

Maximilian Bergengruen

Multiple Magie Zur Verwandlung psychiatrischen Wissens in Hofmannsthals ‚Andreas‘-Fragmenten

Einleitung

In diesem Aufsatz soll Hugo von Hofmannsthals *Andreas*-Projekt als Überlagerung eines psychiatrischen Diskurses durch einen magischen gelesen werden. Ich verfolge in den Fragmenten die Gedankenfigur der Persönlichkeitspaltung, wie sie in der französischen und amerikanischen Psychiatrie des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts erarbeitet wurde (I.), und versuche, deren Überschreibung durch Theoreme aus der natürlichen Magie bzw. deren Reformulierungen durch die Rosenkreuzer-Bewegung des 20. Jahrhunderts zu rekonstruieren (II.). Diese Überlagerung, so meine These, ist als eine starke Aneignung der beiden Wissens-Formationen auf dem Boden der Klassischen Moderne zu verstehen: Beschrieben wird eine Transformation, der sowohl die Position eines eximierten Magiers/Psychotherapeuten (III.) wie auch die eines in sich geschlossenen metaphysischen bzw. therapeutischen Systems zum Opfer fallen (IV.).

I. Miss Beauchamp und ihre Schwestern

Die *Andreas*-Fragmente halten für ihre Leserinnen und Leser eine nicht unerhebliche Irritation bereit: Die einzige längere Passage, der so genannte Hauptentwurf, ist als Hinführung zum Thema des geplanten Romans gedacht. Dementsprechend wird die Figur bzw. genauer: werden die Figuren, die eigentlich im Zentrum des Roman-Projektes stehen, Maria und Mariquita, in diesem Text nur am Rande gestreift – und führen ihr eigentliches Dasein in den Fragmenten.

Liest man dort nach, werden zwei antipodische Charaktere sichtbar: Hofmannsthal spricht von Maria als der „Dame“, von Mariquita als der „Cocotte“ (KA 30, S. 10).¹ Erstere, heißt es weiter, wird durch einen „religiöse[n] Aesthetismus“ und durch eine Körperfeindschaft charakterisiert. Mariquita hingegen setzt statt auf die „Unsterblichkeit der Seele“ auf das „körperliche

¹ Ich zitiere unter der Sigle KA nach der Ausgabe Hugo von Hofmannsthal: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe. Hg. v. Rudolf Hirsch u.a. Frankfurt a.M. 1975ff.

Detail“ (KA 30, S. 18), statt auf die „sentimentale Thuerei“ (KA 30, S. 10) auf die „Erotik“ (KA 30, S. 18f). Außerdem ist sie nicht am wahren Ausdruck der Gefühle, sondern lediglich an der „Pantomime“ (KA 30, S. 18f) interessiert.

Diese Informationen lassen Mariquita als eine zweite, in sich geschlossene Persönlichkeit erscheinen, die neben oder anstatt Maria erlebt, denkt und handelt – und dabei Intentionen verfolgt, die denen Marias entgegenstehen (die Dichotomie Heilige/Hure ist dabei nicht zu übersehen).² Gleichzeitig handelt Mariquita – und zwar ohne von ihrer konträren Ausrichtung abzulassen – auch als *Teil der Persönlichkeit* Maria: „meine Hand ist verhext, sie handelt gegen meinen Willen“, sagt Maria über einen Brief (KA 30, S. 17), an dem Mariquita maßgeblich beteiligt ist, ohne selbst in Erscheinung zu treten. Dieses Gefühl des Besessenseins, der Obsession, erlebt Maria nicht nur beim Schreiben von Briefen, sondern auch in der gesprochenen Sprache: „Maria fürchtet sich, wenn sie selbst“, genauer: Mariquita in ihr, „gewisse Namen ausspricht“ (KA 30, S. 22), heißt es z.B. in den Fragmenten. Das gleiche gilt auch für die visuelle Wahrnehmung: „Sally [gemeint ist Mariquita] betrinkt sich für B_I [Maria] [...], macht B_I Tausendfüßler und Spinnen sehen (B_I weiss, es sind Hallucinationen, fürchtet sich aber davor)“ (KA 30, S. 21). Schließlich kann Mariquita auch den Willen Marias unterlaufen – zumindest zu einem gewissen Teil: „Starke Wünsche von M_{II} [Mariquita] empfindet M_I [Maria] als Impulse“ (KA 30, S. 126).

Mariquita ist also nicht auf ihre eigene Persönlichkeit und ihren eigenen Willen beschränkt, sondern verfügt auch über eine Extension in die Persönlichkeit Marias. Das heißt, sie besitzt ein eigenständiges Bewusstsein und ist zugleich das Unterbewusste Marias, von wo aus sie eine gewisse Macht über diese erhält. Von beiden Positionen, also von innen und außen, spielt sie diese Macht in „trucs“ (KA 30, S. 10) oder „Streiche[n]“ (KA 30, S. 21) aus.

Die hier geschilderte Doppelfunktion Mariquitas verdankt sich den Vorgaben der psychiatrischen Literatur: Wie bekannt, wurde Hofmannsthal durch die Lektüre von Morton Prince' *The Dissociation of a Personality*, erste Auflage 1906, zur Entwicklung des *Andreas*-Projektes angeregt.³ Hofmannsthal setzt sich also in seinem Text unmittelbar mit den Theorien Prince', mittelbar mit denen seiner Stichwortgeber, Jean Martin Charcot und Pierre

² Zur Sexualität in den *Andreas*-Fragmenten, vgl. M. B.: Die illegale Schwester. Sexuelle Anomalie, Multiple Persönlichkeit und experimentelle Rückkoppelung in Hofmannsthals *Andreas*-Fragmenten, in: Nicolas Pethes (Hg.): Versuch, Erfahrung, Möglichkeit. Literarische Experimentalkulturen. München 2005, S. 193-224.

³ Zur Auseinandersetzung Hofmannsthals mit der psychiatrischen Literatur seiner Zeit, vgl. Bernd Urban: Hofmannsthal, Freud und die Psychoanalyse. Quellenkundliche Untersuchungen. Frankfurt a.M. 1978; Michael Worbs: Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende. Frankfurt a.M. 1983, S. 259-342. In dieser Arbeit soll jedoch der Fokus stärker auf die nicht-freudianische Literatur, d.h. in diesem Falle: die Schulen von Paris und Boston, gelegt werden.

Janet,⁴ auseinander und schreibt sich so in die Diskursgeschichte der experimentellen Psychologie und Hysterie-Forschung⁵ ein.⁶

Im Mittelpunkt von Prince' zumindest dem Umfang nach monumentalem Werk steht eine ähnliche Personen-Konstellation wie bei Hofmannsthal: Sally (die Entsprechung Mariquitas) ist das unterbewusste (nicht: unbewusste) Selbst („subconscious self“)⁷ von Miss Beauchamp (die Entsprechung Marias), das sich schon in der Jugend vom „main stream of consciousness“⁸ der Gesamt-Persönlichkeit abgespalten und dementsprechend ein eigenes Ich-Bewusstsein („personal perception“)⁹ aufgebaut hat. Diese zweite Person konnte bis zu dem Zeitpunkt, an dem sich die Patientin bei Prince in Behandlung begab, nur in ihrer Funktion als Unterbewusstes in Erscheinung treten – und zwar ganz ähnlich wie Mariquita: durch Beeinflussung des Willens mit „Impulse[n]“, d.h. bei Prince: „impulsions“ oder (im Original deutsch) „zwangsvorstellungen“, die Miss Beauchamp wiederum als „obsession“,¹⁰ also als Besessenheit, wahrnahm. Eine dieser unterbewussten Handlungen war, genau wie bei Hofmannsthal, das „subconscious writing“,¹¹ also die Einmischung Sallys als Unterbewusstes bei der Abfassung von Briefen durch Miss Beauchamp.¹²

⁴ Vgl. hierzu Henry F. Ellenberger: Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung. Übersetzt v. Gudrun Theusner-Stampa. 2. Aufl. Zürich 1996, S. 997-1026, bes. S. 1019; Nicolas Hoffmann: Zwänge und Depressionen. Pierre Janet und die Verhaltenstherapie. Berlin u.a. 1998, S. 1-18.

⁵ Zur Verknüpfung von Hysterie und multipler Persönlichkeit im ausgehenden 19. Jahrhundert (insbesondere bei Janet und Prince) und zu den Positionen, die die Existenz der multiplen Persönlichkeit theoretisch ausschließen (Bleuler-Rezeption, Psychoanalyse), vgl. Ian Hacking: Multiple Persönlichkeiten. Zur Geschichte der Seele in der Moderne. Übersetzt v. Max Looser. München u.a. 1996, S. 170-186.

