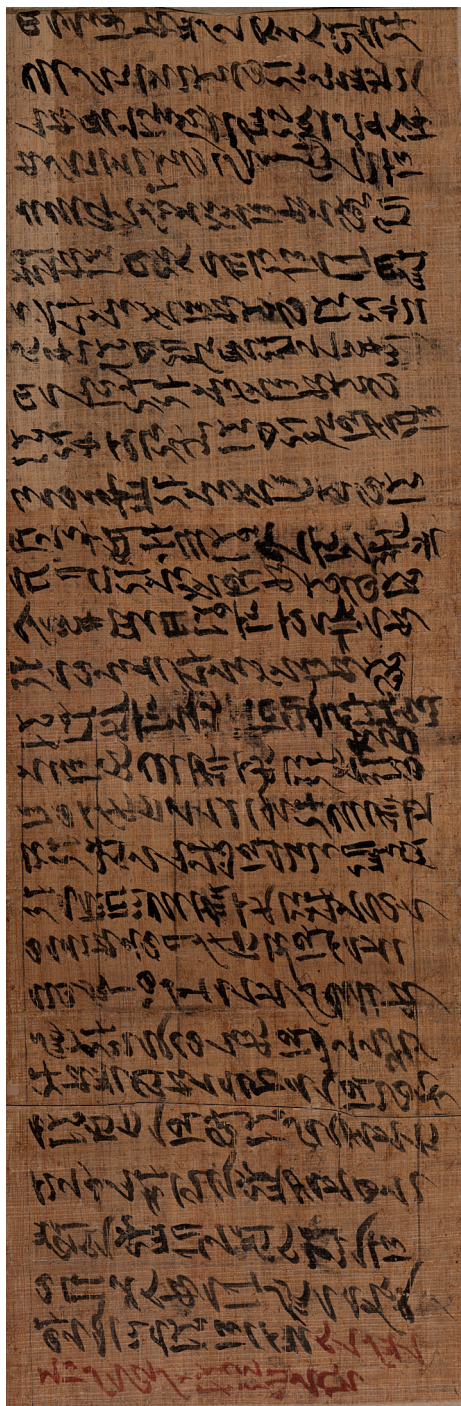


Abb. 22 – Ausschnitt aus dem hieratischen Papyrus „Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba“, 12. Dynastie
 Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen zu Berlin, Papyrus 3024

Literaturverzeichnis

- Assmann, Jan: Die Gestalt der Zeit in der ägyptischen Kunst, in: 5000 Jahre Ägypten. Genese und Permanenz pharaonischer Kunst, hrsg. v. Jan Assmann u. Günter Burkard, Heidelberg 1983, S. 11–32
- Assmann, Jan: Sepulkrale Selbstthematization im Alten Ägypten, in: Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, hrsg. v. Alois Hahn u. Volker Kapp, Frankfurt a. M. 1987, S. 208–232
- Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992
- Assmann, Jan: Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996
- Assmann, Jan: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, Frankfurt a. M. 2000
- Assmann, Jan: Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001
- Assmann, Jan: Einwohnung, in: Menschenbilder – Bildermenschen. Kunst und Kultur im alten Ägypten, Norderstedt 2003
- Assmann, Jan u. Kucharek, Andrea (Hrsg.): Ägyptische Religion. Totenliteratur, aus dem Altägyptischen übers. v. Jan Assmann u. Andrea Kucharek, Düsseldorf 2004
- Barta, Winfried: Das Gespräch eines Mannes mit seinem BA (Papyrus Berlin 3024), Berlin 1969
- Bassir, Hussein: Living Forever. Self-Presentation in Ancient Egypt, Cairo Press New York 2019
- Benjamin, Walter: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik [1920], in: Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1974, Bd. I/1, S. 7–122
- Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [1936], in: Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1974, Bd. I/2, S. 431–508
- Breasted, James Henry: The Dawn of Conscience, New York 1933
- Brehm, Alfred: Brehms Tierleben [10 Bde. 1876–1879]. Volksausgabe in einem Band, neu bearb. v. Wilhelm Bardorff, Berlin 1955
- Brunner-Traut, Emma: Der Lebensmüde und sein Ba, in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, hrsg. v. Fritz Hintze u. Siegfried Morenz, Bd. 94, 1967, S. 6–15
- Brunner-Traut, Emma: Frühformen des Erkennens am Beispiel Altägyptens, Darmstadt 1990
- Diodor: Historische Bibliothek, übers. v. Julius Friedrich Wurm, Stuttgart 1827
- Eberle, Andrea: Die „Ersatzköpfe“ des Alten Reichs. Ein Überblick über Fakten und Vermutungen, in: Imago Aegypti. Internationales Magazin für ägyptologische und koptologische Kunstforschung, Bildtheorie und Kulturwissenschaft, hrsg. v. Alexandra Verbovsek, Günter Burkard u. Friedrich Junge in Zusammenarbeit

