

Zeitschrift für kritische Theorie

Heft 30-31 / 2010

herausgegeben von
Wolfgang Bock,
Sven Kramer und
Gerhard Schweppenhäuser

zu Klampen

Zeitschrift für kritische Theorie, 16. Jahrgang (2010), Heft 30–31

Herausgeber: Wolfgang Bock, Sven Kramer und Gerhard Schweppenhäuser

Geschäftsführender Herausgeber: Sven Kramer, Leuphana Universität Lüneburg,
Institut für Kulturtheorie, Kulturforschung und Künste

Redaktion: Roger Behrens (Hamburg), Wolfgang Bock (Rio de Janeiro),
Thomas Friedrich (Mannheim), Sven Kramer (Lüneburg),
Gerhard Schweppenhäuser (Würzburg)

Korrespondierende Mitarbeiter: Rodrigo Duarte (Belo Horizonte),
Jörg Gleiter (Bozen), Christoph Görg (Leipzig), Frank Hermenau (Kassel),
Fredric Jameson (Durham, North Carolina), Douglas Kellner (Los Angeles),
Claudia Rademacher (Berlin), Gunzelin Schmid Noerr (Mönchengladbach),
Jeremy Shapiro (New York)

Redaktionsbüro: Alle Zusendungen redaktioneller Art bitte an das Redaktionsbüro:

Zeitschrift für kritische Theorie
Leuphana Universität Lüneburg
z. Hd. Prof. Dr. Sven Kramer
Scharnhorststraße 1, Geb. 1
D-21335 Lüneburg
E-Mail: zkt@uni-lueneburg.de
www.zkt.zuklampen.de

Erscheinungsweise: Die Zeitschrift für kritische Theorie erscheint einmal jährlich
als Doppelheft. Preis des Doppelheftes: 28,- Euro [D]; Jahresabo Inland: 25,- Euro [D];
Bezugspreis Ausland bitte erfragen. Berechnung jährlich bei Auslieferung des Heftes.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht bis zum
15.11. des jeweiligen Jahres erfolgt. Fragen zum Abonnement bitte an folgende Adresse:

Germinal GmbH, Verlags- und Medienhandlung,
Siemensstraße 16,
D-35463 Fernwald,
Tel.: 0641/41700
Fax: 0641/943251
E-Mail: bestellservice@germinal.de

Redaktionsassistentz: Torben Fischer

Umschlagentwurf: Johannes Nawrath

Layout und Satz: Philipp Mentrup; Fakultät Gestaltung,
Hochschule für angewandte Wissenschaften, Würzburg

Druck: Bookfactory – der Verlagspartner GmbH, Bad Münden

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek: Die Deutsche Bibliothek
verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Aufnahme nach 1995, H. 1; ISSN 0945-7313; ISBN 978-3-86674-074-7

Inhalt

Vorbemerkung der Redaktion 5

ABHANDLUNGEN

Shierry Weber Nicholsen
The Mutilated Subject Extinguished in the Arena of
Aesthetic Experience
Adorno and Aesthetic Violence 9

Susanne Lettow
Philosophiegeschichte als Verflechtungsgeschichte
Globalität, Naturwissen und Kants Theorie der Menschenrassen 26

Hans-Ernst Schiller
Das Individuum bei Freud und die Macht der Kollektive 47

Patricia Lavelle
Denkbilder
Zu den Beziehungen zwischen Kunst und Theorie
bei Benjamin und Kant 77

Hans Marius Hansteen
Adornos philosophische Rhetorik oder »Wie zu lesen sei« 97

Timo Ogrzal
Eine »innere musikalische Verbindung«?
Artaud im Horizont der Sprachtheorien Benjamins und Adornos 125

Frank Jablonka
Magie im Marxismus – Magie des Marxismus 144

Frank Jablonka

Magie im Marxismus – Magie des Marxismus

»Drum hab ich mich der Magie ergeben«, heißt es in Goethes *Faust*. Dieser Stoßseufzer, zu nächtlicher und einsamer Stunde im Studierzimmer ausgestoßen, erscheint womöglich als der Weisheit letzter Schluss, wenn alle wissenschaftlichen, oder allgemeiner, rationalen Optionen ausgeschöpft scheinen. Auch Marx und Engels scheinen gelegentlich an diesem Punkt angelangt zu sein, jedenfalls lassen immer wieder in ihre Schriften eingestreute Verweise auf den *Faust*-Mythos darauf schließen. Dabei scheinen allerlei Irrwege, Zirkelschlüsse und magische Tricks, wie sie sich insbesondere mit der Figur des Mephistopheles verbinden, auf die Klassiker des Marxismus eine besondere Faszination auszuüben, so in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*¹:

»Was Henker! Freilich Händ' und Füße
Und Kopf und H[intern], die sind dein!
Doch alles, was ich frisch genieße,
Ist des drum weniger mein?
Wenn ich sechs Hengste zahlen kann
Sind ihre Kräfte nicht die meine?
Ich renne zu und bin ein rechter Mann
Als hätt' ich vierundzwanzig Beine.«²

Und vier Zeilen weiter heißt es, von Marx allerdings nicht mehr zitiert, aber im Kontext, in dem Mephisto mit dem Versprechen von allerlei Wunderwerken Fausts frustrierten Geist erfolgreich zu verführen und an sich zu binden sucht, mitschwingend:

- 1 Karl Marx: »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, in: Karl Marx, Friedrich Engels: *Werke*, Berlin 1956 ff. [im Folgenden nachgewiesen als *MEW*], Ergänzungsbd., 1. Teil, S. 563.
- 2 Johann Wolfgang Goethe: *Faust. Der Tragödie erster Teil*, Stuttgart 1993; Ders.: *Faust. Der Tragödie zweiter Teil*, Stuttgart 1993.

»Ein Kerl, der spekuliert,
Ist wie ein Tier auf dürrer Heide
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt.«

Lukács³ und später Negt⁴ nahmen diesen Strang auf und behandelten den *Faust*-Stoff, den Marx und Engels keiner systematischen Analyse unterzogen hatten, vom marxistischen Standpunkt ausführlich. In der Tat ist, wie Legros et al.⁵ zu Recht hervorheben, die Bedeutung, die Marx dem »Imaginaire«⁶ auf Grund seiner verhaltenssteuernden Funktion zumaß, kaum zu überschätzen, und bereits in seiner Dissertation von 1841⁷ hatte sich Marx mit dem Phänomen von Simulakra⁸ in der Antike ausführlich auseinandergesetzt. Aus diesen Überlegungen wird deutlich, wie wichtig es für den Marxismus ist, im Dienste eines Zuwachses an konzeptueller Autonomie die mythischen Gehalte im eigenen und im fremden Imaginaire, die »hinter dem Rücken« der gesellschaftlichen Akteure fortbestehen, aufzudecken und abzuklären. Dazu gehören insbesondere auch Residuen eines magischen Weltbildes.

- 3 Vgl. Georg Lukács: *Faust und Faustus. Vom Drama der Menschengattung zur Tragödie der modernen Kunst*, Reinbek bei Hamburg 1967.
- 4 Vgl. Oskar Negt: *Die Faust-Karriere. Vom verzweifelten Intellektuellen zum gescheiterten Unternehmer*, Göttingen 2006.
- 5 Vgl. Patrick Legros, Frédéric Monneyron, Jean-Bruno Renard, Patrick Tacussel: *Sociologie de l'imaginaire*, Paris 2006, S. 19 ff.
- 6 Die »Soziologie des Imaginaire« strebt eine transversale Tiefenanalyse der Vorstellungswelt der Gesellschaft an, so wie sie in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen ihren Ausdruck findet, und zwar außer im Alltagsleben auch in den Bereichen Politik, Religion, Wissenschaft (Legros et al., *Sociologie de l'imaginaire*, a.a.O., S. 1), sowie, wie hinzuzufügen ist, Sprache. Ihre besondere Aufmerksamkeit gilt dem sogenannten Irrationalen und dem mythischen Denken (ebd., S. 2).
- 7 Karl Marx: *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, in: *MEW*, Bd. 40.
- 8 In ihrem Entwurf einer – nach eigener Aussage eigentlich unmöglichen – »Semiotik des Simulakrums« beschreibt Klettke Simulakra als Trugbilder, die, als Symbole »verkleidet«, den Interpreten desorientieren und damit eine Dynamik von Sinneffekten schaffen, die sich einerseits oberflächlich-scheinhaft manifestiert, jedoch in den Tiefenschichten des Imaginaire ansetzt. »Das Simulakrum ist gleichzeitig bewegende, erzeugende Kraft im Untergrund und die Manifestation dieser Dynamik an der Oberfläche.« (Cornelia Klettke: *Simulakrum Schrift. Untersuchungen zu einer Ästhetik der Simulation bei Valéry, Pessoa, Borges, Klossowski, Tabucchi, Del Giudice, De Carlo*, München 2001, S. 20).

1.