⁶ Die frühere Forschung hat diesem Umstand praktisch keinerlei Rechnung getragen und die psychiatrische Literatur lediglich pro forma gestreift. So ist z.B. die Behauptung Richard Alewyns: Andreas und die wunderbare Freundin. Zur Fortsetzung von Hofmannsthals Roman-Fragment und ihrer psychiatrischen Quelle, in: Sybille Bauer (Hg.): Hugo von Hofmannsthal. Darmstadt 1968, S. 352-401, hier S. 360, die Persönlichkeiten Miss Beauchamps lösten sich in Prince' Geschichte auf unberechenbare Weise ab und tauchten irgendwo und irgendwie "aus dem Nichts" auf, nicht durch Lektüre gedeckt.

⁷ Morton Prince: The Dissociation of a Personality. A Biographical Study in Abnormal Psychology. London u.a. 1919, S. 50.

⁸ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 17.

⁹ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 192f. Prince übernimmt diesen Begriff aus Pierre Janet: The Mental State of Hystericals. Übersetzt v. Caroline Rollin Corson. Hg. v. Daniel N. Robinson. Washington 1977, der englischen Übersetzung v. Pierre Janet: État mental des hystériques. Les stigmates mentaux. Paris 1893. Das Zitat befindet sich in der englischen Übersetzung auf S. 36. In der deutschen Übersetzung wird der Begriff mit "Ich-Bewusstsein" wiedergegeben; Pierre Janet: Der Geisteszustand der Hysterischen. Übersetzt v. Max Kahane. Leipzig, Wien 1894, S. 34.

¹⁰ Alle Zitate Prince: The Dissociation of a Personality, S. 61 u. S. 121.

¹¹ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 356.

¹² Vgl. z.B. Prince: The Dissociation of a Personality, S. 96ff. Vgl. hierzu auch die Beschreibungen von Versuchen bei Janet: The Mental State of Hystericals, S. 45, S. 100 u. S. 263,

Diese unterbewusste Funktion behält Sally während der Behandlung bei. Gleichzeitig ist es ihr in der Hypnose,¹³ in die Prince seine Patientin versetzt, möglich, auch als eigenständige Persönlichkeit („alternating personality“)¹⁴ aufzutreten, die sich durch die Personal-Zuschreibungen „I“ an „she“ von der ersten Persönlichkeit unterscheiden kann.¹⁵ Dieses hypnotische Selbst dient Sally als Sprungbrett, um ihre von Miss Beauchamp differenzierte Persönlichkeit dauerhaft und auch außerhalb der Hypnose zu institutionalisieren (interessanterweise nach genau dem gleichen Muster wie vor ihr Janets Lucie_{III}):¹⁶ Nur „einige Zeit danach“, heißt es in einer deutschen Übersetzung einer kürzeren Version von Prince' Bestseller, „erfreut“ sich Sally bereits „eines aus eigenem Antriebe entstandenen, unabhängigen Daseins“. ¹⁷ Nun ist Sally wie ihre literarische Dissoziation Mariquita beides: eigenständig agierende Persönlichkeit und unterbewusster Teil der Persönlichkeit Miss Beauchamps.

Auch die „trucs“ sind keine literarische Erfindung Hofmannsthal's: Sally spielt wie Mariquita, sobald sie nicht mehr nur das Unterbewusste von Miss Beauchamp, sondern eine Persönlichkeit „being now independent“¹⁸ darstellt, der Persönlichkeit Miss Beauchamps Streiche („trick[s]“)¹⁹ und übt sich dabei – ebenfalls wie Mariquita – in der Kunst der „Pantomime“. So ist Sally, wie Prince schreibt, auch *als Sally* (also nicht nur als Unterbewusstes von Miss Beauchamp) in der Lage, Miss Beauchamp nachzuahmen („impersonate“).²⁰

Prince kennt jedoch nicht nur zwei, sondern drei Persönlichkeiten seiner Patientin: Zu Miss Beauchamp und Sally gesellt sich im Laufe der Behandlung eine dritte Figur: The Woman. Diese neue Persönlichkeit gehörte ursprünglich nicht, wie Sally, dem Unterbewussten, sondern dem Bewusstsein der Patientin an. Da Prince' Konzeption nicht vorsieht, dass sich Teile des Bewusstseins – so wie das Unterbewusste – sukzessive vom (anderen Teil des) Bewusstsein(s) abkoppeln, nimmt er hier eine plötzliche Spaltung an. Die Patientin habe, so seine Rekonstruktion, einige Jahre vor der Behandlung

in denen anästhetische oder anamnetische Hysteriker(innen) zum Schreiben gebracht werden.

¹³ Zur diskursiven Position der Hypnose im frühen 20. Jahrhundert, allerdings mit einem Schwerpunkt auf der Schule von Nancy, vgl. Stefan Andriopoulos: Kinematographie und Hypnose, in: Hofmannsthal-Jahrbuch 8 (2000), S. 215-245.

¹⁴ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 144.

¹⁵ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 89.

¹⁶ Pierre Janet: L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine. Paris 1889, S. 87. Vgl. hierzu Björn Sjövall: Psychology of Tension. An Analysis of Pierre Janet's Concept of 'Tension psychologique' Together With an Historical Aspect. Stockholm 1967, S. 85.

¹⁷ Morton Prince, Walter F. Prince: Die Spaltung der Persönlichkeit. Übersetzt v. Willy Herms. Hg. v. Traugott K. Oesterreich. Stuttgart 1932, S. 6.

¹⁸ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 105.

¹⁹ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 461.

²⁰ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 100.

einen „tremendous shock“²¹ erlitten, der „traumatic“²² gewesen sei.²³ Dessen Folge sei die Abspaltung eines Teils des Bewusstseins gewesen, der jedoch kurz danach eingeschlafen („went to sleep‘ and disappeared“)²⁴ und erst durch eine ähnliche Situation in der Therapie wieder aufgeweckt („reawaken[ed]“)²⁵ worden sei.²⁶

Diese – eigentlich nur für das Bewusstsein vorgesehene – Art der Dissoziation überträgt Hofmannsthal auf die Abspaltung der unterbewussten Persönlichkeit Mariquita vom Bewusstsein Marias. In den Fragmenten ist von einer „Spaltung“ (KA 30, S. 20) in der „Nacht [...] des choc’s“ (KA 30, S. 22) die Rede, die Maria aus ihrem Gedächtnis entfernen bzw. verdrängen möchte, Mariquita – das Unterbewusste, das nicht vergessen kann, – jedoch konserviert.

II. Psychiater, Magier

Ich möchte mich im Folgenden mit einer zweiten diskursiven Ebene des Roman-Projektes beschäftigen, die die erste überlagert: den Gedanken- und Argumentationsfiguren aus dem Bereich der Renaissance-Wissenschaft der Magie und Alchemie und ihrer esoterischen Reformulierung in der Rosenkreuzer-Bewegung des 20. Jahrhunderts.

Die Magie stellt in den Andreas-Fragmenten ein Netzwerk dar, das sich von den frühesten Notizen bis in die mittleren 20er Jahre hinein erstreckt. In den Fragmenten wird unter Bezug auf die „Tabula smaragdina“ vom „Magischen der Zusammenstellungen“ (KA 30, S. 107) gesprochen; es wird reflektiert, wie das, was „magisch wirken soll“, sich „im Einzelsten vollzieht“ (KA 30, S. 23); es ist von verschiedenen Formen des „arcanum“ (KA 30, S. 107), von magischen „Transmutation[en]“ (KA 30, S. 146), von „Zauberer[n]“, die sich „selbst zu bezaubern vermöchte[n]“ (KA 30, S. 126), oder ganz einfach nur von „Magie“ (KA 30, S. 189) die Rede. Hofmannsthal scheint also Prince’ Geschichte der Christine Beauchamp nicht nur die Theorie der dissoziierten Persönlichkeit entnommen, sondern auch deren Fabel einer magischen Gegenlektüre unterzogen zu haben.

Ansatzpunkt für diese Lesart könnte Prince’ Theorie der Hypnose sein: In Anlehnung an Janet²⁷ und Charcot²⁸ geht dieser nämlich davon aus, dass die Hypnose mit der Hysterie strukturell identisch sein müsse, da letztere wie

²¹ Prince: *The Dissociation of a Personality*, S. 214.

²² Prince: *The Dissociation of a Personality*, S. 459.

²³ Vgl. hierzu Hacking: *Multiple Persönlichkeiten*, S. 300.

²⁴ Prince: *The Dissociation of a Personality*, S. 216.

²⁵ Prince: *The Dissociation of a Personality*, S. 225.

²⁶ Vgl. hierzu ausführlicher M. B.: *Die illegale Schwester*, S. 207ff.

