

studi
germanici



13
2018

Direttore responsabile: Roberta Ascarelli

Comitato scientifico: Martin Baumeister (Roma), Luciano Canfora (Bari), Domenico Conte (Napoli), Luca Crescenzi (Trento), Markus Engelhardt (Roma), Christian Fandrych (Leipzig), Marino Freschi (Roma), Jón Karl Helgason (Reykjavik), Giampiero Moretti (Napoli), Robert E. Norton (Notre Dame), Hans Rainer Sepp (Praha)

Comitato di redazione: Fulvio Ferrari, Massimo Ferrari Zumbini, Marianne Hepp, Markus Ophälders, Michele Sisto

Redazione: Luisa Giannandrea, Bruno Berni, Massimiliano De Villa, Gianluca Paolucci, Sabine Schild Vitale

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 162/2000 del 6 aprile 2000
Periodico semestrale

«Studi Germanici» è una rivista *peer-reviewed* di fascia A - ISSN 0039-2952

© Copyright Istituto Italiano di Studi Germanici
Via Calandrelli, 25 – 00153 Roma

Indice

Saggi

Cultura

- 11** **Marco Battaglia**
Zwischen germanischem Hochmittelalter und deutschem Humanismus: Das Wiederaufleben der antiquarischen Tradition im England des 16. Jahrhunderts
- 37** **Mauro Masiero**
La Capanna musicale delle zucche: un caso di fortuna e ricezione musicale della riforma metrica di Martin Opitz
- 57** **David Matteini**
L'*Enthusiasmus* di Adam Lux. Una riflessione sotto il segno della *Spätaufklärung*
- 95** **Mario Bosincu**
Walther Rathenaus *sermo propheticus* in der Zeit der Seelenvergessenheit

Letteratura

- 123** **Barbara Sasse**
Der humanistische Autordiskurs im Schnittfeld von neulateinischer und volkssprachlicher Mittelalter-Rezeption: Die Barbarossa-Vita des Johannes Adelphus Muling
- 145** **Luca Crescenzi**
La metamorfosi della Sfinge nell'*Edipo* di Hofmannsthal
- 161** **Gianluca Paolucci**
Il romanzo come «stimolante della vita». Sulla 'magia' della *Montagna magica* di Thomas Mann
- 187** **Marco Rispoli**
«Fast ohne Kultur». Rainer Maria Rilke e la lettura
- 209** **Marco Prandoni**
«E quando venne il tempo dei confini...». Stefan George e il rapporto tra cultura olandese e tedesca nella (ri)costruzione di Albert Verwey

- 221 Matteo Zupancic**
Schrecken vor Tod. Un'ipotesi di intertestualità tra
 la *Traumnovelle* di Arthur Schnitzler e le *Sieben Variationen*
 di Heimito von Doderer

Linguistica

- 243 Beate Baumann**
 Soziokulturelle Theorien im Kontext von Deutsch
 als Fremdsprache

Ricerche

- 275 Elena Giovannini**
 Eine Reise zu zweit: Gustav Nicolais und des Flohs Jeaaaoui
 Schnellfahrt durch Italien

- 289 Pier Carlo Bontempelli**
 Ricognizione sullo stato della ricerca relativa a Max Koch

- 301 Andrea Camparsi**
 La biblioteca wagneriana di Max Koch agli albori della
 multimedialità. Un'introduzione

- 313 Natascia Barrale**
 Giuseppe Gabetti e la politica culturale fascista: l'intellettuale
 equilibrista

Progetti e sviluppi

- 345 Davide Bondi**
 Propaganda e sorveglianza degli intellettuali: Carlo Antoni
 a Villa Sciarra

- 357 Ester Saletta**
 La definizione di un canone della germanistica in Italia
 (1930-1955). Il 'caso' Borgese, tra tradizione e modernità,
 nel campo letterario di quegli anni

- 369 Marco Casu**
Gebören: lingua, appartenenza, traduzione. Heidegger,
 Wittgenstein, Nietzsche, Freud, Benjamin

- 403 Laura Quercioli Mincer**
 Intermedialità, storia, memoria e mito. Percorsi dell'arte
 contemporanea fra Germania e Polonia