Es erscheint auf den ersten Blick überraschend, dass ausgerechnet bei Vorreitern materialistischer Theorie und Praxis sich derartige Affinitäten zu ›irrationalistischem‹ Gedankengut finden. Es dürfte zweifellos weit überzogen sein, Marx rundheraus satanistische Tendenzen zu unterstellen, wie der kaum zitierfähige, und in der Tat selten zitierte, Wurmbrand⁹ dies tut, und sich damit ein wohlfeiles Argument anzumaßen, den Marxismus als der schwarzen Magie nahestehendes Teufelswerk zu verdammen. Gleichwohl steckt in der Analyse Wurmbrands, der durchaus auch okkulte Jugendschriften Marx' einbezieht, insofern ein Körnchen Wahrheit, als dem Marxismus *ab ovo* eine dunkle, mystische Seite, quasi als verdrängte Kehrseite der lichten Vorderseite der materialistischen Aufklärung, keineswegs fremd ist. Was sich noch latent, in Form der »Wiederkehr des Verdrängten« in die Texte von Marx und Engels einschreibt, ja einschleicht, erscheint bei Bakunin unverschleiert und in aller Offenheit:

»Satan, der ewige Rebell, der erste Freidenker und Weltenbefreier [...] bewirkte, dass der Mensch sich seiner tierischen Unwissenheit und Unterwürfigkeit schämt; er befreit ihn und drückt seiner Stirn das Siegel der Freiheit und Menschlichkeit auf, indem er ihn antreibt, ungehorsam zu sein und die Frucht der Erkenntnis zu essen.«¹⁰

Die mythische Figur, für die Marx am entschiedensten eine Lanze bricht, ist freilich nicht Satan, auch nicht etwa Luzifer, geschweige denn Mephisto, sondern ein enger Verwandter dieser höllischen Familie: Es handelt sich um Prometheus, den er im Vorwort zu seiner Dissertation als »den vornehmsten Heiligen und Märtyrer im philosophischen Kalender«¹¹ rühmt. Dieser rebellische Vorläufer der gefallenen Engel im abendländischen Imaginaire, der der ewigen Sklaverei den Fluch vorzieht, verabscheut sämtliche Götter, insbesondere seinen Vater Zeus, als diejenigen, »die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit

9 Vgl. Richard Wurmbrand: *Marx and Satan*, Westchester/Illinois 1990.

10 Michael Bakunin: *Gott und der Staat*. Nach dem Manuskript von 1871 neu übersetzt und eingeleitet von Max Nettlau, Bern, o.J., S. 11.

11 Marx, *Naturphilosophie*, a.a.O., S. 263.

anerkennen.«¹² Hierfür scheinen tiefenpsychologische Motivationen vorzuliegen, die biografisch an Marx' an Leberkrebs erkrankten Vater geknüpft sind. In den Worten Edmund Wilsons:

»It is Prometheus who remains his favorite hero; for Prometheus is a Satan who suffers, a Job who never assents; and, unlike either Job or Satan, he brings liberation to mankind. Prometheus turns up in *Das Kapital* (in Chapter Twenty-three) to represent the proletariat chained to capital. The Light-Bringer was tortured, we remember, by Zeus's eagle's tearing, precisely, his liver, as Karl Marx himself – who is said to have reread Aeschylus every year – was obsessed by the fear that his liver would be eaten like his father's by cancer. And yet, if it is a devouring bird which Father Zeus has sent against the rebel, it is also a devourer, a destroyer, fire, which Prometheus has brought to man. And in the meantime the deliverer is never delivered; the slayer never rises from the grave. The resurrection, although certain, is not yet; for the expropriators are yet to expropriate.«¹³

Folgt man Wilson, ist Marx' wissenschaftliche Suche nach lesbaren Mustern, gleichsam kodifizierten Gesetzmäßigkeiten in Geschichte und gesellschaftlichem Verkehr, hinter der chaotischen Oberfläche der Erscheinungen, deren Entzifferung die säkularisiert-eschatologische Bedingung der Möglichkeit der Emanzipation und des Aufbaus einer befreiten Gesellschaft darstellt, in dieser Weise, psychoanalytisch nachvollziehbar, in der Mythologie verwurzelt. Vor diesem Hintergrund scheinen gute Gründe vorzuliegen, diejenigen Passagen insbesondere bei Marx selbst, die manifesten Inhalte, in denen sich Relikte eines magischen Imaginaire auszusprechen scheinen, für mehr als bloße, ›unschuldige‹ Metaphern zu halten; dies gilt auch und insbesondere dann, wenn Marx in offenkundig kritischer Absicht formuliert. Was wir hier identifizieren können, entspricht im Lacan'schen Sinne der »Subversion« des Sprechenden bzw. Schreibenden Subjekts durch den Signifikanten: Im Prozess der *écriture* lösen sich unbewusste Inhalte und steigen in bewussteinnahe Schichten auf, von wo aus sie sich an der Textoberfläche in signifikanter Form manifestie-

12 Ebd.

13 Edmund Wilson: *To the Finland Station. A Study in the Writing and Acting of History*, London 1977, S. 320 f.

ren; »l'inconscient, c'est le discours de l'Autre.«¹⁴ Da dies im Sinne der Psychoanalyse notwendig Übersetzungen zwischen Primär- und Sekundärprozessen impliziert, ist das Vorliegen von Metaphern und sonstiger symbolischer Elemente nicht nur wenig erstaunlich, sondern unvermeidlich. Der mögliche Einwand, die magischen Elemente in den Texten der marxistischen Klassiker, insbesondere von Marx selbst, als ›bloße‹ Metaphorik abzutun, greift daher ins Leere: Vielmehr ließe sich eine solche argumentative Abwehr im Sinne Lacans als *dénégation* interpretieren: als eine Negation, die unfreiwillig ihre eigene Negation zu erkennen gibt.

Dies trifft im ersten Band des *Kapital* exemplarisch für die Analyse des Fetischcharakters der Ware zu, wobei der in die ökonomische Analyse eingegangene Terminus des Fetischs selbst seine Motivation im magischen Weltbild unmöglich verhehlen kann.¹⁵ So charakterisiert Marx im Stile der Einweihung eines Initianden in die Geheimnisse einer Arkanwissenschaft die Ware als »ein sehr vertracktes Ding [...] voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken.«¹⁶ Demnach verwandelt sich ein Gebrauchsgegenstand, etwa ein Tisch, »in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne.«¹⁷

Es spricht demnach vieles dafür, dass im Marxismus, angefangen bei Marx selbst, ein ähnliches Phänomen vorliegt, wie es von Böhme/Böhme¹⁸ für Kant analysiert wurde: Kaum ein Denker ist weniger mit Kants Vernunftphilosophie zu vereinbaren als der skandinavische Mystiker Swedenborg. Gleichwohl hat sich Kant mit keinem Denker intensiver auseinandergesetzt als mit Swedenborg. Die Faszination für Swedenborg, die durch den Aufwand, den Kant für seine Kritik an diesem Mystiker aufbringt, in seiner Schrift *Träume eines Geistersehers* auf kongeniale Weise

14 Jacques Lacan: *Ecrits*, Bd. 1, Paris, Nouvelle édition 1999, S. 16.

15 Vgl. Thomas Marxhausen: »Fetischcharakter der Ware«, in: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, hg. von Wolfgang Fritz Haug, Bd. IV, Berlin 1999, S. 343-354, hier: S. 343.

16 Karl Marx: *Das Kapital*, in: *MEW*, Bd. 23, S. 85.

17 Ebd.

18 Hartmut Böhme, Gernot Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main 1992, S. 161 f., S. 260 f.

hervorsticht, ist ein Indiz für die offenkundige Notwendigkeit, den Geltungsbereich der Vernunft nach innen dadurch einzugrenzen, indem ihr »Anderes« ausgegrenzt wird. Ähnlich scheint für die materialistische Gesellschaftsanalyse der Ausschluss des magischen Weltbildes einerseits konstitutiv zu sein, andererseits kann sie eben dadurch die »Wiederkehr des Verdrängten« gerade nicht verhindern. Der Rückfall in den Mythos, welcher der dem Mythos entspringenden und sich von dieser unvollständig ablösenden Aufklärung beschieden ist¹⁹ und der das entscheidende Einfallstor magischer Vorstellungen öffnet, welche in mythischen Weltbildern verwurzelt sind (ohne auf diese reduzierbar zu sein), ist offenbar auch auf die marxistische Aufklärung anwendbar. Es besteht daher offensichtlich Aufklärungsbedarf über die marxistische Aufklärung selbst und Abklärungsbedarf von – teils verdrängten und sich unbewusst einschleichenden – Relikten eines magischen Imaginaire in Theorie und Praxis. Insofern ist es ein unbestreitbares Verdienst von Habermas,²⁰ das magische Weltbild, ebenso wie dessen Kritik, einem umfassenden Aufklärungsversuch unterzogen zu haben. Es sollte jedoch davor gewarnt werden, dieses irrational erscheinende Element durch umfassende Rationalisierungsbestrebungen zu ersticken, gilt es doch in der gegenwärtigen historischen Situation, aus der Defensive heraus den Feuerzauber der marxistischen Emanzipation neu zu entfachen, um zu einem offensiven Neuanfang des sozialistischen Projektes unter den grundsätzlich veränderten Bedingungen der Globalisierung zu gelangen. Dabei erweist es sich möglicherweise, dass das ›Irrationale« seiner eigenen Ratio folgt.

Insofern ist das Thema Magie unter zwei Gesichtspunkten zu behandeln: zunächst als analytischer Kampfbegriff zum Zwecke der Kritik der Ideologie des bürgerlichen Klassengegners und sodann als konzeptuelles Instrument der reflexiven Kritik des Marxismus unter Aufweis der historischen Fehlentwicklungen, zu denen die mangelnde Abklärung des Erbes im Imaginaire beigetragen hat.

19 Vgl. Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1981.

20 Vgl. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main 1987, S. 81 f., 89 ff.

2.