²⁷ Vgl. hierzu Sjövall: *Psychology of Tension*, S. 80-83.

²⁸ Vgl. zum Verhältnis von Hysterie und Hypnose bei Charcot, Georges Didi-Huberman: *Erfindung der Hysterie. Die photographische Klinik*. Übersetzt v. Silvia Henke u.a. München 1997, S. 258.

erstere eine Vorstufe der Persönlichkeitsspaltung darstelle: „but it must be plain that hypnosis is nothing more than the dissociation of the personal consciousness, and differs in no way from any state resulting from the dis-aggregating process“.²⁹

Dieses Verwandtschaftsverhältnis von Hypnose und Hysterie hat Prince in seine Begrifflichkeit überführt. Er beschreibt z.B. Sallys Handlungen, wie seine eigenen, als „experiment[s]“:³⁰ Sally, so Prince, „hypnotizes B_{IV}“ (The Woman),³¹ wie sie vorher schon Miss Beauchamp – manchmal als Ausführende von Prince' hypnotischen „suggestions“,³² meist aber in eigener Regie – in „Trance“³³ versetzt und ihr „suggestions“³⁴ erteilt habe. Auch The Woman ordnet manchmal „counter-suggestions“³⁵ zu den Befehlen Prince' an. Und Sally selbst, so vermutet Prince, „might be [...] the result of her [d.h. Miss Beauchamp] own self-suggestion, or simply hypnotic acting“.³⁶

Experimente, Suggestionen, Impulse, Hypnose, In-Trance-Setzen – all diese Techniken beherrschen die Teilpersönlichkeiten der Patientin so gut wie ihr Psychotherapeut. Allerdings beharrt Prince auf einem entscheidenden Unterschied zwischen Hypnose und Hysterie: Während Zustände wie die „*hysterical anaesthesia*“ lediglich „*spontaneous*“ aufträten, werde ihre psychiatrische Variante, die Hypnose, nur künstlich, „*artificial*“, herbeigeführt.³⁷ Daraus ergeben sich zwei wichtige Konsequenzen: 1.) bleibt der Psychiater in der Hypnose selbst pathologiefrei und 2.) ist diese künstliche Nachahmung der Hysterie dem Original durch eine Beschleunigung und Optimierung seiner Funktionsweisen und Abläufe überlegen.

Ad 1.) Obwohl Prince dem verehrten „Dr. Janet“³⁸ zustimmt, dass mentale Dissoziation nicht auf Hysterie beschränkt werden könne, zieht er daraus nicht, wie Janet, den Schluss, dass hysterische Zustände wie Anästhesie mit nicht-pathologischen, wie z.B. der alltäglichen Zerstretheit, strukturell identisch seien. Janets Satz, „the anaesthesia of hystericals is an absent-mindedness“,³⁹ also der *Identitätsthese* („in identifying“), setzt Prince eine *Analogie* zwischen „normal“ (Zerstretheit) und „abnormal dissociation“ (Hysterie)⁴⁰ gegenüber, die nicht *quantitativ* (mehr oder weniger „puissance de synthèse“),⁴¹ sondern allein *qualitativ* zu ermessen sei. In der normalen

²⁹ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 461.

³⁰ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 439.

³¹ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 310.

³² Prince: The Dissociation of a Personality, S. 109.

³³ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 193.

³⁴ Vgl. Prince: The Dissociation of a Personality, S. 122.

³⁵ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 447.

³⁶ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 41.

³⁷ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 76. [Hervorhebungen im Original]

³⁸ Prince: The Dissociation of a Personality, S. 75.

³⁹ Janet: The mental State of Hystericals, S. 33. [Hervorhebung von mir, M. B.]

⁴⁰ Alle Zitate: Prince: The Dissociation of a Personality, S. 192f.

⁴¹ Janet: L'Automatisme Psychologique, S. 308. Vgl. hierzu auch Leonhard Schwartz: Die Neurosen und die dynamische Psychologie von Pierre Janet. Basel 1951, S. 296ff.

Dissoziation komme es, so Prince, zu einer harmlosen Verdopplung des Bewusstseins mit Hilfe des Unterbewussten („doubling of consciousness“), in der abnormen hingegen spalte sich im Unterbewusstsein ein eigenes *Selbst* (das „subconscious self“) mit eigener „personal perception“⁴² ab. Es handele sich also, so Prince, um zwei vollkommen verschiedene Vorgänge – und genau diese Differenz erlaube es dem Hypnotiseur und Psychotherapeuten, bei seiner manipulativen Nachahmung pathologischer Zustände von diesen selbst unbehelligt zu bleiben.

Ad 2.) Aus dieser eximierten Position heraus kann der Psychiater seine künstliche Hysterie *schneller und wirksamer* inszenieren als die Hysterikerin selbst. Während alle hysterischen Anfälle Miss Beauchamps nicht ausreichen, die innerpersonale Dissoziation in eine wirkliche Spaltung zu überführen, treten bereits ein Jahr nach Behandlungsbeginn zwei ausdifferenzierte Persönlichkeiten, Sally und The Woman, auf den Plan, die sich von Miss Beauchamp durch die Personal-Zuschreibungen „I“ und „she“ unterscheiden können.⁴³ Insbesondere bei der Entwicklung von Sally spielt die von Prince hervorgerufene hypnotische Persönlichkeit eine entscheidende Rolle, da sie, wie oben ausgeführt, die Bedingung der späteren Abspaltung darstellt.

Mit der Theorie von der Übertreffung und Beschleunigung der Natur durch die ars („artificial“) auf Basis einer strukturellen Identität („differs in no way“) ruft Prince, wahrscheinlich ohne es zu wissen, einen Topos auf, der für die mittelalterliche und frühneuzeitliche magische Medizin und Chymie von äußerster Wichtigkeit ist.⁴⁴ Die Theorie geht auf eine spezifisch alchemische Interpretation von Aristoteles' *Physik* 199a (S. 14-17) zurück und wird durch das gesamte Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit transportiert, wo sie von Paracelsus zu einer zentralen Systemposition ausgebaut wird. Immer wieder schärft dieser seinen Lesern ein, dass der natürliche Magier aus der „natur lernet“, ja „aus ir“ ist (Paracelsus: *Paramirum*, SW I.9, S. 41f.),⁴⁵ und sie daher „zu end bringen“ kann (Paracelsus: *Praktica auf das Jahr 1539*, SW I.11, S. 253). Zu Ende bringen – das heißt (wie bei Prince) optimieren und beschleunigen: „was die natur vermag in einem jar zu tun, das vermag“ die Magie „auch in eim monat“ (Paracelsus: *Astronomia magna*, SW I.12, S. 85). Das Gesetz der strukturellen Identität zwischen Natur und Magier gilt, wie Paracelsus betont, auch für psychische Krankheiten: „dieweil der himel in den narren spilt, also spielet [er] auch in uns menschen allen“ (Paracelsus: *Philosophia magna*, SW I.14, S. 89).

⁴² Alle Zitate: Prince: *The Dissociation of a Personality*, S. 192f.

⁴³ Prince: *The Dissociation of a Personality*, S. 89. Zum ethischen Problem der experimentellen Psychologie, vgl. Didi-Huberman: *Erfindung der Hysterie*, S. 264ff.

⁴⁴ Vgl. hierzu M. B.: *Expansion in die Natur. Zum Verhältnis von ars und natura bei Paracelsus und im paracelsischen Diskurs*, in: Gisela Engel, Johannes Stüßmann u.a. (Hg.): *Expansionen in der Frühen Neuzeit*. Frankfurt a.M. 2005, S. 215-233. Dort weitere Literatur zum Thema.

⁴⁵ Ich zitiere nach der Ausgabe: Paracelsus: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Karl Sudhoff u.a. München u.a. 1929ff [= SW].

Der Magier paracelsischen Zuschnitts behält in allen therapeutischen Handlungen eine dem princeschen Hypnotiseur ähnliche eximierte Stellung: Er ist das „centrum“ und das „medium“ der „himlische[n] macht“, das durch ihn „in den menschen“ gebracht wird (Paracelsus: *Astronomia magna*, SW I.12, S. 122). Und auch hier gilt, dass die so erworbenen kosmischen Kräfte es dem Magier ermöglichen, die Krankheiten der Menschen durchzuspielen, ohne von ihnen selbst befallen zu werden.