411 Osservatorio critico della germanistica
a cura di Fabrizio Cambi

519 Abstracts

529 Hanno collaborato

Walther Rathenaus *sermo propheticus* in der Zeit der Seelenvergessenheit

Mario Bosincu

DIE KULTURKATASTROPHE DER MODERNE UND DIE PROPHETISCHE AUTORSCHAFT

Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist es, Walther Rathenaus kulturkritische Schriften rhetorisch und ideengeschichtlich als Ausdruck des von George P. Landow ans Licht gebrachten *genre of the sage* und als Formen eines zeitadäquaten *sermo propheticus* zu analysieren, der die sapientielle Funktion der Literatur erfüllt. Max Schelers Rezension zu *Von kommenden Dingen* (1917) kann als Einleitung in den Themenkomplex dienen, der Rathenaus Weisheitsdiskurs zugrunde liegt. Scharfsinnig redete Scheler von einer «moralischen Kritik des Zeitalters», die «in manchen Zügen an J.G. Fichtes *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*» erinnerte, und behauptete, dass Rathenaus «moralischer Appell an die Zeit» durch «eine Fülle echter Lebensweisheit» gekennzeichnet war, «denn Rathenau ist der sokratischen Meinung, daß nur ein ‘neuer Geist’, ein ‘neues Herz’ auch zu neuen Instituten und Verhältnissen führen könne, – nicht, wie die Sozialisten sagen, jene zu diesen»¹. Seine Moralkritik des Zeitalters verfolgte nämlich den Zweck, die Leser zu einer «Umkehr»² anzuspornen. Ferner hob Scheler Rathenaus Verweise auf die Propheten hervor, die er als die «geistigen Erkenntnis- und Erlebnisorgane» auffasste, die «uns absolutes und transzendentes Dasein allein erschließen können»³.

Ein Exkurs zur Entwicklungsgeschichte der soziopolitischen Moderne und zur literarischen Kritik daran kann zur Erhellung der Gründe beitragen, warum die Neugeburt des Prophetischen seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert gerade im Bereich der Literatur stattfand. In seiner

¹ Max Scheler, *Von kommenden Dingen. Eine Auseinandersetzung mit einem Buche* (1917), in Id., *Politisch-Pädagogische Schriften*, hrsg. v. Manfred S. Frings, Francke Verlag, Bern-München 1982, S. 543-570, hier S. 557.

² *Ebd.*, S. 558.

³ *Ebd.*, S. 559.



Analyse der Abfolge der politischen Diskursformen in den Übergangstappen zur Moderne hat Paolo Prodi auf die folgenden Merkmale der jüdischen Prophetie hingewiesen: Diese stellt sich als die Kritik dar, die ein Außenseiter im Auftrag Gottes an den Machthabern übt, um ihre Ungerechtigkeit zu verurteilen und um seinen Zuhörern einen Erlösungsweg zu weisen⁴. Prodi zufolge ist der Anbruch der politischen Neuzeit durch den Übergang von der Prophetie (man denke an Girolamo Savonarola) zur *Utopie* (Thomas More) charakterisiert⁵, die mit den für die neue Epochenmentalität konstitutiven Begriffen der Veränderlichkeit und der Perfektibilität der Wirklichkeit eng verbunden ist⁶. Die neuzeitliche und später moderne Auslegung der Weltgeschichte «im Modus des Fortschreitens zu immer weiteren Zielen»⁷ ging mit den soziopolitischen Veränderungen im Gefolge der Französischen Revolution und der Industrialisierung einher und kristallisierte sich zum neuen Begriff des Fortschritts sowie zum «Bewußtsein der Übergangszeit»⁸ heraus. Nicht von ungefähr vollzog sich der weitere Übergang von der Utopie zur *revolutionären Ideologie* im ausgehenden 18. Jahrhundert, als das Revolutionswerk für das Mittel erachtet wurde, die Gesellschaft und die Menschheit säku-

⁴ «La profezia nell'Antico Testamento rappresenta sostanzialmente la contestazione del potere politico e sacerdotale dominante da parte di un personaggio escluso o esterno [...] al sistema, che sa leggere i segni dei tempi [...] e rappresenta la voce di Dio per la condanna dell'ingiustizia e la proclamazione di un cammino di redenzione, di pace e di salvezza, del popolo ebraico». Paolo Prodi, *Profezia vs utopia*, Il Mulino, Bologna 2013, S. 8. Zur Prophetensendung merkte Weber an: «Wenn [...] der vorerilische Prophet unter die Menge tritt und zu reden anhebt, so hat er in aller Regel das Gefühl, vor Menschen zu stehen, welche von Dämonen [...] zur Idolatrie oder zur sozialen oder ethischen Sünde oder zur schlimmsten politischen Torheit: zum Widerstand gegen Jahwes Ratschlüsse, verlockt sind». Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), hrsg. v. Marianne Weber, Bd. III, Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen 1922, S. 307-308. Aus diesem Grund lassen sich die niedergeschriebenen Invektiven der Propheten als «die früheste unmittelbar aktuelle politische Pamphletliteratur» betrachten. *Ebd.*, S. 285.