Über ihr paganisches Substrat hinaus hat Magie im europäischen Kulturraum, insbesondere durch Anstöße jüdischer und arabischer Überlieferungen, eine lange Überlieferungstradition, die ihre Hochzeit im Mittelalter erlebte und deren einflussreichste Hauptlinien sich in der Alchemie und der Kabbala artikulierten. Es handelt sich dabei zum Großteil um hermetische Lehren, die von Meister zu Schüler direkt weitergegeben wurden, da mit fortschreitendem Einblick in das Wissensgebiet auch ein Wachstum der Persönlichkeit im Rhythmus einer genau vorgegebenen Abfolge von Ritualen angestrebt wurde. Die Magie hat immer diese zwei Seiten, die sachliche und die psychologische, die durch einen Symbolismus zusammengehalten und verschränkt werden. Dies ist einer der Gründe dafür, dass Buchveröffentlichungen zur Magie in der Regel einer symbolischen Codierung unterliegen, die ohne eine vorherige Initiation in einer Geheimgesellschaft nicht zu dechiffrieren waren bzw. sind. Auch Goethe fand Zutritt zu einem solchen Geheimbund, und zwar dem esoterischen »Illuminatenorden«, vorgeblich, aber wohl nicht ausschließlich zu dem Zweck, diesen in seiner Funktion als Geheimrat auszuspionieren.²¹ Es ist jedenfalls davon auszugehen, dass Goethe durch seine geheimen Aktivitäten zu okkulten Wissensbeständen aus erster Hand Zugang hatte, die zwar einerseits Gegenstand scharfer Kritik wurden (so im Stück *Der Groß-Cophtha*), andererseits aber durchaus auch in den *Faust* eingeflossen sind. Einer solchen Geheimloge soll nach Ansicht Wurmbrands auch Marx angehört haben; die von Wurmbrand angeführten Parallelen von satanistischer Symbolik innerhalb von Initiationsritualen mit Passagen im Werk Marx', wie etwa die Rede von einem durch den Teufel verliehenen Säbel im Jugendgedicht *Der Spielmann*,²² vermögen dies jedoch nicht in überzeugender Weise zu belegen.

2.1.

In der Kabbala potenziert sich der Symbolismus zusätzlich dadurch, dass eine perfekte Sprache angestrebt wird, in der eine so vollständige Homo-

²¹ Vgl. W. Daniel Wilson: *Geheimräte gegen Geheimbünde*, Stuttgart 1991.

²² Vgl. Wurmbrand, *Marx and Satan*, a.a.O., S. 15.

logie zwischen Sprachstruktur und Weltstruktur erreicht werden soll, dass die Sprache die Welt nicht nur repräsentiert, sondern gleichsam im Sinne einer Transsubstantiation sich mit dieser konfundiert. Dies erlaube, durch sprachliche Operationen auf die diesen zugeordneten Gegenstände und Sachverhalte in der Welt einzuwirken.²³ Genau dies ist jedoch im Sinne von Habermas,²⁴ neben der mangelnden konzeptuellen Trennung von natürlicher und sozialer Welt, das entscheidende Kriterium des Vorliegens eines magischen Weltbildes. Insofern dürfte feststehen, dass die Magie nicht nur ein eminent symbolisches Phänomen ist, sondern eines, das durch die logische Analyse der Sprache als verschleierte Übertretung intersubjektiv anerkannter pragmatischer, semantischer und syntaktischer Regeln aufgedeckt werden kann. Insofern lässt sich die Wittgenstein'sche Sprachphilosophie berechtigtermaßen als »Therapie«, ja als »Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache« begreifen.²⁵ Vom marxistischen Standpunkt verbietet sich jedoch ein Sprachimmanentismus, der das gesellschaftliche Substrat derartiger »Verhexungen« ausblendet und damit übersieht, dass derlei »therapeutische« Maßnahmen ohne konkret gesellschaftskritische Theorie und Praxis unter Einbeziehung der Einflussnahme auf die herrschenden Kommunikationsverhältnisse, etwa auf gesellschaftliche Diskurse, wirkungslos bleiben müssen.

Die Studie von Evans-Pritchard²⁶ über das magische Weltbild bei der afrikanischen Ethnie der Azande ergab, dass das Funktionieren und die Aufrechterhaltung des dreipoligen Syndroms von Magie, Hexerei und Orakeln auf zirkulären, daher hermetisch-selbstabschließenden, unfalsifizierbaren Hypothesen beruht. Dabei ist der zentrale Charakter zu betonen, den die Magie im Weltbild und der sozialen Organisation der Azande einnimmt: Missgeschicke aller Art, insbesondere körperliche und geistige Erkrankungen, sind auf magische Operationen zurückzuführen und sind auch auf diesem Wege zu behandeln. Jeder Azande verfügt potentiell über derlei okkulte Fähigkeiten, oftmals auch ohne sein eigenes Wissen, und

²³ Umberto Eco: *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Rom, Bari, 1993, S. 37.

²⁴ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, a.a.O., S. 81.

²⁵ Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, in: Ders.: *Werkausgabe*. Bd. 1, Frankfurt am Main 1984, S. 227-619, hier: S. 299.

²⁶ Edward E. Evans-Pritchard: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937.

das biologische Substrat dieser Begabung wird nach dem Tod des Betroffenen in Form einer Substanz im Abdominalbereich nachgewiesen. Ferner steht eine ganze Testbatterie von Orakeln zur Verfügung, von denen insbesondere das Giftorakel als unfehlbar gilt. Etwaige zu den magischen Grundüberzeugungen vermeintlich im Widerspruch stehende Ereignisse und Beobachtungen werden *ex post factum* so ausgelegt, dass sie zur Bestätigung dieser Grundüberzeugungen umgebogen werden. Irrt sich das Orakel, so wird angenommen, dass Störeinflüsse (in erster Linie ebenfalls magischer Natur) das Verfahren sabotiert hätten. Im Gegenzug dienen Fehlschläge eben dazu, die Verlässlichkeit des Orakels für all jene Fälle zu unterstreichen, in denen unvorhergesehene Störeinflüsse gerade nicht eingewirkt haben. Evans-Pritchard notiert regelmäßig der logischen Integration von Fehlschlägen dienliche rekursive sprachliche Besonderheiten, wenn ein Azande aufgefordert wird, sein Vorgehen und seine Haltung zu begründen. Hier erweist sich *in nuce* die enge Verwobenheit des von Wittgenstein diagnostizierten unangemessenen Sprachgebrauchs mit dem Substrat der gesamtgesellschaftlichen Organisation. Der genuin konservative Charakter der Magie ist insgesamt insofern zu unterstreichen, als sie zur Grundlage einer soziokulturellen Homöostase im Sinne einer statischen Stabilität, ja zu einer Verdinglichung beiträgt (»laws and morals, etiquette and religion«²⁷). Die herrschaftssichernde Funktion magisch-mythischer Vorstellungen wurde in der jüngeren marxistischen Tradition von Peter Weiss²⁸ mit besonderem Nachdruck unterstrichen. Umgekehrt verweisen sowohl Marx als auch Engels darauf, dass magische Anschauungsweisen sich der Entzauberung zwanglos fügen, sofern Kontrolle der gesellschaftlichen Produktions- und Herrschaftsverhältnisse als auch Naturbeherrschung errungen seien.²⁹

Die homöostatische Stabilisierungsfunktion der sozialen Welt wurde insbesondere auch von der Ethnomethodologie hervorgehoben.³⁰ Aller-

27 Ebd., S. 63.

28 Vgl. Peter Weiss: *Die Ästhetik des Widerstands*, Bd. 1, Berlin 1987, S. 324.

29 Karl Marx: »Einleitung zu den »Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie«, in: *MEW* 13, S. 641; Marx, *Kapital*, a.a.O. S. 90; Friedrich Engels an Conrad Schmidt, 27.10.1890, *MEW* 37, S. 492.

30 Elmar Weingarten, Fritz Sack, Jim Schenkein (Hg.): *Ethnomethodologie. Beiträge zur einer Soziologie des Alltagshandelns*, Frankfurt am Main 1979; darin: Hugh Mehan, Houston Wood: »Fünf Merkmale der Realität«, S. 29-63; Melvin Pollner: »Mundanes

dings stellt die Ethnomethodologie fest, dass in der westlichen Welt, insbesondere auch in der Praxis der wissenschaftlichen Forschung, ganz ähnliche Mechanismen der rekursiven Selbstimmunisierung am Werke sind. Misslingt ein Experiment, so werde der Fehlschlag *ex post factum* dem Vorliegen suboptimaler Versuchsvoraussetzungen, etwa Mängeln in der Versuchsanordnung oder gar Sabotage, angelastet. Sekundär wird hieraus die Verlässlichkeit des Experiments im Falle idealer Versuchsbedingungen abgeleitet.³¹ Die Besorgnis darum, dass die Suche nach strikten Unterscheidungskriterien zwischen dem magischen Weltbild und der »entzauberten« westlichen Weltauffassung auf Widerstände stößt, erhält durch das Vorliegen durchaus analoger Argumentationslogiken bei der Suche nach derlei Fehlerquellen weitere Nahrung.³² Die mit der Kausalität zusammenhängenden Grundüberzeugungen hätten damit einen gleichermaßen apriorischen und selbstimmunisierenden Status wie jene, die bei den Azande der Magie zu Grunde liegen. Die sich hieraus aufzudrängen scheinende Bestätigung der Auffassung des ethnologischen Strukturalismus, wonach der Mensch immer und überall gleich gut gedacht habe, ist natürlich unbefriedigend, wenn man, wie Habermas, in emanzipatorischer Absicht die fortschreitende Rationalisierung des Weltbildes der Moderne im kommunikativen Handeln begründen will und dabei auf trennscharfe Kriterien zur Abgrenzung vom »wilden Denken«³³ angewiesen ist. Das einzige Kriterium, das Lévi-Strauss gelten lässt, nämlich das des in der Praxis größeren Erfolges der westlichen Wissenschaft,³⁴ ist für die Durchführung dieses emanzipatorischen Projektes umso unzureichender, als die Zurückweisung des Ethnozentrismusverdachts, wie Habermas selbst feststellt, zu einem Regress führt, da die Kriterien, die zur Abwehr dieses Vorwurfs herangezogen werden, ihrerseits dem Vorwurf des Ethnozentrismus standhalten müssen. Habermas hofft, diesen Fallstricken zu entgehen, indem er unter Rückgriff auf Piaget ein Konzept der »Dezentrierung der Lebenswelt« entwirft, nach dem die Interpretationslast autonom deutungsmächtigen Akteuren zugewiesen wird. Danach soll ein Übergang von einer magisch-mythi-

Denken«, S. 295-326. Für die Diskussion vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, a.a.O., S. 90.