Von Paracelsus aus ließe sich über die paracelsistischen Debatten zur Fernheilung eine Linie zu Franz Anton Mesmers Theorie des Magnetiseurs und seiner Praxis der Erzeugung des – in den *Andreas*-Fragmenten erwähnten – „magnetischen Schlaf[s]“ (KA 30, S. 146) ziehen, war es doch, wie die neuere Forschung offen gelegt hat,⁴⁶ genau Mesmers Anspruch, magische Theorien, wenn auch unter aufklärerischer Perspektive, für medizinische Zwecke nutzbar zu machen. Der Träger kosmischer Energien wird bei Mesmer zu einem Vermittler eines (immer noch von den „Himmels-Körper[n]“ beeinflussten) „allgemein würckenden Principiums“ bzw. einer „Flüssigkeit“, über das bzw. die er mit seinen an „Nerven-Kranckheiten“ leidenden Patienten kommuniziert.⁴⁷ Diese Vorstellung von der Verbindung zwischen verschiedenen Personen durch ein Fluidum schwingt in Hofmannsthal's Konzeptionen, besonders markant im Begriff des „Verwandtschaftsfluidum[s]“ (KA 30, S. 35), noch mit. Das ist kein Zufall: Auch Charcot und Janet, deren psychologische und psychiatrische Konzepte von entscheidender Wichtigkeit für Hofmannsthal sind, greifen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf Mesmers Konzepte zurück und machen sie medizinisch hoffähig.⁴⁸

III. Magie ohne Magier

Man könnte also meinen, Hofmannsthal unterwerfe die Texte der Psychiatrie seiner Zeit einer magischen Relektüre, um den verborgenen Kreuzpunkt zwischen der zeitgenössischen Experimentalpsychologie und der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Magie-Diskussion – insbesondere der paracelsischen Zuschnitts – zu markieren. Diese Hypothese gewinnt an Glaubwürdigkeit, wenn man berücksichtigt, dass Hofmannsthal über Arthur Schopenhauers *Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen* (ein zentraler Text für den *Traum von großer Magie*) und Robert Brownings

⁴⁶ Vgl. hierzu Jürgen Barkhoff: *Magnetische Fiktionen. Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik*. Stuttgart 1995, S. 43-54.

⁴⁷ Franz Anton Mesmer: *Abhandlung über die Entdeckung des thierischen Magnetismus*. Tübingen 1985 (Neudruck der Ausgabe Karlsruhe 1781), S. 8, S. 13 u. S. 15.

⁴⁸ Vgl. hierzu Ellenberger: *Die Entdeckung des Unbewußten*, S. 102ff.; zur Magie und zum Wunderglauben bei Charcot vgl. Didi-Hubermann: *Erfindung der Psychiatrie*, S. 267ff.

Theaterstück *Paracelsus* von 1835 mit eben diesem Autor bekannt geworden ist.⁴⁹

Die Verbindung von Magie und Psychiatrie – so ließe sich die These weiter stützen – wird auch in anderen Texten Hofmannsthals extrapoliert. Man könnte hierfür z.B. den Wahnsinnigen (aus dem *Kleinen Welttheater*) heranziehen, der in „des Paracelsus tiefsten Büchern“ gelesen hat (KA III.1, S. 145) und so als einziger der handelnden Personen zu einer allharmonischen Sichtweise des Daseins fähig ist. Magie und Psychotherapie sind, so ließe sich weiter argumentieren, im literarischen System Hofmannsthals eng verschwistert.

Und dennoch gibt es gegen diese Hypothese einen entscheidenden Einwand. Es ist in keinem der *Andreas*-Fragmente von einem Magier oder Hypnotiseur die Rede, der der Vorgabe Prince' und Paracelsus', jenseits aller „Dissociation“ (KA 30, S. 21) zu stehen, entsprechen könnte. Andreas ist zwar einerseits in einer Position, die an Prince erinnert – z.B. wenn er (wie dieser bei Sally) der Entwicklung Mariquitas von einer Figur des Unterbewussten zu einer eigenständigen Persönlichkeit beiwohnt (Andreas ist „der erste“, den Mariquita bei ihrer „Befreiung gesehen“ hat; KA 30, S. 23). Andererseits kann man mitnichten davon sprechen, dass Andreas selbst keine psychische dissoziierte Persönlichkeit darstellte. Ganz im Gegenteil: Andreas „bildet“ bereits auf der österreichischen Reise „die Gestalt eines anderen in sich aus“ (KA 30, S. 129) – eine Spaltungstätigkeit, die sich in Venedig unendlich oft wiederholen wird. Das Gleiche gilt für den Malteser. Obwohl er wie der Armenier aus Schillers *Geisterseher* eingeführt wird (man beachte die gleiche Form der National-Metonymie: Malteser/Armenier) und damit dessen magische Aura erbt, wird auch er als eine Figur geschildert, die von Dissoziationen verschiedenster Art heimgesucht wird: Sein Leben als Sacramento, so die Fragmente, kann nur als „Scheindasein“ begriffen werden, da seine Persönlichkeit in jedem Augenblick seines Daseins in Begriff ist, in unendlich viele zu „zerfließen“ (KA 30, S. 146 u. S. 113). Vollkommen brüchig wird Andreas' und des Maltesers Selbstidentität, wenn man berücksichtigt, dass die beiden nicht nur *in sich* Persönlichkeiten abspalten, sondern in Dissoziationsprozesse verwickelt sind, die über ihre Person hinausgehen. Dafür sprechen Formulierungen, die das Verhältnis zwischen Andreas und dem Malteser als ein „allmähliche[s] An-seine-Stelle-setzen des anderen“ (KA 30, S. 100) definieren oder auf die unterbewusste Beeinflussung Andreas' durch den Malteser abheben: „Malteser kommt ihm nach auf der Riva dei Schiavoni. Wie gut dass ich Sie finde. (Andreas hat ein unbestimmtes Gefühl dorthin getrieben)“ (KA 30, S. 32).

⁴⁹ Vgl. hierzu Grete Schaeder: Hugo von Hofmannsthals Weg zur Tragödie. Die drei Stufen der *Turm-Dichtung*, in: DVjs 23 (1949), S. 306-350; Martin Stern: Zu einem Gedicht Hugo von Hofmannsthals: *Ein Traum von großer Magie*, in: Hermann Burger (Hg.): Festschrift für Gottfried Weber. Bad Homburg v.d.H. 1967, S. 265-298 (dort auch Belege für die Browning-Lektüre).

Dass auch Andreas und Mariquita eine oder mehrere dissoziierte Persönlichkeit darstellen, belegen die Anspielungen auf die Obsessions-Theorie Janets und Prince': „ich bin besessen; meine Einbildungskraft spiegelt mir die andere vor“ (KA 30, S. 24), denkt sich Andreas in einem Gespräch mit Mariquita. Schließlich deuten die Fragmente auch Spaltungen an, die durch mehr als zwei Personen/Persönlichkeiten dargestellt werden: „sein Gefühl für M_I [Maria] wachsend [...]. indem er [Andreas] sehr dringend wird, ermöglicht er die Erscheinung von B_{II}“ (Mariquita; KA 30, S. 20). Andreas ist also mittlerweile Teil des personalen Kräftespiels, das ursprünglich auf Maria und Mariquita begrenzt war.

Keine princesche Ausnahmegestalt also weit und breit, kein Magier nirgends. Die (oben skizzierte) stupende Thematisierung der Magie lässt jedoch vermuten, dass das Konzept des Magiers oder der Magierin nicht vollkommen aufgegeben wurde, sondern lediglich ihrer Sonderposition der unbeschädigten Selbstidentität enthoben wurde. In diese Richtung scheint Hofmannsthal mit dem folgenden Gedanken zu gehen: „Magier der ein unsichtbares Glied zu regen meint. Was ist dies, als einen Willen spüren, sich zusehend, als einen Wollenden spüren“ (KA 30, S. 155). Der Magier oder Hypnotiseur ist also gerade nicht, wie bei Paracelsus und Prince, den pathologischen Zuständen um sich herum enthoben, sondern unterliegt selbst dem unterbewussten ‚automatisme‘ des Kosmos, d.h. er spürt „einen Willen“ (impulsion), der nicht sein eigener ist. Was ihn dennoch zum Magier promoviert, ist die Fähigkeit, sich diesen fremden Willen zu Eigen zu machen und sich mit ihm seiner ursprünglichen Aufgabe zuzuwenden, über ein „unsichtbares Glied“ in den Verlauf der Natur einzugreifen. Es findet also eine „Ent-Aneignung“⁵⁰ – so Derridas Reformulierung der *unio mystica* – statt: Der Magier entsagt dem eigenen Willen und gibt sich einem fremden hin, der wiederum sein eigener wird – nur dass dieser Wille nicht der göttliche ist, sondern Teil eines Dissoziationsprozesses.