- beit mit dem Deutschen Archäologischen Institut, Abtl. Kairo, Göttingen 2008, Bd. 2, S. 18–32
- Erman, Adolf: Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele: aus dem Papyrus 3024 der Königlichen Museen, Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin, Berlin 1896
- Fechheimer, Hedwig: Die Plastik der Aegypter, Berlin 1914
- Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe (GA) der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. I Werke, II Nachgelassene Schriften, III Briefe, IV Kollegnachschriften, hrsg. v. Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Reinhard Lauth u. Peter K. Schneider, Stuttgart/Bad Cannstatt 1962–2012
- Fitzenreiter, Martin: Statue und Kult. Eine Studie der funeren Praxis an nicht-königlichen Grabanlagen der Residenz im Alten Reich. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie, Bd. 3, Humboldt-Universität zu Berlin und Lepsius-Institut, Berlin 2001, <https://d-nb.info/961607122/34> [abgerufen am 12. Juni 2022]
- Fitzenreiter, Martin: Zum *sdm=f*-Problem und seiner graphischen Lösung oder: Von der Geburt der Sprache aus dem Geist der Schrift, Entwurf, Stand 28.04.2024, https://www.academia.edu/169343794/Zum_sDm_f_Problem_und_seiner_graphischen_L%C3%B6sung_Oder_Von_der_Geburt_der_Sprache_aus_dem_Geist_der_Schrift?sm=a&rhid=41336313963 [abgerufen am 15.05.2026]
- Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1977
- Foucault, Michel: Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit, Bd. 3, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1986
- Friedman, Renée: Hierakonpolis, in: Diana Craig Patch (Hrsg.): Dawn of Egyptian Art, Ausst.-Kat. Metropolitan Museum of Art, New York 2012, S. 82–93
- Henrich, Dieter: Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin, München 2016
- Henrich, Dieter: Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken, Frankfurt a. M. 2019
- Hornung, Erik (Hrsg.): Altägyptische Dichtung, ausgewählt, übers. u. erl. v. Erik Hornung, Stuttgart 1996
- Humphrey, Nicholas: Seeing Red. Die Entstehung des Selbst [2006], übers. v. Claudia Seele-Nyima, Oberstdorf 2008
- Jacobsohn, Helmuth: Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba, in: Zeitlose Dokumente der Seele. Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich 3, Zürich 1952, S. 1–48
- Jaynes, Julian: Der Ursprung des Bewußtseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche [1976], übers. v. Kurt Neff, Hamburg 1988
- Jung, C.G. u. Kerényi, Karl: Das göttliche Kind. Eine Einführung in das Wesen der Mythologie [1941], Düsseldorf 2006