31 Vgl. Mehan, Wood, »Fünf Merkmale der Realität«, a.a.O., S. 33.

32 Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, a.a.O., S. 89.

33 Claude Lévi-Strauss: *La pensée sauvage*, Paris 1962.

34 Vgl. ebd., S. 26.

schen Matrix zu einem Modell rationaler Verständigung in Diskursen, die überlieferte Geltungsansprüche problematisieren und sich von dem Druck der Traditionen befreien, erzielt werden. In diesem an Kant orientierten Modell ist das Subjekt der vollständigen kommunikativen Rationalisierung allerdings eine ideale, keine empirische Kommunikationsgemeinschaft, so dass die Empirie immer zugleich auch mit dem »Anderen« der Rationalität rechnen muss. Es wird zu überprüfen sein, ob, und wenn ja wie dieses »Andere« sich dialektisch zu emanzipatorischen Zwecken einsetzen ließe.

2.2.

Die Alchemie amalgamierte sich stark mit naturwissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Medizin, wobei das Werk des Paracelsus³⁵ in besonderer Weise hervorsteht, und mündete durch Abspaltung in die Konstituierung der Chemie als neuzeitliche Disziplin. Nach Paracelsus war es für einen Arzt nicht nur notwendig, sondern ein selbstverständlicher Bestandteil ärztlicher Kunst, etwas von Magie zu verstehen, was durch Heilerfolge empirisch gerechtfertigt schien. Im Vordergrund steht dabei die sogenannte weiße Magie, die durch den Umgang mit »guten« Geistern ausgeübt wurde, im Gegensatz zur »schwarzen Magie«, auch Nekromantik genannt, die auf dem Kontakt zu »bösen« Geistern, zu Dämonen basiert; als prominentester und zugleich potentester Vertreter dieser Species ist der Teufel, im engeren Sinne Satan persönlich, zu nennen. Dieses Grundschema ist weit über Europa hinweg in zahlreichen Regionen der Erde verbreitet, von den marokkanischen Gnawa bis zu den brasilianischen Candomblé, und ist Gegenstand vielfältiger ethnopsychologischer Untersuchungen.³⁶ Der hohe ethnopsychologische Verbreitungsgrad der im *Faust* bearbeiteten Grundthematik, wie auch die hohe Produktivität des Faust-Stoffes selbst in der Weltliteratur, hängt, mit den Worten Negts, vermutlich damit zusammen, dass sie »mit der existentiellen Grundsituation des Menschen zu tun« hat.³⁷ Der Symbolismus hat dabei – neben der Überlieferungsfunktion – den entscheidenden Zweck, den Kontakt zu diesen Geistern herzustellen und aufrechtzuerhalten. Goethe, der selbst

35 Vgl. dazu Carl Gustav Jung: *Paracelsus. Alchemie und die Psychologie des Unbewußten*, Königsfurt 2001.

36 Vgl. Marcel Mauss: *A General Theory of Magic*, London, New York 2008.

37 Negt, *Die Faust-Karriere*, a.a.O., S. 201.

über alchemistische Kenntnisse verfügte, rekurriert eben hierauf, wenn er Faust in der Studierzimmerszene diese symbolischen Techniken mit erheblichem Erfolg sowohl in der weißen als auch in der schwarzen Variante ausüben lässt. Der erschienene Erdgeist, der dem »weißen« Typ angehört, tritt sofort wieder ab mit dem Verweis, Faust müsse sich mit demjenigen Geist verbünden, der ihm ähnlich sehe. Dieser ihm wesensverwandte Geist ist der »schwarze« Dämon Mephistopheles, im Imaginaire ursprünglich ein mittelalterliches Gespenst, das mit Satan, der ja im *Urfaust* in der Walpurgisnacht-Szene ebenfalls auf die Bühne gebracht wird, im Bunde steht. Diese Affinität, eine gewissermaßen vorgegebene »Wahlverwandtschaft«, kann als Bedingung dafür angesehen werden, dass überhaupt ein faustischer Pakt geschlossen werden kann.³⁸ Dies wird durch die Ethnopsychiatrie erhärtet, wonach eben diese Sympathie zwischen dem Geist und »seinem« Wirt als kulturspezifische, nach bestimmten invarianten Prinzipien ablaufende quasi-psychotische Krise interpretiert wird. Bekanntlich hat Goethe selbst ebenfalls in jungen Jahren eine tödliche Krankheit überstanden, die in einen Wendepunkt seines Lebens und eine umfassende Neuorientierung einmündete.³⁹ Das ethnospesifische Imaginaire objektiviert diesen Krisenverlauf als genuin autonome spirituelle Entität; der Keim hierfür war freilich im jeweiligen Individuum bereits vor Ausbruch angelegt. Der solcherart »Befallene« hat die Aufgabe, einen für die gesamte Kultur geltenden Grundwiderspruch für sich persönlich zu lösen.

Im Sinne von Freuds *Totem und Tabu* liegt dieser »magischen« Integration das Prinzip zu Grunde, dass im Drama eines einzelnen Menschen das Drama der Menschheitsgeschichte sich individuell neu abspielt und gelöst werden muss. Die »Urszene« der Menschheit – ihr »Sündenfall« (Freud spricht von »Erbsünde«⁴⁰) des primordialen Vätermords *in illo tempore* – bedarf zu ihrer Lösung immer wieder der exemplarischen Wiederholung im Einzelschicksal. Die »diabolische« Marx'sche Lesart des Mythos des Prometheus ist hierfür ein treffendes Beispiel. In diesem organischen homologen Konnex von Mikrokosmos und Makrokosmos repräsentiert das

38 Vgl. Lukács, *Faust und Faustus*, a.a.O., S. 161; Gernot Böhme: *Goethes Faust als philosophischer Text*, Zug 2005, S. 44.

39 Vgl. Johann Wolfgang Goethe: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. Eine Auswahl*, Stuttgart 1993, S. 90 ff.

40 Vgl. Sigmund Freud: *Totem und Tabu*, in: Ders., *Studienausgabe*, Bd. IX, Frankfurt am Main 1982, S. 287-444, hier: S. 436 f.

exemplarische Individuum ein Kollektiv, wofür als Grenzwert die gesamte Menschheit angesehen werden kann. Erst als solcher wird das Individuum ein Mensch im emphatischen Sinne.⁴¹

Kommt nun diese Gratwanderung zu einem erfolgreichen Abschluss, so tritt im ethnopsychologischen Sinne eine Remission ein, die als dauernde symbiotische Partnerschaft zwischen dem Geist und dem »Wirt« interpretiert wird, kraft deren dem *Begeisterten* besondere Kräfte und Fähigkeiten zuwachsen. Dies kommt der von Morin⁴² für Magier festgestellten »Unidualität«, der Einheit von Einheit und Zweiheit nahe, was bei Negt⁴³ in Bezug auf die Relation zwischen Faust und Mephisto etwas reduktionistisch als *alter ego* aufscheint. Bei der Ausbildung von Schamanen, Medizinmännern und Magiern aller Art spielt dieses Prinzip eine entscheidende Rolle.⁴⁴ Bei den nordafrikanischen Gnawa etwa gilt für diesen äußerst riskanten Prozessverlauf die Grundregel: Je tiefgreifender die Zerstörung, desto stärker (im Falle des biologischen und psychosozialen Überlebens) die dem solcherart *Inspirierten* zufallenden magischen Kräfte.⁴⁵ Wie man sieht, wird damit der vorderhand manichäische Schwarz-Weiß-Dualismus aufgebrochen und dynamisiert, wie dies ja auch im *Faust* der Fall ist: Dieser rundheraus negative »Geist, der stets verneint«, welcher dem in einer suizidalen Krise schwebenden Faust erscheint (»Es möchte kein Hund so länger leben«), erweist sich als »ein Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.« In der Tat enthält der Name Mephistopheles selbst die – hier noch polare – Grundstruktur einer Identität der Gegensätze: die Einheit von lat. *mephistis* »widerwärti-

41 Damit wird die »allseits entwickelte sozialistische Persönlichkeit« vorweggenommen, die eigentlich erst nach der menschheitsgeschichtlichen Aufhebung der gesellschaftlichen Antagonismen zu erwarten sein sollte.

42 Vgl. Edgar Morin: *La méthode*, Bd. 3: *La Connaissance de la Connaissance. Anthropologie de la connaissance*, Paris 1986, S. 171 f.

43 Vgl. Negt, *Die Faust-Karriere*, a.a.O., Umschlagstext; vgl. auch S. 56.

44 Vgl. Vincent Crapanzano: *Les Hamadcha. Une étude d'ethnopsychiatrie marocaine*, Paris 2000. Ders.: »Le moment de la prestidigitazione: magie, illusion et mana dans la pensée d'Émile Durkheim et Marcel Mauss«, in: *Sociologie et sociétés* Bd. 36,2, (2004), S. 33–54; Georges Devereux: *Normal und anormal. Aufsätze zur allgemeinen Ethnopsychiatrie*, Frankfurt am Main 1974; Bertrand Hell: *Le tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnawa*, Paris 2002.