Hofmannsthal hebt also die von Prince sorgsam eingezogene Differenz ‚pathologisch / nicht-pathologisch‘ gerade dadurch auf, dass er dessen zweites Argument, die relative Identität von Hypnose/Magie und Krankheit, absolut setzt – und somit den Kranken zum eigentlichen Magier macht. Das ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass der Kranke jetzt die Macht der Selbst-Identität zugeschrieben bekäme, die dem Magier alten Typs genommen wurde, sondern andersherum, dass der Dissoziierte, gerade weil er dissoziiert ist, am sozialen Spaltungsprozess der Welt aktiv Teil haben kann (wie sonst der Magier/Hypnotiseur). Dieser unscheinbare, ja unsichtbare neue Typ des pathologischen Magiers ist auch in dem – Ariosts *Orlando furio-*

⁵⁰ Jacques Derrida: Außer dem Namen (Post-Scriptum). Übersetzt v. Markus Sedlaczek, in: Ders.: Über den Namen. Drei Essays. Hg. v. Peter Engelmann. Wien 1993, S. 65-121, hier S. 97.

so⁵¹ entnommenen – Motto der *Unsichtbaren Freundin* angesprochen: „Es hat in unserer Mitte Zauberer / Und Zauberinnen, aber niemand weiss sie“ (KA 30, S. 39).

Das Verschwinden des Magiers alten Typs, der sich bis in die zeitgenössische Psychiatrie verlaufen hatte, wird in den *Andreas*-Fragmenten nicht einfach als Tatsache gegeben, sondern als eine Entwicklung markiert, die zwar zeitlich vor dem Text liegt, in ihm jedoch noch einmal nachgezeichnet wird – und zwar in der ersten Begegnung Andreas' mit der Doppelpersönlichkeit Maria-Mariquita vor dem Haus Ninas.

Ich lese diese Passage als eine produktive Fehllektüre im Sinne Blooms, d.h. als eine antithetische (fast möchte man sagen: dissoziierende) ‚Vervollständigung‘ („Tessera“-Prinzip)⁵² von Schillers *Geisterseher*. In dieser Erzählung, die wie der *Andreas* Fragment⁵³ geblieben ist, arbeitet Schiller mit der Leitdifferenz von „Betrug“ der Sinne und dem „Wunderbare[n]“ in der Magie (Schiller: *Der Geisterseher*, SW Bd. 5, S. 71ff.).⁵⁴ Der Prinz und seine Entourage wohnen einer magischen Geisterbeschwörung eines sizilianischen „Magier[s]“ (Schiller: *Der Geisterseher*, SW Bd. 5, S. 59) bei, die sich jedoch kurze Zeit später als Scharlatanerie herausstellt: Der erschienene Geist ist nur eine mit viel technischem Aufwand („Elektrifiziermaschine“, „magische Laterne“; Schiller: *Der Geisterseher*, SW Bd. 5, S. 67) hergestellte visuelle Täuschung, die im Augenblick der Vorführung von einem, so scheint es zumindest, wirklichen Geist entlarvt wird. Doch auch diese Erscheinung des Magiers hinter dem Magier, also des Armeniers, ist der Trick eines „Taschenspieler[s]“ (Schiller: *Der Geisterseher*, SW Bd. 5, S. 65), allerdings eines politischen. Es geht nicht um Kabbala, sondern um Kabale.

Nachdem sich also das Wunderbare der Außenwelt immer wieder als Betrug und der Magier als Scharlatan erwiesen hat, stellt der Prinz – ich übernehme eine Interpretation Schillers durch Jean Paul – auf die „Natürliche

⁵¹ Vgl. hierzu Robert Stockhammer: *Zaubertexte. Die Wiederkehr der Magie und die Literatur 1880-1945*. Berlin 2000, S. 128.

⁵² Vgl. hierzu Harold Bloom: *Einfluss-Angst. Eine Theorie der Dichtung*. Übersetzt v. Angelika Schweikhart. Basel, Frankfurt a.M. 1995, S. 45-68.

⁵³ Zur Ästhetik des Fragmentarischen im *Andreas* vgl. Achim Aurnhammer: Hofmannsthals *Andreas*. Das Fragment als Erzählform zwischen Tradition und Moderne, in: Hofmannsthal-Jahrbuch 3 (1995), S. 275-296, hier S. 283. Auch Angelika Corbineau-Hoffmann: *Der Aufbruch ins Offene. Figuren des Fragmentarischen in Prousts Jean Santeuil und Hofmannsthals Andreas*, in: Hofmannsthal-Forschungen 9 (1987), S. 163-194, hier S. 177, hat auf die immanente Poetik des Fragmentarischen in den *Andreas*-Fragmenten hingewiesen. Der Text verhandelt also nicht nur die Theorie der Persönlichkeitsspaltung, so ließe sich die These aus meiner Perspektive aufgreifen, sondern ist in seinem Fragmentstatus nichts anderes als Dissoziation und reflektiert dies wiederum gespalten oder eben – fragmentarisch.

⁵⁴ Ich zitiere nach der Ausgabe Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Gerhard Fricke, Herbert G. Göpfert. 4. Aufl. München 1967 [= SW].

Magie der Einbildungskraft“,⁵⁵ d.h. auf das Wunderbare *in sich*, ab. Kurz vor Abbruch der Geschichte geht der Protagonist in eine „Kirche“ (Schiller: *Der Geisterseher*, SW Bd. 5, S. 131), in der er eine „überirdisch[e]“ Erscheinung sieht (Schiller: *Der Geisterseher*, SW Bd. 5, S. 135): eine „Heilige“ (die Griechin, Schiller: *Der Geisterseher*, SW Bd. 5, S. 159). Er entbrennt in Liebe und erfährt in diesem Zustand eine Begegnung mit dem Übernatürlichen. Seine Entourage versucht, das Wunderbare der Erscheinung in der natürlichen Magie der Einbildungskraft als Betrug zu entlarven und wählt dafür die gleichen Argumente wie für die Enttarnung der magischen Erscheinungen der Außenwelt: „Denken Sie nach, gnädigster Herr, in welcher reizbaren Stimmung Sie waren, als diese Erscheinung Sie überraschte, und wie vieles zusammenkam, Ihre Einbildungskraft zu spannen. Aus dem hellen blendenden Tageslicht [...] plötzlich in diese stille Dunkelheit versetzt“. Die selbst ernannten Berater argumentieren, dass „eine vorteilhafte Beleuchtung, eine glückliche Stellung“ etc. die „entzündete Phantasie“ dazu gebracht habe, „sich etwas Idealisches“ vorzustellen (Schiller: *Der Geisterseher*, SW Bd. 5, S. 135) – vergebens.

Die Pointe dieser Szene besteht nach meiner Meinung gerade nicht darin, wie Aurnhammer behauptet,⁵⁶ dass der Prinz seiner Entourage nachgibt, sondern dass er darauf *beharrt*, wirklich eine Erscheinung gehabt zu haben; eine Erscheinung, die ihm die Gewissheit gibt: „Du kannst nichts mehr lieben als *das*, und in dieser Welt wird nichts anders mehr auf dich wirken“ (Schiller: *Der Geisterseher*, SW Bd. 5, S. 135). Die Zeit vor und nach dem Ereignis wird dementsprechend durch einen kompletten Riss in der Persönlichkeit des Prinzen beschrieben: „Kann ein einziger Moment den Menschen in zwei so ungleichartige Wesen zertrennen? (Schiller: *Der Geisterseher*, SW Bd. 5, S. 134). Er kann.

Auch Hofmannsthals Hauptentwurf mit dem Titel *Die Wunderbare Freundin* (KA 30, S. 39) – man beachte bereits die Anspielung des Titels auf das „Wunderbare“ – spielt in Venedig⁵⁷ und zwar ziemlich genau zur gleichen Zeit: im ausgehenden 18. Jahrhundert. Auch Andreas geht in eine „Kirche“ (KA 30, S. 87), auch ihm begegnet eine Frau, die ihn in das schillersche Dilemma zwischen dem Betrug eines – es fällt der gleiche Begriff wie bei Schiller – „Taschenspielers“ (KA 30, S. 92) und einer Begegnung mit dem Übernatürlichen, zwischen „Sinnestäuschung“ (KA 30, S. 88) und „ein[em]

⁵⁵ Vgl. hierzu M. B.: *Schöne Seelen, groteske Körper. Jean Pauls ästhetische Dynamisierung der Anthropologie*. Hamburg 2003, S. 175ff.

⁵⁶ Aurnhammer: Hofmannsthals *Andreas*, S. 294, schreibt, dass „die literarischen Vorbilder Schiller und Bahr die Verwandlung der rätselhaften Beterin [...] als Sinnestäuschung auflösen“.

