

Dieser Beitrag nimmt einen gedanklichen Faden auf, nach dem aus marxistischer und dialektisch-materialistischer Sicht der möglicherweise 'ungeheuerlich' erscheinende Versuch unternommen wurde, im Anschluss an Goethe dem Marxismus seine Verhaftetheit in metaphysischen Traditionen nachzuweisen, die durchaus den Anschluss an magisch-mythische Weltbilder erlauben.¹ In einem weiteren Schritt soll nunmehr, aus materialistischer Sicht kontraintuitiv, die emanzipatorische, befreiende Dimension dieser Perspektive weiter ausgeleuchtet werden. Wenn deutlich geworden ist, wie ernst die Welt des Imaginären als Bestandteil des Realen zu nehmen ist, bietet es sich an, im Rekurs auf ethnologische und psychoanalytische Überlegungen (ebd., S. 155 f.) an das Dämonische bei Goethe, die Idee des Genius bei Nietzsche und das Ungeheure bei Kant und Nietzsche bis hin zu Negri und Žižek anzuknüpfen, um einen konzeptuellen Zugang zu jenen revolutionären Triebenergien zu gewinnen, die dem Marxismus zu Grunde liegen.

In der Tat, "Dämonen", weiß Goethes Faust und kann Karl Marx bestätigen, "wird man schwerlich los." (*Faust II*, 11490)² Denn von dieser dem Dämonischen anhaftenden Hartnäckigkeit war sichtlich auch der junge Marx besessen, als er von der theoretischen Arbeit der sozialwissenschaftlichen Analyse schrieb, hier handle es sich um "*Ideen*, die unsere Intelligenz besiegt, die unsere Gesinnung erobert, an die der Verstand unser Gewissen geschmiedet hat, das sind Ketten, denen man sich nicht entreißt, ohne sein Herz zu zerreißen, das sind Dämonen, welche der Mensch nur besiegen kann, indem er sich unterwirft" (*MEW 1*, S. 108). Das Dämonische erscheint demnach, wie in der Konzeption Goethes und in der Ethnopsychiatrie, auch im Marxismus als Quelle außerordentlicher Energien, und zwar insbesondere in der Einheit von Theorie und Praxis. Wenn diese 'sinistren' Kräfte trotz möglicherweise gegenläufiger initialer Stoßrichtung in den Dienst eines emanzipatorischen Projektes gestellt werden können, so besteht Anlass zur Hoffnung, dass die Menschheit durch eine solche "List der Vernunft" all jene Irrationalismen, die sie in ihrem Bann halten, in den Griff bekommen und die Kontrolle über ihr eigenes Schicksal übernehmen mag.³

1. Ein theoretischer Versuch, unter Rekurs auf die Psychoanalyse in diesem Sinne *prima facie* irrationale Impulse zur Befuerung emanzipatorischer Projekte einzusetzen, ist jüngst von Slavoj Žižek unternommen worden. Vor dem Hintergrund insbesondere seiner eigenen osteuropäischen Erfahrungen, dass im Sinn der "Dialektik der Aufklärung"⁴ auch das der Intention nach liberalste und fortschrittlichste Projekt in sein mythisch-irrationales Negativbild zurückzufallen tendiert,⁵ versucht Žižek dieser ebenso theoretisch-philosophischen wie politisch-historischen

¹ Frank Jablonka: "Magie im Marxismus – Magie des Marxismus", in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 30/31, 2010, S. 144-170.

² Zitiert wird aus folgender Ausgabe: Johann Wolfgang Goethe: *Faust. Der Tragödie erster Teil*, Stuttgart 1993; *Faust. Der Tragödie zweiter Teil*, Stuttgart 1993.

³ Georg Lukács: *Faust und Faustus. Vom Drama der Menschengattung zur Tragödie der modernen Kunst*, Reinbek bei Hamburg 1967, S. 178.

⁴ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1981.

⁵ Slavoj Žižek: "Remarques pour une définition de la culture communiste", in: Slavoj Žižek, Alain Badiou (Hgg.), *L'idée du communisme. Conférence de Londres 2009*, Paris 2009, S. 315-347 (hier S. 337-339).

Herausforderung zu begegnen, indem er jene "dunklen" mythisch-unbewussten, "irrationalen" Impulse zu Gunsten eines radikalen emanzipatorischen und egalitären Projekts in die revolutionäre Waagschale wirft. Dies soll dadurch geschehen, dass die "unterirdischen", subkutanen, affektbesetzten Schichten des Imaginaire aufgewühlt werden.⁶ Žižeks Ausführungen, die mit Brecht die "gefährliche" (links-)intellektuelle "Bestie" aufwerten,⁷ treffen sich dabei mit Formulierungen Hardts und Negris,⁸ die die geradezu "monströse" elementare Energie des Revolutionärs als Träger der "konstituierenden Macht" unterstreichen (cf. § 3).

2. Dieses Ungeheuere, Ungeheuerliche, ja Grauenhafte, das ein Leitmotiv in Nietzsches Philosophie der Selbstübersteigerung darstellt, ist auch in Goethes *Faust* präsent, wie aus dem Munde Gretchens in Gegenwart Mephistos deutlich zu vernehmen ist: "Heinrich! Mir graut's vor Dir." (*Faust I*, 4610) Nietzsche interessiert und betrifft die Monstrosität in einer philosophisch besonders relevanten Weise in seiner Auseinandersetzung mit Kant im 11. Kapitel von *Der Antichrist*.⁹ Wenn nach Nietzsche "[d]er fehlgreifende Instinkt in Allem und Jedem, die Widernatur als Instinkt, die deutsche Décadence als Philosophie" mit der Person Kants zu identifizieren ist, die zum "Idiot" wurde, so betrifft dies den Kant der kritischen Phase, insbesondere der *Kritik der Urteilskraft*. Das heißt, dass Kant, Nietzsche zufolge, in seiner vorkritischen Phase noch kein Idiot war, sondern es erst später wurde. Jacob Rogozinski, der sich diesem Urteil anschließen scheint, kommt es daher darauf an, Kant vor sich selbst zu retten: "de donner à nouveau à sa pensée cette puissante stature et cette vie qu'il avait lui-même anéanties."¹⁰ (Ebd., S. 23) Im gleichen Sinne loben Hardt und Negri (2009: 17) "the minor Kant, the bold, daring Kant, which is often hidden, subterranean, buried in his texts, but from time to time breaks out with a ferocious, volcanic, disruptive power. Here the reason is no longer the foundation of duty that supports established social authority but rather a disobedient, rebellious force which breaks through the fixity of the present and discovers a new." Es kommt daher nicht von ungefähr, dass Rogozinski, gewissermaßen auf der "Kante" von Kants Denken, mehr als nur eine polare Einheit von Erhabenheit und dem Ungeheuren feststellt: "il faut passer par le risque de l'Ungeheure, par la démesure tragique de la Faute pour qu'advienne le 'retournement catégorique', la catharsis sublime où la menace de l'illimitation se purifie"; "l'Ungeheure dévoile à son tour sa signification éthique: il 'rend sensible' l'Opposant de la Loi, il est le quasi-schéma du mal radical". (Rogozinski 1998: 165, 154) Eben dieser Aspekt des "radikalen Bösen", dessen Radikalität sich dadurch verdankt, dass es zum Gesetz im Gegensatz steht, verdient besondere Aufmerksamkeit. Eben weil das Gesetz den letzten Schutzwall vor der Finsternis des Ungeheuren darstellt (ebd., S. 70), ist Rogozinskis (ebd., S. 99) süffisante Bemerkung, wonach "le 'mal radical' n'est pas assez radical pour nous condamner à jamais", besonders ernst zu nehmen. Denn eine solche Gesetzesordnung – gesetzte Ordnung – gilt es ja gerade, wie in § 3.1. insbesondere im Anschluss an Hardt/Negri und Žižek deutlich wird, subversiv