45 Vgl. ebd., S. 160.

ge Ausdünstung« und griech. *ophelos* »nützlicher Geruch«. ⁴⁶ Wir begegnen hier einem Präludium zu einer negativen Dialektik. Nach dieser dialektisierten Lesart erscheint das sogenannte Böse als jenes negative Prinzip, das sich in seiner Negativität selbst negiert.

Im 20. Jahrhundert erlebte die alchemistische Tradition eine Renaissance unter Abstreifung ihres naturwissenschaftlich-chemischen Zweiges und unter Konzentration auf die rein psychologische Dimension in der Erforschung der Archetypologie im Werk C.G. Jungs.⁴⁷ Während Walter Benjamin⁴⁸ diese sicherlich nicht von einem gesellschaftskritischen Impetus getragene Forschungsrichtung als faschistoides Teufelswerk ansah, dem man »mit weißer Magie zu Leibe rücken« müsse, brachte Goethe für psychologische Aspekte der Alchemie enormes Interesse auf. In diesem Zusammenhang war es ihm auch bereits früh, weit vor Jung, gelungen, für dieses Dämonenhafte eine psychologische Deutung zu liefern. Was als Dämonen oder auch als Engel bezeichnet wird, sind letzten Endes im Imaginaire verdichtete und objektivierte »archetypische« Grundprinzipien von Ereignisstrukturen, die als solche eine narrative Aneignung erlauben. Nach Morin⁴⁹ sind derlei spirituelle Wesen Figuren des Imaginaire, die, abgelöst von der Basis ihrer »Schöpfung« im Schoße menschlicher Gemeinschaften, ein Eigenleben gewinnen und über jene eine »materielle Gewalt« gewinnen. Da dies unter den Vorzeichen spezifischer sozialhistorischer Kontexte im Wesentlichen »hinter dem Rücken« der Akteure geschieht, ist es nicht zu vermeiden, dass selbst die Klassiker der Marxismus nicht davor gefeit sind, von deren magischer Wirkung hinterrücks beeinflusst zu werden.

Bei Goethe⁵⁰ erscheint nun das Dämonische als ein bestimmtes Ereignismuster, das den Betreffenden affiziert, und findet sich solcherart in psychologisch »sedimentierter« Form in positiver und negativer Ausprägung.

46 Vgl. Michel Maffesoli: *La part du Diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris 2002, S. 241.

47 Vgl. etwa Carl Gustav Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, München, 2001; Ders.: *Wandlungen und Symbole der Libido*, München 2001; Ders.: *Synchronizität, Akausalität und Okkultismus*, München 2003.

48 Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk*, hg. von Rolf Tiedemann, 2 Bde., Frankfurt am Main 1983, S. 1162.

49 Morin, *La Connaissance de la Connaissance*, a.a.O.

50 Vgl. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, a.a.O., S. 210 ff.

gung bei besonders starken, leidenschaftlichen, begeisterungsfähigen, mit außergewöhnlicher Anziehungskraft⁵¹ beseelten Persönlichkeiten wieder. Insofern besteht ein Bezug zu dem, was bei Durkheim, Mauss und später bei Bourdieu von der psychologischen Ebene heruntergeholt und soziologisch gewendet unter dem Begriff des »Mana« erscheint. Wenn man nach dem Schlüssel der magischen Anziehungskraft sucht, die der Marxismus auf viele noch immer und wieder neu ausübt, und dabei, wie Wurmbrand, zuerst auf die »attrativa« der charismatischen und temperamentvollen Persönlichkeit von Marx stößt, bedarf es hierzu sicherlich nicht der Erklärung durch nekromantische Einflüsse innerhalb einer diabolischen Geheimgesellschaft. Zur Erhellung dieses spezifischen Zusammenhangs von Leidenschaft und Leiden bietet es sich eher an, Zusammenhänge zu dem von Sloterdijk anhand von Heine, Adorno und Pasolini entwickelten »Schmerzapriori« aufzuzeigen, das ausdrücklich auch auf Marx anzuwenden ist: »Keine große Kritik ohne große Defekte. Es sind die Schwerverwundeten der Kultur, die in großen Anstrengungen, etwas Heilendes finden, das Rad der Kritik weiterdrehen. [...] Jede Kritik ist Pionierarbeit im Zeitschmerz und ein Stück exemplarischer Heilung.«⁵² Auch ein Hinweis auf die Antipsychiatrie, derzufolge der Wahnsinn ein notwendiger Durchgangsprozess auf dem Wege zu Persönlichkeitswachstum, -schärfung, Bewusstseinsweiterung und buchstäblicher Begeisterung ist, erscheint in diesem Zusammenhang sinnvoll.⁵³ Allerdings erlaubt eine an Wurmbrand, Wilson, Goethe und der Ethnopsychiatrie orientierte Analyse in Bezug auf die Magie eine erhebliche Präzision und Vertiefung dieses von Sloterdijk erfassten Zusammenhangs.

3.

Bei all dem muss man im Auge behalten, dass das Dämonische, auf dem ein Großteil jener Effekte basiert, die wir als magisch betrachten, etwas Simulakrenhaftes ist, dem nichts physisch Fassbares zu Grunde liegt, das

⁵¹ Vgl. ebd., S. 211.

⁵² Vgl. Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1983, S. 25 f.

⁵³ Vgl. David Cooper: *Psychiatrie und Anti-Psychiatrie*, Frankfurt am Main 1971. Dazu Erich Wulff: »Antipsychiatrie«, in: Haug (Hg.), *Wörterbuch*, a.a.O., Bd. 1, S. 354-356.

aber gleichwohl erhebliche soziale und psychologische Sinneffekte auslöst. Klettke hat die Semiotik des Simulakrums auf der Grundlage eines an Deleuze orientierten Analyseansatzes anhand verschiedener literarischer Fallbeispiele eingehend untersucht und kann feststellen:

»Das Simulakrum erweist sich aufgrund seiner mangelnden Identität [...] als ein Zeichen besonderer Art, das sich einer semiotischen Analyseemethode widersetzt. Die Problematik seiner Beschreibbarkeit liegt vor allem darin, dass es sich als ein abstraktes, immaterielles Phänomen stets hinter unendlichen Metaphern verbirgt und so nur auf dem Umweg über die Bilder zu fassen ist, die jedoch nur Trugbilder sind. Zwar geben sie sich den Anschein von Symbolen, womit sie den Leser verführen und auf falsche Fahrten locken. Das Simulakrum vertritt den Modus der Potentialität. Es zeigt oberflächlich nur Scheinbares – Irreales, Surreales, Hyperreales. Es verbirgt etwas Nicht-Darstellbares.«⁵⁴

Dieses sich einem Minimum an Invarianz Entziehende, das eine konzeptuelle Greifbarkeit und Begreifbarkeit gewährleisten könnte, entspricht jenem Unaussprechlichen, das der frühe Wittgenstein im *Tractatus logico-philosophicus* »das Mystische«⁵⁵ nannte. In der Tat erscheint in den Texten von Marx »mystisch« als häufiges Synonym von »magisch«⁵⁶, daher wird das Adjektiv »mystisch« im vorliegenden Text durchweg in diesem Sinne verwendet.

Entscheidend ist nun in diesem poststrukturalistischen Analyseansatz, dass dieses Simulakrenhafte einem Wahnbild entspricht, das eine »Betrugsschwelle« überschreiten muss. In der Tat darf angenommen werden, dass es sich auch bei den »Träumen eines Geistersehers« ebenso wie bei der Erscheinung des Mephistopheles um krisenhafte Trugbilder und Illusionen handelt. Klettke macht dies namentlich am Beispiel von Pierre Klossowski einsichtig, bei dem dämonische Baphomet-Mystik im Rahmen einer Geheimbund-Problematik und damit einhergehende chiffrierte Symbolismen eine erhebliche Rolle spielen, mit dem Unterschied, dass

⁵⁴ Vgl. Klettke, *Simulakrum Schrift*, a.a.O., S. 20.

⁵⁵ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, in: Ders.: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1984, S. 84.

⁵⁶ Z.B. Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [Kritik des Hegelschen Staatsrechts], in: MEW 1, S. 236.

hier der Schlüssel zur Dekodierung nicht präexistiert, sondern erst gebzw. erfunden werden muss. Die Kommunizier- und Repräsentierbarkeit von eigentlich unsagbaren inneren Visionen im Kontakt mit einem Dämon als »Double« wird unter Anlehnung an die Genesis (»Im Anfang war das Wort«) und an den Faust-Monolog in der Studierzimmer-Szene (*Faust I*: »Im Anfang war die Tat«)⁵⁷ unter dem Motto *In initio erat simulacrum* in dekonstruierter Form durch Perversion der göttlichen »Pneumatisierung« hergestellt und angeeignet.⁵⁸

3.1.