⁵⁷ Waltraud Wiethölter: *Hofmannsthal oder Die Geometrie des Subjektes. Psychostrukturelle und ikonographische Studien zum Prosawerk*. Tübingen 1990, S. 168, erwägt biographische und funktionale Motivationen für die Wahl von Venedig, die jedoch ohne den Schiller-Bezug nicht zwingend erscheinen. Corbineau-Hoffmann: *Der Aufbruch ins Offene*, S. 179, diskutiert wie Aurnhammer das verfremdende Moment der Kirche in Venedig.

Unerklärliche[n,] aus jeder Ordnung heraustretend“ (KA 30, S. 91), bringt. Auch er wird diese Frau später lieben, sie ist zwar „Spanierin“ (KA 30, S. 10) und keine „Griechin“ (Schiller: *Der Geisterseher*, SW Bd. 5, S. 151; noch einmal die National-Metonymien), aber auch sie ist (jedenfalls zur Hälfte) eine „Heilige“ (s.o.) – Maria mit dem „religiöse[n] Aesthetismus“ (KA 30, S. 18).

Doch es gibt einen gewichtigen Unterschied. Zwar spürt auch Andreas – wie der schillersche Prinz – einen Riss in sich, der durch die Frage „Einbildung“ (KA 30, S. 88) oder Erscheinung? hervorgerufen wird. Aber er löst die Differenz im Gegensatz zum Prinzen nicht zugunsten des Übersinnlichen oder Idealen in sich auf, sondern steigert sie vielmehr zur Duplizierung seiner Selbst: Er, der „er [...] *masslos* einerseits nach dem Sinnlichen andererseits nach dem Idealen“ (KA 30, S. 25) strebt, fühlt sich beim anschließenden Treffen mit Nina durch Tagträume dissoziiert, als Doppelgänger seiner selbst: „Aber wie anders stand er dort vor ihr“ (KA 30, S. 95).⁵⁸

Der Grund für diese Steigerung des Risses zur Spaltung liegt darin, dass sich im Gegensatz zu Schiller die epistemische Dissoziation des Subjektes im Gegenstand der Betrachtung widerspiegelt und so einen Rückkoppelungseffekt im Subjekt auslöst. Es sind nämlich zwei Frauen, die Andreas sieht: eine „gedrückte“ und „bekümmerte“ und eine, die etwas „Freches und fast Kindisches“ (KA 30, S. 88) an sich hat – Maria und Mariquita.

Das Wunderbare oder Unerklärliche ist also nicht, wie bei Schiller, *Resultat* einer Spaltung, sondern es *ist* die Spaltung. Anders gesagt: Die Dissoziation in Subjekt (Andreas/sein phantasmagorisches Alter Ego) und Objekt (Maria/Mariquita) verweist nicht auf etwas Transzendentes und außerhalb Liegendes, sondern *ist das Wunderbare und Unerklärliche selbst*. Diese Position ist eine konsequente Fort- und Umschreibung des *Geistersehers*: Hatte Schiller mit dem Sizilianer und dem Armenier die Position eines Magiers, der das Wunderbare in der Außenwelt herstellen kann, destruiert und als Scharlatanerie bloßgestellt, so hatte er im gleichen Atemzug die Phantasie des Prinzen, sozusagen als Prince im Prinz, als stabile psychische Entität bewahrt.

Hofmannsthal hingegen nimmt zufrieden zur Kenntnis, dass die Position eines empirischen Magiers desavouiert ist, und zerstört in einem zweiten Schritt auch die des Magiers *in der eigenen Phantasie*. Wenn das „gewöhnliche ‚Ich‘“, wie Hofmannsthal in den Notizen von 1912 schreibt, nur noch eine „Vogelscheuche“ (KA 30, S. 23) ist, dann deswegen, weil es auch in sich, in seiner Wahrnehmung und seiner Phantasie, zu keiner identischen Position mehr gelangen kann. Derselbe Riss, der den Prinzen zum geschlossenen Subjekt machte, ist bei Andreas von einer zeitlichen in eine systematische Position verschoben worden und verhindert so jegliche Selbst-Identität. Gleichzeitig kommt Andreas gerade durch seine mentalen Spaltungen in die Position eines ‚ungesehenen Zauberers‘ oder pathologischen Magiers, wird

⁵⁸ Vgl. zur Doppelgänger-Konstruktion im Gespräch mit Nina, Fritz Martini: Hugo von Hofmannsthal: *Andreas oder die Vereinigten*, in: Sibylle Bauer (Hg.): Hugo von Hofmannsthal. Darmstadt 1968, S. 311-351, hier S. 333.

also zum aktiven Glied einer neuen dissoziierenden und dissoziierten Ordnung.

IV. Die Welt als Persönlichkeitsspaltung Gottes

Wie oben ausgeführt, ist der paracelsische Magier streng an die Vorgaben der Natur gebunden. Das gilt auch umgekehrt: Alles, was für den Magier gilt, muss auch auf die große „maga“ (Paracelsus: *Astronomia magna*, SW I.12, S. 132), die Natur, anwendbar sein. Wenn nun, wie bei Hofmannsthal geschehen, die Position eines mit sich selbst identischen Magiers eliminiert (die genannte Analogie-Vorgabe der Magie jedoch beibehalten) wird, dann darf es eine solch eximierte Position auch nicht in makrokosmischen Zusammenhängen geben.

Die Forschung hat sich jedoch schwer getan, Subjekt und Welt der *Andreas*-Fragmente dem Prinzip der uneingeschränkten Dissoziation zu überantworten. Aurnhammer spricht in seiner Lektüre der Kirchenszene in Bezug auf Andreas von einer „Verabsolutierung des Subjektes“⁵⁹ und schreibt damit just die Position, die Schiller dem Prinzen zuordnet und Hofmannsthal verwirft, letzterem nachträglich wieder zu. Hofmannsthals eigenen Ansatz, nämlich *Objekt und Subjekt* in einem wechselseitigen Dissoziationsprozess zu lokalisieren, scheint er hingegen keine Beachtung zu schenken.

Dieser blinde Fleck zeichnete schon die Forschungen Alewyns aus, der unermüdlich darauf hinwies, dass das Roman-Projekt *Andreas oder die Vereinigten* hieße (was übrigens gar nicht stimmt),⁶⁰ die Handlung also nach dem Vorbild von Prince' „hunt for the real Miss Beauchamp“⁶¹ auf die Herstellung der Selbst-Identität aller Beteiligten zuliefe.⁶² Auch Pape versuchte diese Position zu stützen, als er in seiner Studie über die alchemischen Elemente im *Andreas* betonte, dass Anfang und Ende der hermetischen Philosophie bekanntlich immer das „Ureine“ sei.⁶³ Zu diesem Zweck wies Pape auf Fer-

⁵⁹ Vgl. hierzu Aurnhammer: Hofmannsthals *Andreas*, S. 294.

⁶⁰ Zum Romantitel *Andreas oder die Vereinigten*, der von Hofmannsthal nur erwogen und später vom Herausgeber der ersten Buchpublikation gewählt wurde, vgl. den Kommentar Papes in KA 30, S. 309, sowie Matthias Mayer: Die Grenzen des Textes. Zur Fragmentarik und Rezeption von Hofmannsthals *Andreas*-Roman, in: *Études Germaniques* 49 (1994), S. 469-492, hier bes. S. 472f. Mayer betont, dass der angebliche Titel nicht das Ziel, sondern das Problem des Textes darstelle.

⁶¹ Prince: *The Dissociation of a Personality*, S. 231.

⁶² Vgl. hierzu Alewyn: *Andreas und die wunderbare Freundin*, S. 377 u. S. 388ff., der die Fragmente als eine kritiklose literarische Umsetzung von Prince' Studie begreift.

⁶³ Manfred Pape: *Aurea Catena Homeri. Die Rosenkreuzer-Quelle der ‚Allomatik‘* in Hofmannsthals *Andreas*, in: DVjs 49 (1975), S. 680-693, hier S. 682, ähnlich S. 690 u. S. 692. Ihm folgt Wiethölter: *Hofmannsthal oder Die Geometrie des Subjektes*, S. 227ff., mit einer von Jung inspirierten Relektüre (S. 231). Wiethölter bringt sich dadurch jedoch m.E. in einen Widerspruch, da sie eine psychologische Richtung stark macht, die die Existenz einer multiplen Persönlichkeit – und damit die Prämisse des gesamten Buches – ausschließt. Vgl. hierzu die Ausführungen Hackings, skizziert in Anm. 5.

dinand Maacks Neo-Rosenkreuzer-Schrift *Zweimal Gestorben* von 1912 hin,⁶⁴ die Hofmannsthal bekanntlich in der zweiten Arbeitsphase des *Andreas* herangezogen hat.