⁶ "Acheronta movebo", unter Bezugnahme auf Freuds *Traumdeutung*, ebd., S. 339. Zur Aufwertung der "dunklen Phänomene", die "auf keinen Fall als regressiv Phänomene abgetan werden" können, "wenn die Individuen die ihnen [...] auferlegte ganze Freiheit und Verantwortlichkeit angenommen haben", vgl. auch Slavoj Žižek: *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt/M. 2010 (= 2010a), S. 498 f. Für Einzelheiten zur Verfahrensweise siehe § 3.1.

⁷ Žižek: "Remarques pour une définition de la culture communiste", a.a.O., S. 338 f.

⁸ Michael Hardt, Antonio Negri: *Commonwealth*, Cambridge/Mass. 2009, S. 340, 371.

⁹ Friedrich Nietzsches *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums*, Frankfurt/M., Leipzig 1986.

¹⁰ Jakob Rogozinski: *Kanten*. Paris 1998, S. 23.

zu unterhöheln, wenn nicht gänzlich zu erneuern, was eben das Ungeheure auf den Plan ruft. Nietzsche geht diesen Weg am kompromisslosesten zu Ende, insbesondere im *Zarathustra*, wenn der umwertende Ikonoklasmus das gesamte normative Gefüge inklusive der Gesetzestafeln erfasst: "Siehe die Gläubigen aller Glauben! Wen hassen sie am meisten? Den, der zerbricht ihre Tafeln der Werte, den Brecher, den Verbrecher: – das aber ist der Schaffende."¹¹ Dies ist keine isolierte, individuelle oder gar idiosynkratische Praxis, sondern eine kollektive: "Die Mitschaffenden sucht der Schaffende, die, welche neue Werte auf neue Tafeln schreiben." (Ebd., S. 20) In dieser Linie konsequent wertet Žižek das Ungeheure bei Kant explizit auf, indem er unterstreicht, dass "eine Art elementarer Gewalt schon in der reinen Vernunft am Werk ist". (Žižek 2010a: 55)

2.1. Das Monströse liegt auch und in besonderer Weise im Prinzip der *Unidualität* (der Einheit von Einheit und ihrem Anderen) begründet, anhand dessen im Anschluss an Edgar Morin die zentrale Eigenschaft des Magiers nachgewiesen werden kann (Jablonka 2010: 156). Nietzsche stellt diese paradoxe Doppelseinheit, die mit der Aufhebung der Grenze von Tod, Leben und Geburt *pari passu* geht, an sich selbst fest: "ich bin [...] als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt. Diese doppelte Herkunft, gleichsam aus der obersten und der untersten Sprosse an der Leiter des Lebens" zeichne ihn aus.¹² Auch wenn man konzederen mag, dass es sich hier um eine literarische Selbststilisierung handelt, ist das Vorliegen des unidualen Prinzips doch eindeutig philosophisch relevant: "Diese *doppelte* Reihe von Erfahrungen, diese Zugänglichkeit zu anscheinend getrennten Welten wiederholt sich in meiner Natur in jeder Hinsicht – ich bin ein Doppelgänger, ich habe auch das 'zweite' Gesicht noch außer dem ersten. *Und* vielleicht auch noch das dritte..." (Ebd., S. 44) Charakteristisch für diese monströse¹³ in der Einheit aufgehobene Zwei-, ja Vielheit ist in der modernen Philosophie die Figur des Satyrs (ebd., S. 35, 152), mit der sich Nietzsche gern vergleicht. Wie sich im Übrigen an zahlreichen Stellen im Werk Nietzsches zeigen lässt, wird dabei, wie im Totemismus, die Grenze zwischen Mensch und Tier überwunden. Der Zugang zur Geisteswelt in der Ethnologie setzt offensichtlich in paralleler Weise zum Zugang zur Welt des Geistes in der Philosophie eine Stellung des Menschen im kosmischen Gesamtgefüge voraus, in der der Mensch, obgleich sich über die Fauna erhebend, organisch mit dieser verbunden bleibt. In diesem Sinne definiert Nietzsche den Menschen völlig konsequent als das "noch nicht festgestellte Tier".¹⁴ In der Tat ist jenes Double des Magiers, das gleich einem imaginären Sensor dem Unbewussten entwächst und hier in tierischer Gestalt objektiviert wird, dasjenige mediale Instrument, mit dessen Hilfe Kontakt mit der Welt der Geister und Dämonen aufgenommen und aufrecht erhalten wird. Unter Verweis auf zuvor angestellte Überlegungen

¹¹ Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, München 1966, S. 19. Dasselbe wird direkt zuvor für die "Guten und Gerechten" ausgesagt.

¹² Friedrich Nietzsche: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*. Mit einem Vorwort von Raoul Richter und einem Nachwort von Ralph-Rainer Wuthenow. Frankfurt/M., Leipzig 2000, S. 41.

¹³ "Es wird sich einmal an meinen Namen eine Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen – an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab", ebd., S. 127.

¹⁴ Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 8. Aufl., München, Berlin, New York, 2005, S. 81. In diesem Zusammenhang erschließt sich auch ein kohärentes, vor rassistischen Abirrungen gefeiertes Verständnis von den "bestialischen" Impulsen bei Nietzsche, ob "blond" oder schwarz (Nietzsche reiht hier im gleichen Atemzug die Germanen und anderen indoeuropäischen Völker mit Arabern und Japanern ein), vgl. *Genealogie der Moral*, Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 8. Aufl., München, Berlin, New York, 2005, S. 275.

(Jablonka 2010, § 2.2.) sowie auf die Darstellung Morins¹⁵ betonen wir, dass wir letztere selbstverständlich nicht als vom Menschen unabhängige eigenständige Wesen betrachten, sondern als Produkte des aus dem kollektiven Unbewussten aufsteigenden Imaginaire, die jedoch in eben letztgenannter Sphäre dem Menschen kollektiv gegenübergestellt werden und somit über diesen Macht gewinnen. Aus diesem Grunde ist Besessenheit immer eine doppelseitige Relation, da der Besessene selbst das besitzt, was ihn besessen hält. In der europäischen Tradition ist dabei die Symbiose von Faust und Mephisto ein paradigmatischer Fall.