⁵ «L'inizio della trasformazione della profezia in utopia è da ricercarsi tra la fine del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento e io lo porrei decisamente fra le prediche del Savonarola sul profeta Aggeo del novembre 1494 e la prima edizione dell'*Utopia* di Thomas More nel 1516. [...] Il profetismo savonaroliano si traduce in proposta politica, nel drammatico tentativo di costruire un governo 'popolare', e si scontra con il nuovo potere del principe moderno teorizzato dal Machiavelli». Paolo Prodi, *Il tramonto della rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 2015, S. 57-58.

⁶ «L'utopia può nascere soltanto quando, con il passaggio alla modernità, si afferma il concetto di mutamento e si affaccia la possibilità di progettare una società alternativa a quella dominante e di lottare per la sua trasformazione in realtà». *Ebd.*, S. 58.

⁷ Reinhart Koselleck, *Neuzeit. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe* (1977), in Id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, S. 300-348, hier S. 324.

⁸ *Ebd.*, S. 328.



lar-eschatologisch umzuschaffen⁹, da die messianische Konzeption der *metastasis* als «the change in the constitution of being envisaged by the prophets»¹⁰ zum zentralen Punkt des politischen Programms der Moderne wurde. Aus diesem Grund identifiziert Prodi die ‘Seele’ Europas mit einer permanenten Revolution¹¹, und aus demselben Grund hat Eric Voegelin die Entstehung der modernen politisch- religiösen Bildwelt als «a sequence of variations of a religious world of symbols»¹² gedeutet, deren Urquelle die Bibel ist.

Laut Northrop Frye ist die heilige Schrift «a major element in our imaginative tradition», und «one of the practical functions of criticism, by which I mean the conscious organizing of a cultural tradition, is [...] to make us more aware of our mythological conditioning»¹³. Die Bibel ist, in William Blakes Worten, «‘the Great Code of Art’»¹⁴, dessen jahrhundertelange Prägekraft ihren Niederschlag in zahllosen künstlerischen und literarischen Formen gefunden hat¹⁵. Von diesem Ansatz ausgehend wird im Folgenden analysiert, wie die Textgattung der Prophetie im 20. Jahrhundert wieder ins Leben gerufen wurde. Dabei erweisen sich die Bemerkungen Silvio Viettas zu den Funktionen der Literatur in der europäischen Rationalitätskultur als höchst erhellend. Nach Vietta wurde das Aufkommen der instrumentellen *ratio*-zentrierten Kultur seit der Antike von der Entwicklung der *literarischen Kritik* daran begleitet, sodass die Kulturgeschichte Europas von einem «Antagonismus von *Zählen* [...]

⁹ Paolo Prodi, *Il tramonto della rivoluzione*, a.a.O., S. 64.

¹⁰ Eric Voegelin, *Order and History: Israel and Revelation*, ed. by Maurice P. Hogan, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. XIV.1, University of Missouri Press, Columbia-London 2001, S. 506.

¹¹ Paolo Prodi, *Il tramonto della rivoluzione*, a.a.O., S. 92.

¹² Eric Voegelin, *Modernity without Restraint: The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*, ed. by Manfred Henningsen, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. V, University of Missouri Press, Columbia-London 2000, S. 50.

¹³ Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, A Harvest Book Harcourt Inc., San Diego-New York-London 1981, S. XVIII.

¹⁴ *Ebd.*, S. XVI.

¹⁵ Dazu hat Balfour mit Blick auf Klopstock und Novalis bemerkt: «Klopstock’s achievement provided German poets of the late eighteenth and early nineteenth centuries with an important precedent: a vatic persona free to reread and rewrite the sacred text of the Bible. As Klopstock writes in his essay ‘On Sacred Poetry’ (‘Von der Heiligen Poesie’): ‘... I believe I may assume permission to write poetry in [the bounds of] religion [*in der Religion zu dichten*]; or in other words, ... I consider it permissible as well to develop further, in a poetic mode, that which Revelation teaches’. [...] One can glimpse here something of the stance that Novalis would adopt in a saying of some years later: ‘Who has declared the Bible closed? Shouldn’t the Bible be considered as still growing?’». Ian Balfour, *The Rhetoric of Romantic Prophecy*, Stanford University Press, Stanford 2002, S. 42-43.