Um es kurz zu sagen: Die hier rekonstruierten Positionen unterschlagen meiner Ansicht nach die Möglichkeit der Über- und Fortschreibung von Vorgänger-Texten. D.h. sie suggerieren, dass die *Andreas*-Fragmente durch den Rekurs auf die magischen Theorien der Renaissance und der Gegenwart, Schillers *Geisterseher* und Prince' *Dissociation* an alle damit zusammenhängenden System-Vorgaben gebunden seien, sich also aus den Fesseln der herbeizitierten Vergangenheit gar nicht mehr befreien könnten. Setzt man stattdessen, wie oben anhand der Kirchen-Szene vorgeführt, eine starke Lektüre an, lässt sich zeigen, dass Hofmannsthal die genannten Texte benutzt, um sich aus ihnen und in Abgrenzung von ihnen eine eigene Position zu erarbeiten.

Dies gilt auch für Hofmannsthals Auseinandersetzung mit Maack und dessen Aufruf frühneuzeitlicher Theoriemodelle aus dem Bereich der *magia naturalis*. Dabei ist zu berücksichtigen, dass schon Maack seine Vorgänger-Texte produktiv missversteht, z.B. wenn er die alchemischen Prinzipien „Scheide!“ und „Vereinige!“⁶⁵ aus ihrer in der Renaissance üblichen zeitlichen Ordnung löst. Paracelsus z.B. arbeitet noch mit einer klaren sukzessiven Ordnung für den alchemischen Prozess: *Erst* kommt es zur „zerbrechung“ der „prima materia“ (Paracelsus: *De Mineralibus*, SW I.3, S. 35) – nämlich in die Elemente sal, sulphur und mercurius – , *dann* zur „componirung der elementen“ (Paracelsus: *Archidoxis*, SW I.3, S. 169) mit dem Ziel, eine „ultimam materiam“ herzustellen (Paracelsus: *De Mineralibus*, SW I.3, S. 35). Die Zeit des Alchemisten läuft dabei parallel zur christlichen Heilsordnung. Für Paracelsus hat „got die zeit beschaffen“, damit der Alchemist mit dem separierten und neu komponierten Samen der Elemente (Sal, Sulphur und Mercurius) im Herbst eine „ernde“ erziele (Paracelsus: *De Mineralibus*, SW I.3, S. 35). Dies geschieht analog zur „zeit der großen ärnt“ (Paracelsus: *De generatione et destructione regnorum*, SW II.2, S. 149), dem Jüngsten Gericht, bei dem

⁶⁴ Ferdinand Maack: *Zweimal gestorben! Die Geschichte eines Rosenkreuzers aus dem XVIII. Jahrhundert*. Leipzig 1912. Zur Alchemie des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts in Literatur und Wissenschaft bzw. Parawissenschaft; vgl. Christine Maillard: *Die mythologisch apperzipierende Wissenschaft. Alchemie in Theorie und Literatur (1890-1935)* – das sonderbar anhaltende Fortleben einer unzeitgemäßen Wissensform, in: Christine Maillard, Michael Titzmann (Hg.): *Literatur und Wissen(schaften) 1890-1935*. Stuttgart 2002, S. 165-192 – allerdings ohne Erwähnung von Maack oder Hofmannsthal. Vgl. weiterhin Christine Maillard: *Résurgences de l'alchimie dans le premier tiers du XX^e Siècle*, in: *Récherches Germaniques NF 1* (2002), S. 111-145. Zur Verbindung zwischen Wissenschaft und Okkultismus in der gleichen Zeit vgl. Michael Titzmann: *Das Unsichtbare und die Phantasie der Macht. Verknüpfungen von Okkultismus und Naturwissenschaft in der Frühen Moderne*, in: *Récherches Germaniques NF 1* (2002), S. 173-202 (mit der gleichen Einschränkung wie oben).

⁶⁵ Maack: *Zweimal gestorben!*, S. 14.

auch der Mensch den Zustand der ultima materia, den himmlischen Körper, erlangt.

Maack hingegen denkt das Scheiden und Vereinigen im Rahmen eines dualen oder „allomatische[n]“ Prozesses, d.h. nicht als aufeinander folgend, sondern als gleichursprünglich („Gleichgewicht“) bzw. als „Polarität“.⁶⁶ Den von Paracelsus vorgegebenen Zeitrahmen – vom Primum zum Ultimum – lässt er jedoch nicht fallen, sondern verschiebt ihn lediglich eine Systemebene höher: Auch der allomatische Prozess läuft auf ein Ziel hinaus: die „Voll-Endung“ bzw. „Vollendung in der ganzen Welt“ (so Maacks Übersetzung für die bekannte Passage aus der *tabula smaragdina*: „*omnis telesmi totius mundi*“).⁶⁷

Diese Umschreibung Maacks schreibt Hofmannsthal noch einmal um, d.h. er streicht auch die von Maack eingeführte zweite Form zeitlicher Ordnung. Wenn dementsprechend in den Fragmenten von alchemischen Prozessen im Sinne einer wechselseitig gedachten „Polarität“ (KA 30, S. 118) zwischen „Sondern“ und „Vereinigen“ (KA 30, S. 107) bzw. „Trennung u. Verbindung“ (KA 30, S. 124) die Rede ist, dann nicht, wie bei Maack, mit Hinblick auf eine abgeschlossene, sondern eine „*unaufhörliche* Creation“.⁶⁸ Die alchemischen und natürlichen Prozesse laufen in den *Andreas*-Fragmenten also nicht auf eine „Vollendung“ hin, sondern werden perennierend gedacht.

Hofmannsthal nimmt noch eine zweite, eng damit verknüpfte Verschiebung vor. Maack ist nämlich ein ausgesprochener Gegner der „Monisten“ bzw. des Monismus, also der um die Jahrhundertwende äußerst erfolgreichen epistemischen Bewegung, Mensch und Welt aus einer Substanz heraus zu erklären.⁶⁹ Er scheint dabei sowohl die eher idealistische Variante Fechners als auch die eher materialistisch-darwinistische Variante eines „Haeckel“ abzulehnen. Er hält Theoretikern dieser Provenienz zwar zugute, dass auch sie Alchemisten seien, aber eben doch nur verkappte: „Der alchemistische ‚Monismus‘ fängt erst beim Chaos *generatum* an. Die [eigentlichen] Alchemisten waren [aber] keine Pantheisten, sondern Theisten. Ihre Kunst, die hermetische Spagyrik, bestand in der Hervorbringung des Chaos *regeneratum*“.⁷⁰ Mit dem Begriff *Generatio* – oder in den Worten Hofmannsthal:

⁶⁶ Maack: *Zweimal gestorben!*, S. 16.

⁶⁷ Maack: *Zweimal gestorben!*, S. 14 u. im unpaginierten, dem eigentlichen Text vorangestellten „Motto“ (so Maacks Bezeichnung).

⁶⁸ Hugo von Hofmannsthal: *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden*. Hg. v. Bernd Schöller, Rudolf Hirsch. Unnummerierter Bd.: *Erzählungen, Erfundene Gespräche und Briefe, Reisen*. Frankfurt a.M. 1986, S. 282. Die genannte Passage ist in der KA, soweit ich sehe, nicht enthalten. [Hervorhebung von mir.]

⁶⁹ Vgl. zum Monismus um 1900 und der Positionierung Hofmannsthal in ihm: Monika Fick: *Sinnenwelt und Weltseele. Der Psycho-physische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende*. Tübingen 1993; Wolfgang Riedel: *Homo natura. Literarische Anthropologie um 1900*. Berlin 1996. Vgl. auch Uwe Spörl: *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur der Jahrhundertwende*. Paderborn u.a. 1997.

⁷⁰ Maack: *Zweimal gestorben!*, S. 17.

„Creation“ – bezeichnet Maack den emanativen Prozess der, um die Begriffe Plotins zu gebrauchen, „γέννησις“, der Zeugung in Abbildern (Plotin, Enn. V.2: 2).⁷¹ Gemeint ist also die universale Bewegung, die aus dem vollkommenen und göttlichen Einen („ἐν“; Enn. V.2: 1) hervorgeht, sich über die Stufenfolgen Geist („νοῦς“), Seele („ψυχή“, Enn. V.2: 4), körperliche Dinge („ἄψυχα“; Enn. I.7: 8, bzw. „φύσις“; Enn. III.8: 49) von der Vollkommenheit des Einen entfernt und ausdifferenziert, jedoch immer von dem Einen durchflossen ist und – parallel zur Erkenntnis des Menschen – dorthin auch wieder zurückstrebt (Plotin, Enn. III.8).⁷²

Wenn Maack nun von Regeneratio, also von Wiedergeburt oder „neuer Geburt“ (Paracelsus: *Astronomia Magna*, SW I.12, S. 313), spricht, dann nimmt er einen komplizierten paracelsischen Begriff auf, mit dem dieser mystische und alchemische Theorie zu verbinden sucht, funktionalisiert ihn jedoch für seine argumentativen Belange eindeutig unterkomplex:⁷³ Regeneratio ist bei Maack lediglich als Gegenbegriff zur unendlichen Generatio gedacht – im Kosmos wie im alchemischen Prozess. Maack favorisiert dementsprechend keine lineare und unendliche Ausrichtung der emanativen Dynamik, sondern die traditionelle neuplatonische zirkuläre Ordnung. Er denkt also den Kosmos als eine Bewegung vom Einen und zum Einen zurück, in der sich die elementische generatio in der himmlischen re-generatio wiederholt. (Nebenbei gesagt, liegt dieses Modell auch der narrativen Dynamik von Prince' *Dissociation* zugrunde: Von der einen Persönlichkeit über ihre Spaltungen zurück zur „real Miss Beauchamp“.)