2.2. Dass eine solche Symbiose freilich nicht jedem Mitglied einer Gemeinschaft zugänglich ist, sondern nur einigen exemplarischen 'Auserwählten', und dass diese 'Kürung' mit einer quasi-psychotischen, potenziell zumindest hinsichtlich der psychosozialen Existenz lebensbedrohenden Krise verbunden ist, ist in der Ethnologie spätestens seit dem bahnbrechenden Werk Marcel Mauss' in Bezug auf Schamanen und Magier gleichermaßen hinlänglich bekannt.¹⁶ Wichtig ist dabei das ethnopsychoanalytische, auf Freuds *Totem und Tabu*¹⁷ gegründete Verständnis, dass der Einzelne eine zwar ethnospesifisch konfigurierte, jedoch die *conditio humana* reflektierende Grundproblematik für sich lösen muss. Gelingt ihm dieses Kunststück, entspricht die remissive Neuintegration seiner Persönlichkeit als Ausgang seiner Initiationskrise einer Neugeburt unter den Vorzeichen jener medialen Unidualität. Der Einzelne trägt daher das kollektive Schicksal und im Grenzfall das Menschheitschicksal in organischer Weise in sich.

Im Falle des Faust ist die Transposition von der individuellen auf die kollektive Ebene besonders anschaulich nachvollziehbar. Goethes *Faust* ist insofern ein Menschheitsdrama, als ein individuelles Drama das Drama der gesamten Menschheit repräsentiert:¹⁸ "Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, / Will ich in meinem innern Selbst genießen." (*Faust I*, 1770 f) Vom anthropologischen Standpunkt ist nun zu argumentieren, dass sich derartige Dramen von kollektiver Tragweite auf individueller Ebene etliche Male abgespielt haben und dass der *Faust* hierfür *archetypisch* stehen mag.¹⁹ Ob es sich dabei primär, oder überhaupt, um Genuss handeln kann, ist freilich eine andere Frage, die so mancher, allen voran Friedrich Nietzsche, aber auch Marx, zweifellos verneinen würde. Der krisengeschüttelte Nietzsche, der nicht müde wird, seine eigene existentielle Leidensgeschichte zu exaltieren, erkennt darin mit hoher Präzisionsschärfe die Wurzel seines eigenen Genies (Nietzsche 2000: 43). In analoger Weise zu Marx' Rekurs auf den Mythos des Prometheus²⁰ stilisiert Nietzsche seinen eigenen Genius durch die Setzung quasi einer

¹⁵ Edgar Morin: *La méthode. 5. L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*, Paris 2001, S. 320, 327. Es ist sicherlich für den vorliegenden Zusammenhang nicht unerheblich, dass ein früherer Aktivist der Kommunistischen Partei Frankreichs wie Edgar Morin, der den Marxismus in einem systemtheoretischen Ansatz hat aufgehen lassen, sich für Fragestellungen aus diesem Umkreis interessiert.

¹⁶ Diese Parallele wird mit besonderer Klarheit von Claude Lévi-Strauss herausgearbeitet: "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 10. Aufl., Paris 2003, S. IX-LII (XXI).

¹⁷ Sigmund Freud: *Totem und Tabu*. Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt/M. 1982. Vgl. unsere diesbezüglichen Erörterungen in Jablonka (2010), § 2.2.

¹⁸ Vgl. Lukács (1967: 144). Diese Charakterisierung ist insofern überaus treffend, als Faust als Prototyp für ein solches Einzelindividuum gelten kann, dem individuell der "Sündenfall" der gesamten Menschheit aufgeladen wird (vgl. Jablonka 2010, § 2.2.). Auf Grund dieses Fluchs, der zugleich ein Segen ist, ist Faust in der Tat beim Teufel an der richtigen Adresse: Es ist dieser negative Geist, der ihm ähnlich sieht.

¹⁹ Eine der zentralen Thesen in unserer Vorstudie war, dass dieses Prinzip auch dem Marxismus, und zwar gebunden an die Biographie Marx' selbst, in zentraler Weise zu Grunde liegt, vgl. Jablonka (2010), § 1.

²⁰ In seiner Dissertation, *MEW* 40, S. 263, siehe dazu unsere Diskussion in Jablonka (2010), § 1.

'Wahlverwandtschaft' mit dem Teufel. (Nietzsche 2005: 61 f, 95)²¹ Eben diese Annahme des radikal Verpönten erlaubt ihm, die Opposition von Gut und Böse zu überschreiten, sich gewissermaßen auf eine Metaebene oberhalb dieser ethischen Grunddifferenz zu schwingen und durch eine andere fundamentale Opposition zu ersetzen: zwischen dem Lebensdienlichen einerseits und denjenigen Einflüssen, die der Vitalität schaden, andererseits. Charakteristisch für diese geistig-konzeptuelle Bewegung, und im Einklang mit ethnopsychoanalytischen Befunden, sind Nietzsches Erkenntnis, dass in das Schicksal des Genius das Schicksal der Menschheit eingeknotet ist (Nietzsche 2000: 109), sowie sein Eindruck, er trage die gesamte Menschheitsgeschichte auf seinen Schultern. (Ebd., Vorwort Richter, S. 17) Dies erlaubt Nietzsche den weniger kognitiven als unmittelbar-intuitiven Zugang zu Tiefendimensionen, die ihn zu den grundlegendsten ontologischen Schichten, wenn nicht der Menschheit, so doch seiner (und unserer) Zivilisation vordringen lassen, um die fundamentalen Fehlentwicklungen zu diagnostizieren, die Falschprogrammierungen zu erkennen und womöglich einen Beitrag zu ihrer Behebung zu leisten. Weniger als "Arzt" der Kultur erweist sich der Nietzschesche Philosoph als deren Mediziner. In der Tat, folgt man den von Žižek (2010a: 198, 206) im Anschluss an Lacan angestellten Überlegungen vom ersten Tod im Zusammenhang mit der umfassenden symbolischen Ordnung und der sich daran anschließenden Neukonstruktion des zweiten Lebens mit einer neuen existentiellen Grundhaltung, so sind wir vom symbolischen Tod in ethnologisch-mythischer Sicht, den der Magier und der Schamane erlitten haben, nicht weniger weit entfernt als von Nietzsches eigener Aussage, sein Genie beruhe darauf, dass er mit einem Bein im Jenseits stehe. (Nietzsche 2000: 45) Nach den Kriterien des Imaginaire erfüllt Nietzsches Genius die notwendigen Voraussetzungen des Hexers im etymologischen Sinne:²² des *hagazuss* (ahd.), d.h. eines 'Borderliners', der eine Gratwanderung auf dem Zaun zwischen den beiden Welten, dem Diesseits und der jenseitigen Welt des Todes unternimmt.