und *Erzählen*»¹⁶ geprägt war. Daraus erklärt sich, dass die Literatur in der europäischen Kulturwelt eine Doppelfunktion übernahm: «*Einerseits* betritt auch Literatur mit der Rationalität ein Zeitalter der *postmythischen Aufklärung*. Die Erfindung von Drama und Theater säkularisiert den Mythos zum Theaterstück und Schauspiel. Andererseits widerspricht die Literatur vielfach der Einseitigkeit der Rationalität und der von ihr geschaffenen Zivilisation»¹⁷. Das geschah schon in den Dramen von Sophokles und Euripides, die die Beschränktheit «der Herrscherrationalität von Männern wie Kreon und Pentheus»¹⁸ anprangerten. Darüber hinaus hat die europäische Literatur jene Bewusstseinsformen, die die Rationalitätskultur als erkenntnisunfähig verwarf, für sich in Anspruch genommen. Man denke zum Beispiel an die *Phantasie*, die seit dem 18. Jahrhundert zum «*produktiven* Vermögen der Erfindung neuer Welten»¹⁹ – sowie von Gegenwelten zur bürgerlichen rationalisierten Zivilisation – avanciert ist. Diesbezüglich hat Vietta die visionäre Funktion der Literatur betont, die der Entstehung der prognostischen und gegenwartskritischen Textgattungen der Utopie und der Apokalypse zugrunde liegt²⁰, und hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Rezeptionsgeschichte der johanneischen Offenbarung «Höhepunkte an *Krisenzeiten* und großen *Epochenschwellen*»²¹ aufweist. Dies war in Deutschland am Anfang des 20. Jahrhunderts der Fall²², als die Bejahung der sich explosionsartig entwickelnden Rationalitätskultur – im Zeichen der «typisch deutschen ‘Schizophrenie’» – Hand in Hand ging mit «einer scharfen Kritik an der Industrialisierung»

¹⁶ Silvio Vietta, *Literatur und Rationalität. Funktionen der Literatur in der europäischen Kulturgeschichte*, Wilhelm Fink, München 2014, S. 8. In Anlehnung an Löwith kann man deshalb sagen, dass sich die Seele Europas auch durch die Fähigkeit zur ständigen Selbstkritik auszeichnet: «Gegen dieses Europa der kapitalistischen und imperialistischen Unternehmungen, dessen Gesittung gesetzlos und dessen Geist ohne Ziel war, wandte sich im vorigen Jahrhundert zum ersten Mal eine Kritik von außereuropäischen Völkern, die Europa in seinen innersten Grundlagen angriff. Der Westen sah sich seitdem im kritischen Spiegel von Russland (Kirejewski, Dostojewskij und Tolstoi) und China (Ku-hung-ming), nachdem schon Voltaire den geschlossenen Gesichtskreis des christlichen Abendlandes durch die Einbeziehung des Ostens (Konfuzius) zersprengt hatte. Doch hatte Europa schon selbst eine Kritik seiner selber hervorgebracht, deren Radikalismus und Aufrichtigkeit, Ernst und Eindringlichkeit der fremden vorausseilt». Karl Löwith, *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges* (1940), in Id., *Sämtliche Schriften*, Bd. II, Metzler, Stuttgart 1983, S. 477.

¹⁷ Silvio Vietta, *Literatur und Rationalität*, a.a.O., S. 8.

¹⁸ *Ebd.*, S. 82.

¹⁹ *Ebd.*, S. 120.

²⁰ *Ebd.*, S. 123.

²¹ *Ebd.*, S. 139.

²² Bezeichnenderweise hat Vondung Deutschland als das «Land der Apokalypse» definiert. Klaus Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland*, DTV, München 1988, S. 13.



und mit «Wellen von irrationalen Gegenströmungen»²³, die im apokalyptisch gestimmten Expressionismus gipfelten. In dieser literarischen Strömung kulminierte die deutsche Kulturkritik, der «normativ aufgeladene Reflexionsmodus», der «die Fortschrittstheorie der Aufklärung» seit der Romantik kritisch hinterfragt, indem er «Verlustgeschichten»²⁴ präsentiert, weil er gerade den *Erfolg* des modernen Projektes der rationalen Wirklichkeitsumgestaltung für verhängnisvoll hält²⁵.