⁷¹ Ich zitiere die Enneaden nach der Ausgabe: Plotin: Schriften. Übersetzt v. Richard Harder. Hg. v. Rudolf Beutler, Willy Theiler. Hamburg 1956ff. Zur Position Plotins in der Alchemie und Magie der Frühen Neuzeit, insbesondere zum Rekurs auf ihn unter der Chiffre „Hermetismus“, vgl. Robert S. Westman: *Magical Reform and Astronomical Reform. The Yates-Thesis Reconsidered*, in: Robert S. Westman, James E. McGuire (Hg.): *Hermeticism and the Scientific Revolution. Papers Read at a Clark Library Seminar*. Los Angeles 1977, S. 5-91; Brian P. Copenhaver: *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De Vita of Marsilio Ficino*, in: *Renaissance Quarterly* 37 (1984), S. 523-554; Ders.: *Astrology and Magic*, in: Charles B. Schmitt u.a. (Hg.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge 1988, S. 264-300; Ders.: *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, in: Ingrid Merkel, Allen G. Debus (Hg.): *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington u.a. 1988, S. 79-110; Ders.: *Natural Magic, Hermeticism, and Occultism in Early Modern Science*, in: David C. Lindberg, Robert S. Westman (Hg.): *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Cambridge 1990, S. 261-301.

⁷² Zum Zusammenhang von Neuplatonismus und *Magia naturalis* vgl. Werner Beierwaltes: *Neuplatonisches Denken als Substanz der Renaissance*, in: Albert Heinekamp u.a. (Hg.): *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften*. Symposium der Leibniz-Gesellschaft. Wiesbaden 1978, S. 1-16 (= *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 7).

⁷³ Vgl. zum Begriff der Wiedergeburt bei Paracelsus, M. B.: *Vita longa. Transformationen einer theosophischen Denkfigur – Jean Pauls Siebenkäs und Novalis' Europa-Rede*, in: Alexander von Bormann (Hg.): *Romantische Religiosität*. Würzburg 2004, S. 133-148.

Maack analysiert dabei sehr genau, warum die Anhänger des Monismus nur unendlich linear und nicht zirkulär denken können: Sie sind „Pantheisten“ und keine „Theisten“, d.h. sie denken den Kosmos zwar als Prozess, haben jedoch die theologische Ebene der neuplatonischen Emanation gekappt und setzen nicht beim „ἐν“, dem göttlichen Einen, als herausgehobenem Moment der kosmischen Bewegung an, sondern viel tiefer, bei der „φύσις“, der Natur.

Wenn Hofmannsthal nun im Gegensatz zu Maack von einer unendlichen Creation spricht, dann denkt er genau in die Richtung, die Maack argumentativ verbarrikadieren will – und gleichzeitig unter negativen Vorzeichen öffnet: Er überträgt Maacks Prinzip der Allomatik in einen lupenreinen Pantheismus: „Hier, in den Geschöpfen, sucht er das Reich Gottes“ (KA 30, S. 102), heißt es über den Malteser. Unterstützung für diese Position eines alchemischen Pantheismus konnte sich Hofmannsthal bei Browning suchen, in dessen Drama *Paracelsus* der Titelheld als Summe seines Lebens von einer theistischen Position zu einer deus-sive-natura-Theorie wechselt: „Thus he [Gott] dwells in all, / From life's minute beginnings, up at last / To man“.⁷⁴

Die zweite, entscheidende Veränderung, die Hofmannsthal an Maack anbringt, ist die, dass er die oben erwähnten alchemischen Begriffe und Bezeichnungen metaphorisch öffnet. Wenn in den *Andreas*-Fragmenten vom Scheiden und Vereinigen in der herausgearbeiteten pantheistischen Variante die Rede ist, dann sind damit nicht nur Vorschriften für das alchemische Werk gemeint, sondern auch Beschreibungskategorien für psychische Prozesse, insbesondere natürlich die der Persönlichkeitsspaltung. Und wie sich die alchemische Arbeit auf makrokosmischer Ebene wiederholt, so auch deren psychische Variante: Alle Veränderungen des Daseins, insbesondere soziale, sind unter alchemischer Perspektive Scheidungs- und Verbindungsprozesse und unter psychologischer dissoziierende und reintegrierende Vorgänge.

Wenn Hofmannsthal also die hermetische Kosmologie als Metapher für psychische Spaltungsprozesse verwendet, die sich innerhalb von Menschen wie zwischen ihnen ereignen können, dann erlaubt er sich – im Gegensatz zu allen esoterischen Rosenkreuzern, Monisten und der älteren germanistischen Forschung – den Luxus, an der neuplatonischen Emanationstheorie nicht so sehr die alles durchfließende Einheit, sondern die dabei entstehende Zerrissenheit – den Zustand, „ἐκ πολλῶν“ (aus vielem) zu sein (Plotin Enn. I, 7: 1) – zu betonen. Eine Metaphysik, deren emanative Dynamik als Persönlichkeitsspaltung Gottes beschreibbar ist.

Die Tatsache, dass in den *Andreas*-Fragmenten jedoch nicht der gesamte Verlauf der Emanation betrachtet wird, sondern – nach den Prinzipien des alchemischen Pantheismus – nur die Bewegung innerhalb der „φύσις“, macht deutlich, dass es eine Rückkehr zu einer „real Miss Beauchamp“ we-

⁷⁴ Robert Browning: *Paracelsus*, in: Ders.: *The Poetical Work*. London 1868ff., Bd. 2, S. 168. Vgl. hierzu auch die Ausführungen in Anm. 49.

der auf individueller noch auf metaphysischer Ebene geben kann. Genauso wenig wie die dissoziierenden sozialen Prozesse zum unteilbaren „*é*v“ streben, ist es dem Menschen möglich, sich intellektuell dorthin zu bewegen. Es gibt kein metaphysisches Heil und keine medizinische Heilung der Dissoziationsprozesse in einem Zustand jenseits der Spaltung.

Dass in den *Andreas*-Fragmenten die Dissoziation stärker als die Einheit betont wird, heißt nicht, dass es diese Einheit nicht mehr gäbe. Auch wenn die Existenz eines eximierten göttlichen „*é*v“ als Fiktion entlarvt ist, so lässt sich doch weiterhin in der physischen Welt eine Einheit im Mannigfaltigen finden. Daher ist in den Fragmenten immer wieder von „Vereinigung“ (KA 30, S. 149) oder den „Vereinigten“ (KA 30, S. 119) die Rede. Man muss sich jedoch vergegenwärtigen, dass diese Vereinigungen unter der skizzierten metaphysischen und psychologischen Perspektive lediglich Ausdruck von Spaltungen sind. Wenn z.B. Andreas, wie oben ausgeführt, bemerkt, dass Mariquita nicht nur das automatische Unterbewusste Marias, sondern seiner selbst ist, dann findet zwar eine Vereinigung der beiden Persönlichkeiten Andreas/Mariquita statt; diese besteht jedoch nur darin, dass beide als hochgradig dissoziierte Kräfte gegeneinander arbeiten.

Die „Identität“ schließlich, die die handelnden Personen *in sich* erreichen sollen, ist ebenfalls keine von aller Dissoziation isolierte Position, sondern – ganz im Gegenteil –, eine Einheit aus „pathologischen Ursachen“ (KA 30, S. 104). Was bleibt, ist, sich in die Not zu fügen und aus ihr ein Tugend zu machen: „Ihm scheint“, so wird vom Malteser gesagt, „kein vages Zerfließen, sondern sublimstes Wahren der Person“ (KA 30, S. 113). Eine *unio dissociata*: Nur die vollkommene Aufgabe der Selbst-Identität, nur die vollendete Hingabe an alle Dissoziationsprozesse wahrt die Einheit der Person als universales Ganzes.