2.3. Folgt man der Notwendigkeit, die Philosophie Nietzsches im Sinne der elften Feuerbach-These²³ aufzuheben – und es ist ja im Übrigen Bestandteil des von Žižek verfolgten Programms, neben Hegel auch Nietzsche vom Kopf auf die Füße zu stellen²⁴ –, wird die Relevanz dieser Zusammenhänge für den Diskurs des Marxismus unmittelbar ersichtlich. Was Marx selbst anbelangt, so ist das in seinen reiferen Jahren geschaffene gesellschaftsanalytische

²¹ In diesem Zusammenhang erscheint es angebracht, auf die Überzogenheit des von Nietzsche gewählten bestimmten Artikels (in "der Antichrist") hinzuweisen; vgl. *Ecce homo*, a.a.O., S. 77. Siehe daneben auch Nietzsches Idee zu einer "Philosophie des Antichrist" (*Jenseits von Gut und Böse*, a.a.O., 203) sowie allgemein *Der Antichrist*, a.a.O. Wenn auch im Übrigen bei eschatologischen (Un-)Heilserwartungen generell eine gewisse Zurückhaltung angezeigt erscheint, besteht doch durchaus Bedarf nach revolutionären "großen Tieren" allerlei Species – über Marx bis hin zu Negri und darüber hinaus, und auch Nietzsche gehört auf seine Art in diese Genealogie, wenn auch sicherlich nicht als Sozialrevolutionär, sondern als Subjekt einer unbedingten und radikalen Kultur- und Gesellschaftskritik, die einer konkret-politischen "Aufhebung" harret: in seiner eigenen Selbsteinschätzung als "Dynamit", das die Menschheitsgeschichte in zwei Hälften sprengt. Vgl. auch das Vorwort von Raoul Richter zu Nietzsche: *Ecce homo*, a.a.O., S. 17. Erhellend ist auch Nietzsches Einsicht in der Genealogie der Moral, a.a.O., S. 360: "Jeder, der irgendwann einmal einen 'neuen Himmel' gebaut hat, fand die Macht dazu erst in der eigenen Hölle..."

²² Der dreiteilige Eintrag zu 'Hexe' im *HKWM*, der mit etymologischen Zusammenhängen operiert, gibt zur Erhellung dieses Sachverhaltes leider so gut wie nichts her. Vgl. Frigga Haug, Dagmar Engelken, Montserrat Galcerán, "Hexe", in: *HKWM* Bd. 6.1, 2004, Spalten 206-218. (*HKWM* = *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, hrsg. von Wolfgang Fritz Haug, Bd. 1-7.II, Berlin 1994-2010.)

²³ Karl Marx: *Thesen über Feuerbach*, in: *MEW* 3, S. 7.

²⁴ Vgl. Žižek (2010a: 366) sowie unsere diesbezüglichen Ausführungen in § 3.1.

Instrumentarium letztlich im Wesentlichen aus dem Bestreben heraus entstanden, den während seiner Jugend insbesondere durch seine reflexive Auseinandersetzung mit der Philosophie vor allem Hegels und Feuerbachs gewonnenen Einsichten die für das gesellschaftsverändernde Handeln erforderliche wissenschaftliche Strenge und Schärfe zu verleihen. Hinsichtlich der Verschränkung von kollektivem Schicksal und Einzelschicksal ist in konkreter Hinsicht vielleicht die Relevanz des Falls von Gramscis "organischem Intellektuellen" am unmittelbarsten nachvollziehbar.²⁵ Der in den Horizont einer Klasse, innerhalb welcher er agiert, organisch eingebundene Intellektuelle teilt existenziell die seinem unmittelbaren Handlungsfeld zugeordnete Klassenlage, die auf Grund einer makrohistorisch-individuellen Verschränkung in sein Einzelschicksal 'eingeknotet' ist. Gramscis tragischer Lebens-, Leidens-, Sterbens- und Schaffungsweg – im Gefängnis *sub specie aeterni*²⁶ – stellt dies in höchst plastischer Weise unter Beweis.

3. Ein interessanter Parallellfall zum Faust-Mythos, der sowohl die Jungsche Archetypologie²⁷ als auch den neueren Marxismus interessiert,²⁸ ist Hiob, bei dem ebenfalls der Teufel seine Hand im Spiel hat. Negt,²⁹ der diese Parallele gleichfalls diskutiert, ist evidenter Weise zuzustimmen, dass der faustische "Prolog im Himmel" dem biblischen Buch Hiob nachempfunden ist. Man kann ihm jedoch nicht darin folgen, dass es im Falle Fausts um dessen Seele ging, bei Hiob jedoch nur um materielle Attribute. Es liegt auf der Hand, dass es bei Hiob in allererster Linie um Hiob selbst bzw. um seine Seele geht, wengleich vermittelt durch den Umweg über sein Hab und Gut und seine Angehörigen. Obgleich auch Negris Hiob, im Gegensatz etwa zu Marx' Prometheus oder dem Nietzscheschen Genius, letzten Endes doch seinem Gott die Treue hält, findet man bei Faust und Hiob doch als verbindendes Element gleichermaßen den pathologischen Prozess der Brechung mit anschließender Neukonstitution, aus dem die Betreffenden in erheblichem Maße gestärkt hervorgehen. Negri, dessen Reflexionen zu Hiob aus der Zeit seiner ersten Inhaftierung stammen und daher stark autobiografische Züge tragen, bringt sein persönliches Schicksal in Verbindung mit der verheerenden Niederlage der Linken in Italien (und anderswo) und sucht dabei, letztlich mit Erfolg, nach Ansatzpunkten für eine Reanimierung des revolutionären Prozesses, zu dessen altermundialistischem Sprachrohr er später selbst geworden ist. Trotz inadäquater christlich-messianischer Heilserwartungen ist Negris Transposition des Wiedererstarkens Hiobs auf den kollektiven Prozess der konstituierenden Macht eines neuen revolutionären Subjekts, das nach seiner Auffassung unter den postmodernen Bedingungen der Globalisierung als "Multitude" erscheint, durchaus bedenkenswert. Der Hiob-Matrix folgt auch Nietzsche Leidens-Verklärung als Schlüssel ungeahnter Kräfte, die sein gesamtes Werk durchzieht (vgl. § 2.2.), und findet sich bei

²⁵ Obwohl Hardt und Negri (2009: 118) sich ausdrücklich von Gramscis Konzeption des "organischen Intellektuellen" abgrenzen, scheinen ihre diesbezüglichen Ausführungen dem in diesem Zusammenhang Intendierten recht nahe zu kommen: "The intellectual is and can only be a militant, engaged as a singularity among others, embarked on the project of co-research aimed at making the multitude. The intellectual is thus not 'out of front' to determine the movements of history or 'on the sidelines' to critique them but rather completely 'inside'."