- Junge, Friedrich: Vom Sinn der ägyptischen Kunst am Beispiel des Alten Reichs, in: 5000 Jahre Ägypten. Genese und Permanenz pharaonischer Kunst, hrsg. v. Jan Assmann u. Günter Burkard, Heidelberg 1983, S. 43–60
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft [1781/1787], in: Werke in sechs Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. II, Wiesbaden 1956
- Kemp, Barry J.: Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization, dritte durchgesehene und erweiterte Auflage, Abingdon 2018
- Köhler, E. Christiana: Vor den Pyramiden. Die ägyptische Vor- und Frühzeit, Darmstadt 2018
- Lange, Kurt: Fremdling zwischen Tier und Gott. Dem Menschen auf der Spur, Gütersloh 1959
- Lohmann, Katherina: Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba, in: Studien zur altägyptischen Kultur, hrsg. v. Hartwig Altenmüller u. Nicole Kloth, Bd. 25, Hamburg 1998, S. 207–236
- Lukács, Georg: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Form der großen Epik, Berlin 1920
- Lugowski, Clemens: Die Form der Individualität im Roman [1932], Frankfurt a. M. 1976
- Mann, Thomas: Joseph und seine Brüder, Teil 4: Joseph, der Ernährer [1943], hrsg. v. Peter de Mendelssohn, Frankfurt a. M. 1983
- Morenz, Ludwig D.: Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in den hohen Kulturen Altägyptens, Fribourg/Göttingen 2004
- Morenz, Ludwig D.: Anfänge der ägyptischen Kunst. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie, Fribourg/Göttingen 2014
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft [1882], in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 3, München 1988, S. 343–651
- Panofsky, Erwin: Grabplastik. Vom alten Ägypten bis Bernini, Köln 1964
- Renaud, Odette: Le Dialogue du Désespéré avec son âme. Une interprétation littéraire, Cahiers de la Société d'Égyptologie, Bd. 1, Genf 1991
- Sahlberg, Oskar: Echnaton: Aufbruch ins Heute, in: Echnaton, Nofretete, Tutanchamun, Ausst.-Kat. Roemer-Pelizaeus-Museum, Hildesheim 1976
- Schoske, Sylvia u. Wildung, Dietrich: Das Münchner Buch der ägyptischen Kunst, München 2013
- Siep, Ludwig: Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), in: Klassiker der Philosophie, Bd. 2: Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre, hrsg. v. Otfried Höffe, München 1981, Bd. II, S. 40–61
- Sloterdijk, Peter: Den Himmel zum Sprechen bringen, Berlin 2020
- Traub, Hartmut: Fichte und die Idee der Selbst-Transzendierung des Subjekts, in: Subjektivität und Selbsttranszendenz. Unterwegs zu einem Neuen Idealismus, hrsg. v. Renate Breuninger u. Peter L. Oesterreich, Würzburg 2020, S. 25–56

- Valéry, Paul: Cahiers/Hefte, Bd. 1, hrsg. v. Hartmut Köhler u. Jürgen Schmidt-Radefeldt, Frankfurt a. M. 1987
- Valéry, Paul: Werke, Bd. 1: Dichtung und Prosa, hrsg. v. Karl Alfred Blüher u. Jürgen Schmidt-Radefeldt, Frankfurt a. M. 1992
- Wildung, Dietrich: Tradition und Innovation. Pole ägyptischer Kunstgeschichte, in: 5000 Jahre Ägypten. Genese und Permanenz pharaonischer Kunst, hrsg. v. Jan Assmann u. Günter Burkard, Heidelberg 1983, S. 33–42
- Wildung, Dietrich: Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im Alten Ägypten, Münchner Ägyptologische Studien, Heft 36, München/Berlin 1977

Bildnachweis

Abb. 1 u. 22: © Staatliche Museen zu Berlin – Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Inv.-Nr.: ÄM 21839 u. P 3024/E, Fotos: Sandra Steiß; Abb. 2: © Königliche Museen für Kunst und Geschichte, Brüssel KMKG-MRAH, Inv.-Nr.: E. 752, Foto: Raoul Pessemier; Abb. 3 u. 4: © Staatliches Museum Ägyptischer Kunst, München, Foto: Marianne Franke; Abb. 5a–c, 8, 10, 13, 14a/b, 17a/b, 18, 20a–e, 21a/b: © UNI DIA VERLAG; Abb. 5d: Foto des Autors; Abb. 6: © Museum of Fine Arts, Boston; Abb. 7: © Brooklyn Museum, Charles Edwin Wilbour Fund; Abb. 9: Foto: Jürgen Liepe, Berlin; Abb. 11 u. 17c: © 2002 Musée du Louvre, Inv.-Nr.: E 3023, Foto: Christian Décamps; Abb. 12 u. 19: © Alamy Ltd.; Abb. 15: © 1990 Musée du Louvre, Inv.-Nr.: E 7704 BIS, Foto: Christian Larrieu; Abb. 16: © Roemer- und Pelizaeus-Museum, Archivfoto, Inv.-Nr.: PM 1962