Weit davon entfernt, mit Max Weber eine »Entzauberung« im Sinne einer fortschreitenden Entmythologisierung als einen den zivilisatorischen Fortschritt kennzeichnenden Prozess anzuerkennen, ist es im Gegenteil genau dieses »Simulakrum als betrügerisches ›Teufelswerk‹«, das wir auch bei Marx in der Analyse des Warenfetischs wiederfinden, wobei das oben (Fußnote 13) angeführte Zitat besonders charakteristisch ist. Dies ruft das gesamte Programm der politisch-ökonomischen Analysen des Marxismus auf den Plan; das Marx'sche Analyseinstrumentarium kann gewissermaßen als der Schlüssel aufgefasst werden, der eigens dazu geschaffen wurde, um diesen Code zu knacken; oder präziser: zum Zwecke der Entschleierung der herrschenden Verhältnisse und des Bewusstseins in ihrer Verdrehtheit, zur Ideologiekritik als »Entzauberung«, »Enthexung« des Verstandes, der unter dem Bann der Begriffe, Kategorien und Werte des Klassegegners steht – all dies mit der Zielsetzung, das, was in der unter den herrschenden Bedingungen gegebenen »verzauberten, verkehrten und auf den Kopf gestellten Welt«⁵⁹ abgehoben ist, wieder zu erden und auf die Füße zu stellen. Diese Verkehrtheit ist nicht schlicht mit Falschheit zu identifizieren. Wenn Marx im Kontext seiner Feuerbach-Diskussion die Religion als »verkehrtes Weltbewusstsein« bezeichnet, weil er sie ebenso wie Staat und Gesellschaft als »verkehrte Welt«⁶⁰ identifiziert, so geht es hier um eine systematische Inversion, die in die sozialen Verhältnisse strukturell

57 Dieses Zitat bildet im Übrigen auch den Schlussakkord in Freud, *Totem und Tabu*, a.a.O., S. 444.

58 Klettke, *Simulakrum Schrift*, a.a.O., S. 134.

59 Marx, *Kapital*, a.a.O., S. 838.

60 Karl Marx: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: *MEW*, Bd. 1, S. 378.

eingeschrieben ist und der methodischen Gegeninversion bedarf; ersichtlichermaßen hat die »Verrücktheit« der bürgerlichen Gesellschaft Methode, so dass ihr anders nicht beizukommen ist. In der Tat ist die *Kritik der politischen Ökonomie* »als Theorie der Strukturen, Bewegungsformen und Tendenzen der kapitalistischen Gesellschaft zugleich ein systematischer Aufweis der falschen Vorstellungen, die von diesen Strukturen selbst induziert werden und die er als Effekte von deren gegenständlichem oder realem Schein begreift, der, obgleich Schein, ›verdammte real‹ ist.«⁶¹ In diesem Sinne gibt Marx selbst zur Entlarvung und Behebung der für den Kapitalismus normalen und konstitutiven »Verrücktheit«⁶² das Programm vor, nämlich den Bann, den der »Mystizismus der Warenwelt, all de[n] Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt«⁶³, ein für allemal zu brechen. Es klingen in diesem Zusammenhang auch Reminiszenzen an den magischen Symbolismus an, insofern als das Arbeitsprodukt durch die Geldform »in eine gesellschaftliche Hieroglyphe«⁶⁴ verwandelt wird. Deutlich wird das Bestreben, die »Betrugsschwelle« in die entgegengesetzte Richtung in Theorie und Praxis zu überschreiten, um die Illusion, »diesen falschen Schein und Trug«⁶⁵, dem die Betroffenen unterliegen, aufzulösen.

Doch nicht nur für die Warenform gilt diese magische Verkehrtheit, sondern es handelt sich um eine systemstrukturierende Grundkonstante, die sich auf allen Ebenen wiederfindet, etwa auch in der Philosophie selbst, insbesondere in der Hegels, die Marx einer diesbezüglichen fundamentalen Kritik mit dem Bestreben unterzieht, sie vom Kopf auf die Füße zu stellen. Diese Entmystifikationsaufgabe stellt sich nach Engels insgesamt für die Hegel'sche Dialektik.⁶⁶ Deutlicher noch wird in Marx' Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* in der Diskussion der Hegel'schen Legitimation der Monarchie⁶⁷ die invariante Struktur

61 Wolfgang Fritz Haug: »Falsches Bewusstsein«, in: Ders (Hg.), *Wörterbuch*, a.a.O., Bd. 4, S. 78-92, hier: S. 80.

62 Marx, *Kapital*, a.a.O., S. 483.

63 Ebd., S. 90.

64 Ebd.

65 Ebd., S. 838.

66 Karl Marx: »Dialektik der Natur«, in: *MEW*, Bd. 20, S. 335.

67 Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« [Kritik des Hegelschen Staatsrechts], a.a.O., S. 239.

dieses Grundwiderspruchs: Gesellschaftliche Strukturen erscheinen als natürliche bzw. naturgegebene Kategorien und werden als solche der Kritik entzogen. Wenn es heißt: »Der Prosa des rationalistischen Willens der andern Staatsglieder tritt hier die Magie der Natur gegenüber«⁶⁸, erfolgt durch die Verschleierung der Kontingenz des historisch Bedingten Mystifikation, ein Begriff, der hier und in anderen Zusammenhängen, ebenso wie der der Phantasmagorie, mit dem der Magie synonym ist. Exakt dieselbe Struktur, hier als »mystisch« bezeichnet, findet sich in Marx' Kritik der klassisch-bürgerlichen Ökonomie, wenn der Zinsertrag von Kapitalien etwa mit dem Fruchtertrag von Obstbäumen auf dieselbe natürliche Ebene gestellt erscheint.⁶⁹

Damit diese Neutralisierung von derlei Verzerrungen wirkungsvoll ist, bedarf es der Auseinandersetzung mit einem weiteren magischen Phänomen, der Faszination. Die Faszination steht im Zusammenhang mit einem fetischistischen Verdinglichungsphänomen, nämlich der »Macht der Machwerke über die Machenden«,⁷⁰ die es zu brechen gilt. Denn diese entfremdete, fetischisierte Macht »funktioniert selbst als Faszinosum, das den Menschen die gesellschaftliche Konstruktion der Produktionsverhältnisse unsichtbar macht und sie in den blendenden Erscheinungen des Tauschwertes, des Geldes, des Kapitals, der Lohnform [...] festhält.«⁷¹ Die Emanzipation erfordert auch, dass der Kampf mit den eigenen introjizierten bürgerlichen Sozialisationsanteilen, die für die paralysierende Faszination, welche von der bestehenden Herrschaftsordnung ausgeht, empfänglich machen, aufgenommen und erfolgreich ausgetragen wird. Diese »therapeutische« Dimension, der »Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes«, ist unter bürgerlichen Verhältnissen ein unentbehrliches Komplement zur konkreten Bekämpfung des äußeren Klassengegners.

68 Ebd.

69 Marx, *Kapital*, a.a.O., S. 405.

70 Wolfgang Fritz Haug: *Vorlesungen zur Einführung ins »Kapital«*, Köln 1974, S. 167. Dazu Christoph Türcke: »Faszination«, in: Haug (Hg.), *Wörterbuch*, a.a.O., Bd. 4, S. 186-193, hier: S. 190.

71 Ebd.

3.2.

Diese Überlegungen wurden von Pierre Bourdieus⁷² »Sozialmagie« aufgenommen und verfeinert. Bourdieus Ansatz nimmt die Feststellung Marx' auf, dass der Fetischcharakter zwar systematisch die objektive Situation eines schicksalhaften Ausgeliefertseins erzeugt, dass andererseits dieses Ausgeliefertsein an die herrschenden Verhältnisse nicht ohne jenes unwillentliche spontane Einverständnis der Beherrschten zustande kommen kann, welches derselbe Fetischcharakter zugleich fördert.⁷³ Die Irrationalität muss unter dem magischen Bann des Fetischs zur zweiten Natur werden. Wenn die Herrschaftsverhältnisse den Unterworfenen, bzw. den sich Unterwerfenden, buchstäblich so »in Fleisch und Blut übergegangen sind«, dass sie sich darin, wie Marx sagt, »völlig zu Hause fühlen«⁷⁴, entspricht dem das, was Bourdieu unter dem Terminus »Habitus« fasst. Gerade jene körperliche Dimension des Habitus sorgt für einen bewusstseinsfernen Quasi-Automatismus bei den Beherrschten, ebenso wie nach Marx der Lohnarbeiter durch »unsichtbare Fäden an seinen Eigentümer gebunden«⁷⁵ ist. Die Unsichtbarkeit dieser Fäden wird durch gesellschaftliche Zwangsverhältnisse repräsentiert, die, wie Bourdieu klar erkennt, größtenteils symbolisch vermittelt sind, weswegen er in diesem Zusammenhang auch von »symbolischer Gewalt« spricht.

Wenn nun dieses symbolische Gewaltverhältnis, das von den Fetischen ausgeht, die Kollusion des »Opfers« erfordert, um wirksam zu sein, so besteht die Aufgabe darin, eben jene symbolische Fäden zu zerschneiden, indem durch Ideologiekritik Einsicht in diesen Mechanismus gewonnen wird: »Die rohe Begierde des Fetischdieners zerschlägt daher den Fetisch, wenn er aufhört, ihr untätigster Diener zu sein.«⁷⁶ Es stellt sich daher die Frage, was den »Fetischdiener« davon abhält, ihm den Gehorsam zu verweigern, worin also genau die Macht dieses Fetischs besteht, und was dieser Macht in der Weise entgegengesetzt werden kann, dass diejenigen,

72 Pierre Bourdieu: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris 1994; Ders.: *Langage et pouvoir symbolique*, Paris 2001.

73 Vgl. Marx, *Kapital*, a.a.O., S. 90.

74 Ebd., S. 838.

75 Ebd., S. 599.

76 Z.B. Karl Marx: »Der leitenden Artikel in Nr. 179 der »Kölnischen Zeitung«, in: *MEW* 1, S. 91.

welche die symbolische Gewalt erleiden, die zum Funktionieren dieses Mechanismus konstitutive Mitwirkung aufgeben. Um dieses Verhältnis von Magieanalyse und Gegenmagie-Strategien kreist der soziologische Ansatz Bourdieus.