²⁶ "Für ewig"; Antonio Gramsci: *Lettere dal carcere*, 8. Aufl., Turin 1978, S. 35.

²⁷ Carl Gustav Jung: *Antwort auf Hiob*. Taschenbuchausgabe in 11 Bänden, München 6. Aufl. 2004. Für eine Gegenüberstellung von Faust und Hiob vgl. Carl Gustav Jung: *Wandlungen und Symbole der Libido*. Taschenbuchausgabe in 11 Bänden, München 4. Aufl. 2001, S. 69.

²⁸ Antonio Negri: *Job, la force de l'esclave*, Paris 2002.

²⁹ Negt, Oskar: *Die Faust-Karriere. Vom verzweifelten Intellektuellen zum gescheiterten Unternehmer*, Göttingen 2006, S. 127 ff.

Hardt und Negri, sozialrevolutionär gewendet, als Exaltation der Armut wieder, durch die sich die *Multitude* gerade auszeichne. Diese *Multitude* bringt Negri metaphorisch mit den monströsen Riesengestalten Pantagruel und Gargantua, die Rabelais' magischer Welt der Renaissance entsprungen sind, in Verbindung.³⁰ Nur so ist eine Antwort, die auf der Höhe der übermäßigen, maßlosen Herausforderung liegt, möglich.³¹ Den "dämonischen" Charakter dieses multitudinalen revolutionären Subjekts erläutern Negri und Hardt unter Rückgriff auf Dostojewskis Roman *Die Dämonen*, der seinerseits jene Bibelstelle aufnimmt, nach der sich der Teufel mit dem Namen "Legion" ausgibt (Matth. 26/53, Luk. 8/2). Dieses protheische Schillern der Einheit von Einheit und Vielheit, diese paradox-komplexe Unipluralität, die dieser *Multitude* zukomme, sei der magischen "trickery [that] is the devil's work" (Hardt/Negri 2004: 139) geschuldet. Diesen wahrlich 'ungeheuerlichen' unipluralen Tatbestand, der *prima facie* wider die Natur geht, ja diese in biopolitischer³² Hinsicht übersteigt, illustrieren Hardt und Negri³³ unter Rückgriff auf das mythologische Motiv der vielköpfigen Hydra, die gleichwohl ein organischer Organismus bleibt.

3.1. Im Konsens mit Nietzsche³⁴ müsste jenes subversive, von Hardt und Negri heraufbeschworene "Teufelswerk" dieses revolutionären Monsters in Anlehnung an die von Žižek ausgiebig bemühte Lacansche *plus-jouissance*, einen (im vorgegebenen Rahmen eigentlich nicht vorgesehenen) 'Lust-Mehrwert',³⁵ in einem ikonoklastischen 'Infamitäts-Mehrwert' gipfeln. Die Rücksicht auf "Pietäten" braucht dabei gegenüber derjenigen, die der Kapitalismus selbst walten lässt, in keiner Weise zurückzustehen: "Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht"....³⁶ Das auf der Tagesordnung stehende Programm entspricht im Sinne Žižeks einem "echten Akt", der retroaktiv die Parameter dessen, was innerhalb einer gegebenen Ordnung als möglich gilt, revolutioniert und damit auch die ethische Wertordnung im Sinne einer Nietzscheschen "Umwertung aller Werte" umwälzt. (Žižek 2010a: 366, 533 f) Politik gilt daher im Allgemein und als revolutionäre Politik im Besonderen als "Kunst des Unmöglichen" durch die Setzung eines in seinem Charakter bis dato ungeahnten, weil nicht konzeptualisierbaren Ausnahmezustandes. Sie ist daher im emphatischen Sinne "jenseits von Gut und Böse" angesiedelt. Das Monströse daran

³⁰ Michael Hardt, Antonio Negri: *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, London 2004, S. 194.

³¹ Vgl. Nietzsche (2005: 98): "Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehen, dass er nicht dabei zum Ungeheuer wird. Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein." Es findet also eine Abgleichung der einander entgegengesetzten Pole statt; ersterem ist nur nach dem Prinzip *similia similibus curantur* beizukommen. Wenn die introjektive Aufnahme des Anderen in sich selbst bei genügend langer Konfrontation offenbar unvermeidlich ist, erscheint es aus marxistischer Sicht geboten, aus dieser Not eine revolutionäre Tugend zu machen.

³² Das heißt, entsprechend der Logik eines, auf Nietzsche zurückgehenden, von Foucault inaugurierten und von Hardt und Negri stark adaptierten Diskurses, in einer Weise, die das Politische in den Dienst der (Re)-Produktion, der Entfaltung und Erhaltung des Lebens selbst stellt.

³³ Hardt, Negri: *Commonwealth*, a.a.O., S. 33, 298.

³⁴ Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, München 1987, S. 36: "Die stärksten und bösesten Geister haben bis jetzt die Menschheit am meisten vorwärts gebracht: [...] sie weckten immer wieder den Sinn der Vergleichung, des Widerspruchs, der Lust am Neuen, Gewagten, Unerprobten [...]. Mit den Waffen, mit Umsturz der Grenzsteine, durch Verletzung der Pietäten zumeist: aber auch durch neue Religionen und Moralen!"

³⁵ Im Deutschen als "Mehr-Genuss", "Mehr-Genießen", bzw. "Genuss-Überschuss" wiedergegeben, vgl. Žižek (2010a: 346, 415). Im Englischen erscheint der Begriff als "surplus-enjoyment", vgl. Slavoj Žižek: *Living in the End Times*. London 2010 (= 2010b), S. 56, 57, 304.

³⁶ Karl Marx, Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: *MEW* 4, S. 465.

besteht gerade in seinem "katastrophischen" Charakter, d.h. in der Ungeheuerlichkeit "des Schlimmsten" überhaupt (ebd., S. 366), das gerade in der unvorstellbaren Art und Weise der Überschreitung liegt.³⁷ Der 'Infamitäts-Mehrwert' wird bei Žižek allein schon durch eine Metaphorik erzielt, die bewusst die Maßstäbe des politische Korrekten überschreitet: "Das bedeutet, dass jedem authentischen Akt, jeder Geste, die die 'Spielregeln' mitsamt der grundlegenden Selbstidentität dessen, der sie übertritt, völlig neu definiert, trotzdem etwas 'Terroristisches' innewohnt." Anders als bei Hardt und Negri (2010: 239 ff), die durch *jacqueries* in systematischer Weise die etablierte hegemoniale Ordnung zu (zer)stören vorschlagen, steht bei Žižek ein *linguistic turn* der "direkten Aktion" in Form einer Art dekonstruktiver "symbolischer Gewalt" im Vordergrund,³⁸ was nicht nur theoretisch anspruchsvoller, sondern beim Aufwühlen der untergründigen Triebimpulse zweifellos auch erheblich subtiler funktioniert und sich mittelfristig im Hinblick auf die Errichtung einer Gegenhegemonie als effizienter erweisen dürfte. "Ein echter politischer Akt entfesselt die Kraft der Negativität" – ist also ein Akt im faustischen Geiste, "der stets verneint" – "die die Grundlagen unseres Seins zerbricht." (Žižek 2010a: 527) Diese Bewegung stellt sich Žižek als den permanenten Gestus einer Art Alterations-Fluss "in Übereinstimmung mit dem postmodernen Postulat der unendlichen Formbarkeit des Subjekts" (ebd., S. 520 f)³⁹ vor, die, ganz im Einklang mit Hardt und Negri, auf Identitäten aller Art zu Gunsten einer *Multitude* von Singularitäten verzichten kann.⁴⁰ Das, was dabei einer permanenten Umgestaltung unterliegt, ist eine umfassende "substantielle symbolische Ordnung", Lacans "Großer Anderer" (Žižek 2010a: 520), d.h. "die symbolischen Normen und ihre kodifizierten

³⁷ Für Baudrillard ist der paradigmatische Fall eines solchen Ereignisses (durchaus im Sinne Badiou) der 11. September 2001. Diese in seinen Augen im Sinne Kants "sublime" (erhabene) Begebenheit ist dadurch gekennzeichnet, dass es sich um "*quelque chose qui se produit sans avoir été possible*" (im Original kursiv) handelt; mit anderen Worten, "le réel et le possible adviennent simultanément et que l'imagination en est immédiate." Charakteristisch hierfür ist die Inversion der Temporalitäts- und Kausalitätsrelation: "l'événement [...] a lieu d'abord *ex nihilo* en quelque sorte, imprévisible, et qu'ensuite seulement on peut le concevoir comme possible. Tel est le paradoxe temporel, la temporalité inversée qui désigne l'événement comme tel." Diese Inversion ist in all ihrer Sublimität wahrlich 'ungeheuerlich' und indiziert die der Magie inhärente Rekursivität. Vgl. Jean Baudrillard: *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du mal*, Paris 2004, S. 110 f.

³⁸ Žižek: "Remarques pour une définition de la culture communiste", a.a.O., S. 344 ff; vgl. auch Žižek (2010b: 401): "not only do violence and non-violence overlap (non-violence appears as the highest violence), so too do act and inactivity (here the most radical act is to do nothing). The 'divine' dimension lies in the very overlapping of violence and non-violence." Eine zentrale Funktion nimmt laut Žižek dabei die gegenwärtige Musikszene (auch Film) ein. Im französischen Kontext wäre, durchaus im Sinne Žižeks, in der zeitgenössischen Kulturproduktion auf das hochgradig subversive Potential von ästhetisierter symbolischer Gewalt aufmerksam zu machen, das von jugendlichen Randgruppen gezielt als kommunikative Waffe in gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen eingesetzt wird; cf. Frank Jablonka: "La violence verbale esthétisée et sa dimension interculturelle", in: Brice Mankou (hg.), *Racisme, discriminations: sources de violences urbaines*, Paris 2008, S. 35-58.

³⁹ Ebd., S. 520 f.

⁴⁰ Dies gilt sowohl kollektiv als auch individuell für die subjektiven Mitglieder der *Multitude* im Sinne einer fluktuativ-dynamischen Selbstorganisation: "not fixed or static but constantly transformed, enriched, constituted by a process of making. [...] Throughout the production of subjectivity, the multitude is itself author of its perpetual becoming other, an uninterrupted process of collective self-transformation." "Shifting our perspective from identity to singularity clarifies especially the revolutionary moment of the process. Whereas in terms of identity this process can be understood only in the negative, paradoxical terms of self-abolition, in terms of singularity it is rather a moment of metamorphosis." (Hardt/Negri 2010: 173, 320).

Überschreitungen, [...] diese gewaltige symbolische Matrix, die in einer riesigen Menge ideologischer Institutionen, Rituale und Praktiken verkörpert ist". (Ebd., S. 363) Der "echte Akt" beruht also auf dem, was im Sinne Badiou's einem "Ereignis" entspricht, das nur in den Augen derjenigen als solches stattfindet, die in dessen symbolische Implikationen eingebunden sind (wie der Mai 1968 oder die Bekehrung Paulus' oder, auf einem etwas bescheideneren Level, das Sichverlieben), und das in Ermangelung einer intersubjektiven Regel, die der Urteilskraft Entscheidungskriterien an die Hand gäben,⁴¹ auf einer autonomen rahmengebenden Setzung beruht und als solches unvorhersehbar, unbedingt und kontingent ist.⁴²

3.2. Rekurriert man nun auf Nietzsche, der, nach einmütiger Ansicht von Lukács und C.G. Jung eine faustische Figur *par excellence* zu nennen ist, so stellt man bei Lektüre der "Zweiten unzeitgemäßen Betrachtung" fest, dass geschichtsträchtige Persönlichkeiten offenbar in einem quasi 'intrauterinen' Treibhausklima heranreifen.⁴³ Zu diesem fruchtbaren Halbdunkel gehören nicht nur partielle Verdrängungsleistungen, sondern auch Täuschung und Selbsttäuschung. Die notwendige Illusion, worin nach Nietzsche die zum Handeln befreiende Wahrheit besteht, kommt jener Überschreitung der magischen "Betrugsschwelle" gleich, die die Voraussetzung für die "dämonisierende" Inspiration liefert.⁴⁴ Die lebensdienliche Illusion, zum Handeln befreiender Betrug und Selbstbetrug, entspricht dabei einer entlastenden philosophischen Wahrheit im höheren Sinne. Nietzsches 'dionysischer' Philosoph "als das Wesen, welches bisher auf Erden immer am besten genarrt worden ist", verwahrt sich im Gestus einer paradoxen (weil umgewerteten) Ideologiekritik

⁴¹ So stellt Lyotard bei seiner postmodernen Relektüre von Kants *Kritik der Urteilskraft* fest: "quand on n'a pas la loi d'abord, c'est imaginer la règle que recèle et qu'exige le cas. [...] si le cas n'y a pas été traité, le juge doit juger sans règle préétablie, et son jugement peut faire jurisprudence. Cette 'prudence' est la vertu de se bien guider sans boussole. Avant l'institution." Vgl. Jean-François Lyotard u.a.: *La faculté de juger*, Paris 1985, Klappentext.