Bei Bourdieu wird die symbolische Verfasstheit der Magie so ernst genommen, dass er sie einer sprachanalytischen Detailanalyse unterzieht. Wie Faust rekurriert er auf die *Genesis* und kommt dazu, dass die Frage, ob »am Anfang« das Wort oder die Tat oder was sonst stehe, sprechakttheoretisch aufgelöst werden kann. Unter Rückgriff auf Austin stellt Bourdieu fest, dass ein Sprechakt nur Sinn hat innerhalb einer sozialen Ordnung, innerhalb deren sein Gelingen stillschweigend vorauszusetzen ist. Zu den Erfolgsbedingungen eines Sprechaktes gehört die zumindest teilweise in den Habitus eingeschriebene Anerkennung der Legitimität der etablierten Ordnung und ihrer ausführenden Organe. Diese Anerkennung von Autoritäten, die zur Ausführung bestimmter Sprechakte (richten, anordnen, befehlen, kontrollieren, ins Amt einführen, Titel verleihen etc.) qua Delegation gesellschaftlich legitimiert sind, ist die Basis dafür, mit Worten, d.h. *magisch*, über die Distanz hinweg und ohne direkten Kontakt, quasi durch Fernsteuerung auf die Welt einzuwirken. Dabei sind in vielen Fällen besondere Parolen oder Schlüsselwörter im Rahmen streng ritualisierter Sprechsituationen ausschlaggebend. Dieser bemerkenswerte Zusammenhang ist für Bourdieu Anlass, wiederholt auf den – auch etymologischen – Zusammenhang von Mysterium und Ministerium (im Sinne von Mandat) hinzuweisen, wobei der erstere Term dieses Begriffspaares, wie gesagt, von Marx quasi synonym für »Magie« benutzt wurde. In dieser »Alchemie der Repräsentation«⁷⁷ ist der als legitim anerkannte Mandatsträger ein Geschöpf der Gruppe, die zugleich mit diesem Schöpfungsakt reflexiv institutionalisiert wird.

In dieser »symbolischen Alchemie«⁷⁸ entspricht die universelle fraglose Anerkennung mit den daran geknüpften unhinterfragten Erwartungen und Erwartungserwartungen dem, was bei Durkheim und Mauss (und durch deren Einfluss auch in der Archetypologie C.G. Jungs) »Mana« genannt wird. In volkstümlichen islamischen Traditionen Nordafrikas tritt dieses Phänomen als »Baraka« auf, im Gegensatz zur islamischen Doxa,

77 Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, a.a.O., S. 157.

78 Bourdieu, *Raisons pratiques*, a.a.O., S. 187.

die Baraka als Segenskraft Gottes auffasst. Es handelt sich um jene mysteriösen Kräfte, die nach magischem Weltverständnis unmittelbare und immateriell vermittelte Effekte über beliebige Distanzen reibungslos und ohne direkte Kontaktaufnahme zeitigen.⁷⁹ Bourdieu greift dabei Mauss⁸⁰ prinzipielle Charakterisierung der Magie als soziales Phänomen auf und setzt dessen Programm konsequent um: »we shall try to dig deeper still, in order to reach those forces, those collective forces, which we claim to have produced magic and of which *mana* is the expression.«⁸¹ Es versteht sich, dass zur gesellschaftlichen Erzeugung und Reproduktion dieses sozialen »Mana« in Form von kollektiven sozialpsychologischen Dispositionen ein erheblicher und kontinuierlicher Sozialisationsaufwand betrieben werden muss, der zugleich, um die gewünschten unbewussten Wirkungen zu erzielen, einer systematischen Verdrängung unterliegen muss, was seine Repräsentation in Form von Einschreibung in ein körperlich-affektives Substrat so notwendig – und zugleich die »gegenmagischen« Maßnahmen zur therapeutischen Löschung oder Umcodierung so langwierig macht. Wichtig ist dabei, dass Bourdieus Untersuchungsansatz selbst in zweierlei Hinsicht »gegenmagisch« ist, indem er zwei herrschenden Mystifikationen entgegentritt: Die dominant individualpsychologische Ausrichtung von als »magisch« aufgefassten bzw. »alchemistischen« Prozessen wird auf die sozialpsychologische Ebene herabgeholt und insofern nachvollziehbar. Zudem werden nicht nur als natürlich, sondern gar als übernatürlich angesehene Entitäten wie das »Mana« als in die gesellschaftliche Organisation eingegossen erklärt, insofern »geerdet«, rationalisiert und einer emanzipatorischen Umsetzung zugeführt.

Wenn nun Adorno⁸² magische Orientierungen zunächst als herrschafts- und systemkonformes, mystifikatorisches Dispositiv brandmarkt, das auf ideologischer Ebene den Kapitalismus reproduziert, so ist er, der auch Devereux zitiert⁸³, sich doch sichtlich darüber im Klaren, dass

79 Vgl. Crapanzano, »Le moment de la prestidigitacion«, a.a.O.

80 Mauss, *A General Theory of Magic*, a.a.O., S. 150.

81 Ebd.

82 Vgl. Theodor W. Adorno: »The Stars down to Earth«, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 9.2, Frankfurt am Main 2003, S. 7-120. Vgl. auch das Kapitel »Thesen gegen den Okkultismus«, in: Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 1987, S. 321-329.

83 Vgl. Adorno, »The Stars«, a.a.O., S. 16.

es sich bei der magischen Orientierung um ein notwendiges Durchgangsstadium handelt: Wenn der Mythos integriert ist – *auf die Erde heruntergeholt* wurde – weicht der Okkultismus der Erhellung durch kritische Erkenntnis in kritisch-oppositionellen Handlungsbezügen. Diese fusionelle ›Arbeit am Mythos‹, diese Einarbeitung des Mythos in die gesellschaftlich-materielle Realität, quasi als Impfung, um endogene Abwehrstoffe zu entwickeln, ist die Bedingung für eine gewisse Läuterung: Der Weg von der Alchemie war notwendig, um zur Chemie zu gelangen (»down to earth«⁸⁴): Abklärung ist offenbar eine Voraussetzung von emanzipatorisch gelingender Aufklärung.

Magie erweist sich damit als zweiseitiges Schwert, dessen zweite – negativ-kritische – ohne die erstere – positiv-reproduktive – Funktion nicht möglich wäre. Offensichtlich ist Herrschaft ein magisches Phänomen – was eine verblüffende Erkenntnis sein mag. Diese Einsicht ist jedoch zugleich auch beruhigend, denn das Durchschauen dieses Zusammenhangs ist der erste Schritt zu subversiven Entzauberungsstrategien der Macht. Der »mysteriöse« Aspekt besteht dabei in der im selben Atemzug erfolgenden Verschleierung dieses Zusammenhangs, ohne die die Funktionsweise blockiert wäre. Reflexive Einsicht in diese Funktionsweise auf quasi molekularer Ebene ist daher das reinste (Gegen-)Gift, um den Bann, den die Faszination von Autoritäten ausübt, zu brechen.

4.

Um die bereits angesprochenen Bezüge zwischen der Mephistopheles-Magie im *Faust* und der hegel-marxistischen Dialektik zu fassen, lohnt sich ein kurzer ideengeschichtlicher Rückblick. Wenn es überzeugend sein soll, dass dem Marxismus eine dunkle Schattenseite, quasi eine »Wahlverwandtschaft« zu seinem magisch-mystischen Anderen zuzusprechen ist, empfiehlt es sich, auf die gemeinsamen Wurzeln zu rekurrieren, die der Marxismus und das durch den Marxismus Kritisierte teilen. Es ist zu erwarten, dass dadurch klarer zum Vorschein kommt, dass manche Aspekte, die der materialistischen Kritik als Zielscheibe dienen, auf diese selbst anzuwenden sind.

84 Ebd., S. 18.

Die produktive, vorwärtstreibende Rolle des sogenannten Bösen, oder neutraler: des negativen Prinzips, wurde von Goethe stets hervorgehoben, wobei die interne Widersprüchlichkeit dieser Negativität bereits die Dialektik präfiguriert, jedoch aus einer gegenaufklärerischen Bewegung heraus. Bei Goethe tritt unter dem Einfluss Hamanns die Vorstellung der Einheit der Gegensätze als polare *coincidentia oppositorum* auf, die ihren Ursprung ihrerseits in der hermetischen Tradition hat und Goethe sicherlich auch von dieser Seite am ehesten nahegebracht wurde. Lukács skizziert die ersten Übergänge zur idealistischen Dialektik, die von Auflösungsstendenzen der Aufklärung beim jungen Goethe und bei Herder ausgehen.⁸⁵ Dieser Widerspruch steht mit der paradoxen historischen Situation in Deutschland im Zusammenhang, dass das Fortschreiten des bürgerlichen Denkens unter zuweilen sehr rückwärtsgewandten Bedingungen erfolgte. Nun verhalf eben diese Paradoxie der allgemeinen Einsicht zum Durchbruch, dass der Widersprüchlichkeit eine zentrale Stellung nicht nur in der Erkenntnis, sondern im Leben allgemein zukommt, wobei Lukács die Einflüsse von Hamann, Giordano Bruno, Vico, Rousseau sowie Spinoza für maßgeblich hält. Von dieser allgemeinen Einsicht führt ein gerader Weg zur Historisierung des gesamten Lebensprozesses in Natur und Gesellschaft bei Hegel, und von dort aus zu einer dialektischen Auffassung der gesellschaftlichen ebenso wie der natürlichen Entwicklungsabläufe bei Marx und Engels. Die spezifische Negativität dieser Struktur des dialektischen Bewegungsablaufs im Bereich der Begrifflichkeit der an Marx anschließenden kritischen Sozialphilosophie wurde später ausgehend von der Kritischen Theorie radikalisiert, wobei das »irreduktible Nichtidentische« als subversives Prinzip, das »stets verneint«, zu höchster Priorität gelangte.⁸⁶ Dieses von Adorno erstmals klar als dialektisches Programm formulierte Bestreben, die Imperative struktureller Fungibilität zu unterlaufen, hat der Poststrukturalismus weiter auf die Spitze getrieben.⁸⁷

Der Motor dieser – negativen – Dialektik wird bei Goethe von Mephisto verkörpert. Dass diese Progression »von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft« ausgeht, bringt Goethes *in nuce* dialektische Geschichtsauffassung, in der das Magische eine Schlüsselrolle spielt

85 Vgl. Lukács, *Faust und Faustus*, a.a.O., S. 136.

86 Vgl. Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1983.

87 Vgl. Manfred Frank: *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main 1984.

und die ›dunklen‹, negativen Antriebskräfte im Marxismus präfiguriert werden, in prägnanter Weise auf den Punkt. In der Form einer Negation der Negation, in der das Böse im magischen Gewand hier erscheint, verlangt es jedoch zugleich auch immer nach der Position: Das Nein muss in eine bestimmte Richtung kanalisiert und organisiert werden, soll es »die sozialistische Perspektive als bestimmte Negation«⁸⁸ zu orientieren vermögen. Erst unter dem Blickwinkel einer faustischen Magie erscheinen Negation der Negation und bestimmte Negation in einem progressiven Sinne als spiegelbildliche Seiten ein und derselben Medaille. Freilich erweist sich auch dieser Fortschritt als in sich selbst durchaus widersprüchlich.