⁴² Vgl. Žižek (2010a: 65). Badiou's Philosophie des Ereignisses spielt insgesamt für den hier von Žižek vorgelegten Ansatz eine zentrale Rolle. Auf das diesbezügliche Referenzwerk Badiou's kann im vorliegenden Zusammenhang nicht eingegangen werden: Alain Badiou: *L'être et l'événement*, Paris 1988. Im Übrigen wurde die permanente Unterwanderung und immer wieder neue Entgrenzung und Selbstentgrenzung dessen, was bei Žižek auch unter den Bezeichnungen "soziosymbolisches Gesetz" (Žižek 2010a: 519) oder "symbolische Institution" (ebd., S. 449) auftritt, in dessen Netzen der einzelne Akteur immer schon verstrickt ist, von uns in semiotischer Perspektive, insbesondere in Anlehnung an Umberto Eco und Derrida, unter dem Gesichtspunkt eines Kalküls systematischer Codeerweiterung ("Semiotik des Syncodes"), die die Codeerweiterungsmodalitäten selbst auf höherer typologischer Ebene entgrenzt, diskutiert. Auch hier bedarf es "autonomer Sinnsetzungen". Vgl. Frank Jablonka: *Essay Concerning Human Misunderstanding. Sprachlich-kommunikative Funktionen und Dysfunktionen in der Postmoderne. Perspektiven der französischen und italienischen Sprachphilosophie*, Essen 1998. Auch das von Žižek (2010b: 327) geäußerte Bedürfnis nach einer "symbolic intervention capable of undermining the big Other (the hegemonic social link), of re-arranging its coordinates" trägt Verwandtschaftszüge mit Ecos in anderen Zusammenhängen vorgeschlagener semiotischer Guerilla; vgl. Umberto Eco (1985), "Für eine semiologische Guerilla", in: Ders., *Über Gott und die Welt*. München, S. 146–156.

⁴³ Friedrich Nietzsche: "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", *Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Aufl., München, Berlin, New York 1988, S. 243–334. Das Unhistorische entspricht dabei einer zugleich entlastenden und fruchtbaren Verdrängungsleistung: "umhüllenden Atmosphäre" (S. 252); "umschließenden Dunstwolke", "Dunstschicht des Unhistorischen" (S. 253).

⁴⁴ Vgl. unsere diesbezüglichen Ausführungen in Jablonka (2010: 159).

gegen das "moralische[s] Vorurteil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein." (Nietzsche 2005: 53)

In analoger Weise verfährt der materialistisch 'aufgehobene' "dionysische" Ansatz von Hardt und Negri,⁴⁵ wonach, parallel zu Vorstellungen der Alchemie,⁴⁶ das kollektive revolutionäre Subjekt sich durch den Abstieg ins Reich der Finsternis konstituiert, was nach einer Phase der Gestation die produktive Entfesselung starker, unter bürgerlichen Bedingungen gebundener oder parasitär absorbiertes libidinöser Kräfte erlaube. (Ebd., S. 6, S. 120) Diese Alchemie ist dazu im Stande, die unsichtbaren Ketten, mit denen das Subjekt, gleich Prometheus, an die Autoritäten geschmiedet ist, zu lösen und gegen ihre Urheber zu wenden, so dass, wie es Marx und Engels selbst im *Kommunistischen Manifest* formulieren, der bürgerliche "Hexenmeister" "die unterirdischen Gewalten nicht mehr zu beherrschen vermag, die er heraufbeschwor".⁴⁷ (Gegen)magische Kräfte entstehen durch die Einwirkung auf das Unbewusste des Gegenübers in der Weise, dass dadurch die Wiederkehr verdrängten Materials ans Bewusstsein eingeleitet wird, was starke affektive Eruptionen auslöst, die der gezielten Kanalisierung bedürfen. In die Sprache des Mana⁴⁸ übersetzt hieße das, sozialpsychologisch gewendet (Freud 1982, S. 324-326), dass die Mana-'Ansteckung' durch gezielten Tabubruch, zur magischen Technik erhoben, gesellschaftlich notwendige Triebverdrängungen emporzuspülen geeignet ist, was sozial destabilisierende und unterminierende Effekte auslöst. Wenn Herrschaft ein magisches Phänomen ist, so ist Emanzipation ebenfalls ein magischer Prozess. Ziel dieser gegenmagischen Technik ist der antikonsensuelle Bruch mit der gegebenen bürgerlich-kapitalistischen Ordnung.

Weit davon entfernt, in ein Nietzschesches Übermenschentum abzudriften, erscheint es uns angemessener, in Anlehnung an Michael Hardt und Antonio Negri⁴⁹ von einem anthropologischen

⁴⁵ Michael Hardt, Antonio Negri: *Die Arbeit des Dionysos. Materialistische Staatskritik in der Postmoderne*, Berlin, Amsterdam 1997.

⁴⁶ Und auch der Psychoanalyse im Sinne Žižeks, vgl. Anm. 6.

⁴⁷ Marx, Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, a.a.O., S. 467.

⁴⁸ Die Problematik des Mana wurde in unseren Vorstudien (Jablonka 2010, § 2.2., 3.2.) insbesondere im Anschluss an die Arbeiten Marcel Mauss' ausführlich diskutiert. 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. Wenn von "Ansteckung" die Rede ist, so bedeutet dies, dass Individuen durch äußere Einflüsse in den Bann dieses Zusammenhangs gezogen werden können. In zeitgenössischer sozialwissenschaftlicher Perspektive erweist sich ein Zusammenhang mit der fraglosen Anerkennung von Geltungsansprüchen und den daran geknüpften unhinterfragten Erwartungen und Erwartungserwartungen, was Bourdieu Anlass zur Konzeptualisierung eines "sozialen Mana" gibt. Die psychoanalytische und allgemein theoretische Aufweisung des Zusammenhangs mit dem, was in der vorliegenden Arbeit (§ 3.1.) mit Lacan und im Anschluss daran mit Žižek unter dem "Großen Anderen" verstanden wird, bleibt jedoch noch zu leisten.

⁴⁹ Vgl. Hardt/Negri (2010: 117 f). Dort ist die Rede von "anthropological transformation": "a new humanity must be created." Vgl. im gleichen Sinne die Stoßrichtung von Antonio Negri: *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Rom 2002, S. 410: "Il potere costituente adempie qui la sua funzione ontologica, che è di costruire una nuova natura della storia. Un nuovo mondo della vita." Vgl. auch die Auffassung von der mit der Menschheitsbefreiung einhergehenden "mutation ontologique" in Antonio Negri (2002: 179). In einer in dieselbe Richtung zielen Perspektive eröffnet Edgar Morin den konzeptuellen Horizont für eine "Neugründung" der Menschheit. Dieser in Morins umfassendem Werk rekurrente Grundgedanke kommt vielleicht am klarsten an folgender Stelle zum Ausdruck: "Lorsqu'une évolution arrive à une impasse, alors se prépare une éventuelle mutation profonde ou métamorphose. Or l'humanité de la fin du millénaire [voire

Sprung zu sprechen. Im faustischen Sinne ist der Magier "der normale vollentwickelte Mensch" (Lukács 1967: 175), was als Aufforderung genommen werden sollte, einen erneuten Anlauf zur Ausbildung einer, und zwar diesmal nicht karikaturhaften, "allseits entwickelten sozialistischen Persönlichkeit" in der Weise zu unternehmen, dass "die freie Entwicklung eines jeden die freie Entwicklung aller ist."⁵⁰ Dies ist der Fluchtpunkt, an dem sich die Attraktivität des Marxismus und die dämonischen "attrativa"⁵¹ von Marxisten, die das Charisma des ersten wie der letzteren ausmachen, treffen.

3.3. In Goethes *Faust I* (1384) gibt sich Mephisto zwar nicht als "Legion", sondern als "des Chaos wunderlicher Sohn" zu erkennen, was im Prinzip auf dasselbe hinausläuft. Im Gleichklang hierzu stellt Nietzsches Zarathustra fest, man müsse "noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können". (Nietzsche 1966: 15) Dass der Lotus im Schlamm wächst, ist eine dialektische Wahrheit, die Nietzsche⁵² nicht verborgen geblieben ist und im Übrigen von der Chaos- und Systemtheorie bestätigt wird. Wie von Foerster⁵³ dargestellt, sind sowohl Unordnung als auch Störung Quellen der Selbstorganisation und der Emergenz von Ordnung ("order from noise"), was impliziert, dass sich ebenso Negentropie bzw. Information von Entropie wie das Leben aus Chaos und Tod nährt und daraus aufsteigt.⁵⁴

Wenn nun Žižek (2010a: 60) "das Ungeheure der *wilden Unordnung*", also das "Chaos" diskutiert, erscheint dies in der von ihm präferierten "materialistischen Option" als "das Moralgesetz", das "eben durch seine erhabene Qualität" als "der letzte Schleier, der das Ungeheure verdeckt", auftritt. Diese "materialistische Option", die gleichwohl eine aufgehobene Metaphysik in sich birgt, ist der Fluchtpunkt, in dem sich Chaos und neue Ordnung, das Ungeheure und das Erhabene treffen. Dieses in der "materialistischen Option" gleichwohl als aufgehobenes durchscheinende metaphysische Erbe ist das Geheimnis von dessen Stärke, weil es gerade seine *Attraktivität* begründet. Wenn wir Nietzsches Ankündigung einer Zukunft, die "der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – er muss einst kommen",⁵⁵ in der in § 2.3. dargestellten Weise "aufgehoben" revolutionär interpretieren, so entspricht dies Negris Definition, wonach der Kommunismus als "l'a-venir",⁵⁶ also als etwas präsentisch Angelegtes durch die Aktion seiner Subjekte in die Zukunft Weisendes zu verstehen ist. Diese bereits gegenwärtig, wenngleich latent und untergründig im Gange befindliche Umlenkung chaotischer Energien in die Neugenesse einer befreiten Zukunftsordnung kulminiert in der Einsicht, dass die Manifestationsform des Sublimen das Ungeheure ist, die ausschließt "de refuser le communisme parce que le chemin qui y porte passe à

du 21^{ème} siècle; F.J.] est arrivée à une impasse, c'est-à-dire ne peut poursuivre sa voie dans le même sens." Vgl. Morin: *L'humanité de l'humanité*, a.a.O., S. 283.

⁵⁰ Marx, Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, a.a.O., S. 482.

⁵¹ Vgl. in diesem Zusammenhang unsere Diskussion des Goetheschen Begriffs der "attrativa" in Jablonka (2010: 158). Dazu Johann Wolfgang Goethe: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. Eine Auswahl, Stuttgart 1993, S. 211.

⁵² Vgl. Nietzsche (2005: 161): "Im Menschen ist Geschöpf und Schöpfer vereint: im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Überfluss, Lehm, Koth, Unsinn, Chaos; aber im Menschen ist auch Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte, Zuschauer-Göttlichkeit und siebenter Tag".

⁵³ Heinz von Foerster: *Sicht und Einsicht*, Braunschweig, Wiesbaden, 1985, S. 125-128.

⁵⁴ Dies ist die Grundthese bereits einer der frühen Arbeiten Edgar Morins: *L'homme et la mort*, Paris 1970.

⁵⁵ Nietzsche: *Genealogie der Moral*, a.a.O., S. 336.

⁵⁶ Antonio Negri: *Du retour. Abécédaire biopolitique*, Paris 2002, S. 219.

travers Béhémoth et Léviathan". (Negri 2002: 177) In der Tat, wenn es, wie Nietzsche⁵⁷ feststellt, erforderlich ist, "über das Chaos Herr werden, das man ist" und "sein Chaos [zu] zwingen, Form zu werden; Notwendigkeit [zu] werden in Form: [...] Gesetz [zu] werden", so lässt sich, völlig *d'accord* sowohl mit Negri als auch mit Žižek, diese Form als revolutionäre Gestalt identifizieren, die aus dem "Chaos" die Ordnung des "kommunistischen" "Gesetzes" herausschält. Es sollte danach kein Hindernis bestehen, dass es sich bei dem von Nietzsches Zarathustra heraufbeschworenen Stern um den Roten Stern handelt, bei dem es sich, gemäß Adornos Diktums *The stars down to earth*,⁵⁸ zum Imperativ erhoben, freilich um einen sehr irdischen Stern handeln muss. Diese Art von 'roter Magie' – als Produkt der Aufhebung von weißer und schwarzer Magie – bleibt im Geiste Edgar Morins (vgl. Anm. 15) und im Sinne einer "negativen Dialektik"⁵⁹ konkomitant mit der bestimmten Negation, als historisches "Menschheitsdrama" perspektivisch als Aufgabe für unser noch junges Jahrhundert bestehen. Dem in dem dargestellten Sinne revolutionären *homo faustus* kommt dabei glücklich die mediale Rolle des Sprachrohrs einer Vernunft zu, die notwendig die binäre Opposition zu ihrem Anderen der Irrationalität übersteigt. Hardt und Negri erscheint dabei die Suche nach einem Vernunftbegriff "*outside*", d.h. außerhalb konventioneller Kategorien, die noch nicht biopolitischen Imperativen Rechnung tragen, aussichtsreich: "The perspective of altermodernity lies in that other rationality, which extends beyond the reason/madness couple."⁶⁰ Eine für die "Dialektik der Aufklärung" sensibilisierte Vernunft, die sich selbst über die ihr inhärente streitbare und negative Widersprüchlichkeit aufklärt, beruht auf einem faustischen Pakt und ist in dem Sinne '*luci-ferisch*', als sie Licht in das Dunkel ihres eigenen Anderen bringt, ohne diese ihr inhärente Schattenseite zu überblenden.

⁵⁷ Friedrich Nietzsche: *Von Wille und Macht*, hg. von Stephan Günzel. Mit einem Geleitwort von Gianni Vattimo, Frankfurt/M., Leipzig, S. 119.

⁵⁸ Theodor W. Adorno: *The Stars down to Earth*. Gesammelte Schriften, Bd. 9.2, Frankfurt/M. 2003.

⁵⁹ Vgl. unsere diesbezüglichen Ausführungen in Jablonka (2010: 156 f).

⁶⁰ Hardt/Negri (2010: 119). Vgl. in derselben Linie auch Žižek (2010a: S. 52).