In diesem Zusammenhang ist zweifellos der tiefere Grund dafür zu suchen, warum Fausts magische Leistungen, die er unter Inanspruchnahme der Kräfte des Mephistopheles zu vollbringen vermag, mit marxistischen Analysen und Entwicklungen in bemerkenswerter Weise *pari passu* gehen. Fausts Hang zur Magie, der er sich »ergeben« hat, ist der alchemistischen Suche nach dem »*glutinum mundi*« geschuldet: dessen, »was die Welt im Innersten zusammenhält«. Nun gibt es in der Marx'schen Analyse im *Kapital* tatsächlich einen solchen Dreh- und Angelpunkt, und zwar den durch Arbeit geschöpften Wert.⁸⁹ Im Umkehrschluss ergibt sich daraus, dass die soziolytische Potenz »gegenmagischer« Verfahren just an diesem Punkt anzusetzen hat, um dieses *glutinum* zu desagglutinieren und das ganze Gefüge des bestehenden Systems aus den Angeln zu heben.

In Fausts Tätigkeit als Ökonom (*Faust II*), die Marx' Analysen zur Funktion des Geldes antizipiert,⁹⁰ werden von einem historischen Standpunkt des krisenhaften Zerfalls des Feudalsystems und des Übergangs zur bürgerlich-kapitalistischen Wirtschaftsweise im Papiergeld die auf Grund der »Magie des Geldes«⁹¹, welche auf dem allgemeinen Fetischcharakter der Ware basiert, verschleierte primäre allgemeine Geldfunktion als symbolisches Medium des technischen Ablaufs des Warentausches manifest. Nach Lukács' Interpretation wäre damit die stürmische Ent-

88 Wolfgang Fritz Haug: »Die Bedeutung von Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der politischen Ökonomie«, in: Ders.: *Bestimmte Negation. ›Das umwerfende Einverständnis des braven Soldaten Schwejk‹ und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main 1973, S. 143-186, hier: S. 179.

89 Vgl. Haug, *Vorlesungen zur Einführung ins ›Kapital‹*, a.a.O., S. 26.

90 Vgl. Marx, *Kapital*, a.a.O., S. 141.

91 Ebd., S. 107.

fesselung der kapitalistischen Produktivkräfte, faustisch gesprochen, auf schwarze Magie zurückzuführen.⁹² In der Tat erweisen sich die faustischen Wirtschaftsaufschwünge, die im »Geist, der stets verneint« einseitig mit größtem technischen Aufwand errungen wurden, durchaus als mit einer Schattenseite behaftet. Die Analogie zu der durch die Bolschewiken unter den gegebenen historischen Voraussetzungen brutal durchgepeitschten Industrialisierung und technischen Militarisierung der Sowjetunion, nach der Lenin'schen Formel, Sowjetmacht sei Sozialismus plus Elektrifizierung des Landes, mitsamt allen sozialökologischen Konsequenzen, steht unmittelbar vor Augen. Wo Negt im *Faust II* den Bau eines Konzentrationslagers erblickt,⁹³ sollte man, wenn überhaupt, eher die Einrichtung eines Gulag erkennen.

Der Grundfehler, an der die faustische Magie dank des teuflischen Paktes ebenso wie der real existierende Sozialismus krankte, ist die Schaffung einer Totalität, die in Totalitarismus umschlägt: Bei der Bändigung der äußeren wie inneren Natur versengen die eisigen Strahlen der Sonne der Vernunft alle Bestrebungen zur Befreiung von natürlichen wie gesellschaftlichen Zwängen. Naturbeherrschung zum Nutzen aller schlägt um in Naturzerstörung; das politische Projekt des Faust, »mit freiem Volk auf freiem Grund« zu stehen, wird durch totalitäre Willkürherrschaft ebenso pervertiert wie das allumfassende und menschheitsumspannende Emanzipationsprojekt des Sozialismus zu Diktatur, Repression und Überwachungsstaat degeneriert ist. Die Tendenz zum Ausschluss der Ausnahme zieht zwangsläufig die Gleichschaltung des Nichtidentischen nach sich. Dieser Suche nach Totalität wohnt jenes Unwahre inne, mit dem Adorno das Ganze identifiziert.⁹⁴ Der Rückfall in den Mythos, mit dem die Aufklärung gemäß der *Dialektik der Aufklärung* allgemein zu rechnen hat, potenziert sich im Marxismus, der als potenziertes Aufklärungs- und Emanzipationsprojekt denselben Quellen entsprungen ist wie das Aufklärungsprojekt *ab ovo*, nämlich eben jenem Mythos, der von einem magischen Weltbild nicht, oder nur unvollständig, abzulösen ist. Damit schließt sich der Kreis, jedoch in gänzlich anderer Weise als in den zyklischen, letztlich eschatologischen geschichtsphilosophischen Entwürfen von Hegel und Marx.

92 Vgl. Lukács, *Faust und Faustus*, a.a.O., S. 164.

93 Vgl. Negt, *Die Faust-Karriere*, a.a.O., S. 131.

94 Vgl. Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O., S. 57.

In der Tragödie des *Faust* war das Scheitern zumindest in Bezug auf die Naturbeherrschung abzusehen. Goethe bedient sich hier der Figur des Mephistopheles als Sprachrohr. Danach seien die Naturgewalten »mit uns«, d.h. mit den Dämonen verbunden, und die legten es letzten Endes auf Vernichtung an. Es stellt sich jedoch hier die Frage, ob mit der Magie tatsächlich notwendig jedes Emanzipationsprojekt am Ende »zum Teufel geht«, oder ob sich nicht etwa für das Verhalten jener »Dämonen«, sowie für dessen Beurteilung und Steuerung, historische Parameter aufweisen lassen, um zu vermeiden, dass man wie ein Zauberlehrling jenen Mächten wehrlos ausgeliefert bleibt, die man selbst auf den Plan gerufen hat. Zur Wiederaneignung der Kontrolle über jene symbolischen und sozialpsychologischen Prozesse, in die die subjektiven Akteure selbst involviert sind, ist jedoch nicht unbedingt ein der diskursiven Rationalität verpflichtetes Vorgehen nach dem Habermas'schen Modell erfolgversprechend, sondern ein dialektisches.

EINLASSUNGEN

Utopie und Differenz

Martin Jay im Gespräch mit Dennis Johannßen¹

Vor drei Jahren haben Sie an der University of California in Berkeley ein Programm für kritische Theorie, die »Designated Emphasis in Critical Theory«, ins Leben gerufen. Die Gründung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung liegt nun bald 80 Jahre zurück. Weshalb haben Sie sich entschlossen, ein solches Programm zu starten, und was waren Ihre Motivationen?

Martin Jay: Um ganz ehrlich zu sein, hat nicht zuletzt Judith Butler das Programm angestoßen, als sie sich erstmals in ihrer Laufbahn intensiver für die Arbeit der Frankfurter Schule interessierte. Sie hat französische Philosophie studiert und über eine Reihe von deutschen Theoretikern gearbeitet, angefangen mit Hegel. Sie hat sich jedoch bis vor einigen Jahren nie eingehend mit Adorno oder Benjamin beschäftigt. Die »Critical Theory Designated Emphasis« geht also vor allem auf ihre Initiative zurück und wurde von uns im Austausch mit Wendy Brown und anderen entwickelt. Ich habe über die Jahre viele Seminare gegeben und mit Studenten zu tun gehabt, die sich mit Kritischer Theorie beschäftigten, habe aber nie den Entschluss gefasst, ein kohärentes Programm zu entwickeln. Dieses Verdienst muss ich Judith zusprechen. Als das Programm dann anlief, sahen wir, dass es Diskussionen unter den Fakultätsmitgliedern und Studenten anregte; wir stellten fest, dass die Kritische Theorie eine Tradition ist, die den zündenden Moment ihrer Rezeption und – man könnte sagen – ihrer Aufnahme im akademischen Umfeld bereits hinter sich hat, und die dennoch genug Potenzial besitzt, um eine neue Generation von Studenten

¹ Das Gespräch wurde am 18. Mai 2009 von Dennis Johannßen (Lüneburg, Berkeley) in Berkeley geführt und ins Deutsche übertragen. Der deutsche Abdruck wurde in Absprache mit Martin Jay leicht bearbeitet. Die englische Originalversion ist auf der Website der *Zeitschrift für kritische Theorie* einsehbar.