Im Bereich der kultur- und rationalitätskritischen Literatur fand auch eine Wiedergeburt prophetischer Redeformen um die Jahrhundertwende statt. Mit anderen Worten ereignete sich das Phänomen der *Literarisierung der Prophetie*, die einerseits der Rationalitätskultur verhaftet war, da sie alttestamentliche Topoi zu bloßen Diskursstrategien säkularisierte, und die sich andererseits dieser Redemodi bediente, um die Ratio-Kultur zu attackieren. Dieser Vorgang lässt sich denksoziologisch vor dem Hintergrund der parallelen *Revitalisierung* des chiliastischen Geistes in der Moderne besser verstehen. Luciano Pellicani hat ein schlagendes Licht auf diesen paradoxen Prozess geworfen, in dessen Verlauf der Kapitalismus die Voraussetzungen für das Wiederauftreten der apokalyptischen Gedankenwelt gerade dadurch schuf, dass er der Hegemonie der Ratio den Weg ebnete. Anders ausgedrückt: Der Rationalisierungsprozess und das damit verknüpfte Aufkommen des selbstregulierten Marktes haben die Opfer der daraus hervorgegangenen «cultural catastrophe»²⁶ dazu gebracht, sich unter Berufung auf die apokalyptische Vorstellungswelt dagegen zu empören, indem sie die Theorie der Revolution als einer aktivistischen, prometheischen und innerweltlich erlösenden Apokalypse erarbeitet haben²⁷. In ähnlicher Weise hat die Kulturkatastrophe der Moderne zur Neugeburt des Prophetischen geführt. Am Ende des 19. Jahrhunderts tritt die Prophetie, die auf der politischen Ebene durch andere *wirklichkeitsverändernde* Denk- und Diskursformen abgelöst worden war,

²³ Silvio Vietta, *Literatur und Rationalität*, a.a.O., S. 69.

²⁴ Georg Bollenbeck, *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*, C.H. Beck, München 2007, S. 10-11.

²⁵ Gilbert Merlio hat die kritische Tragweite der deutschen Romantik pointiert aufgewertet: «Le romantisme allemand remet sans doute pour la première fois en question [...] le processus de modernisation. C'est la première fois que le prix exigé de l'homme par le progrès est diagnostiqué avec une telle ampleur. La critique de la civilisation romantique correspond globalement à une remise en cause du 'rationalisme occidental'». Gilbert Merlio, *La critique de la civilisation dans le romantisme politique*, in *Les romantismes politiques en Europe*, éd. par Gérard Rault, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris 2009, S. 439-467, hier S. 441.

²⁶ Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time* (1944), Beacon Press, Boston 1957, S. 164.

²⁷ Vgl. dazu Luciano Pellicani, *Rivoluzione e totalitarismo*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2004, S. 157-158.



im literarischen Zeitgewand wieder auf. Infolge der Verwirklichung der modernen Utopie der *kapitalistisch-technokratischen metastasis* des Bestehenden erfordert nämlich gerade die zum stählernen Gehäuse erstarrte Rationalitätskultur, dass sich eine kritische Stimme erhebt, um die Übel der Gegenwart zu verurteilen, den Menschen die Augen dafür zu öffnen, dass ihr Dasein ganz und gar unmenschlich ist, und ihnen einen Heilsweg zu weisen. Die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils und ruft nach einem unzeitgemäßen Propheten. So erklärt sich die Erscheinung der «heiligen Autorschaft»²⁸, um einen treffenden Ausdruck von Friedhelm Marx anzuwenden, der «die Selbststilisierung des Künstlers zum Priester, Propheten, Heiligen und zum Messias»²⁹ und «das wachsende Interesse der Moderne an den prophetischen Aspekten der künstlerischen Existenz»³⁰ auf das Bedürfnis der Schriftsteller zurückgeführt hat, ihre problematische Lage in der bürgerlichen Gesellschaft mithilfe einer gemeinschaftsdienlichen Tätigkeit zu überwinden³¹. Desgleichen hat Gabriela Wacker festgestellt, dass «eine produktive Revitalisierung der Propheten-Figur»³² um die Jahrhundertwende zu beobachten ist und dass sowohl die «Ästhetisierung der Prophetie» als auch die «Prophetisierung der Ästhetik»³³ unter Rekurs auf den «autoritären Gestus des monologischen Sprechens»³⁴ darauf zielen, dem allgemeinen Orientierungsverlust abzuhelpfen. In Fortführung dieser Forschungen haben Meier und Wagner-Egelhaaf von «literarischen Anverwandlungen der Prophetie in der klassischen Moderne»³⁵ und von der Entstehung der «prophetischen Autorschaft» in den «Krisen- und Umbruchzeiten»³⁶ der europäischen Kulturgeschichte gesprochen. Tatsächlich tauchte «der ser-

²⁸ Friedhelm Marx, *Heilige Autorschaft? Self-Fashioning-Strategien in der Literatur der Moderne*, in *Autorschaft. Positionen und Revisionen*, hrsg. v. Heinrich Detering, Metzler, Stuttgart-Weimar 2002, S. 107-120, hier S. 110.

²⁹ *Ebd.*, S. 107.

³⁰ *Ebd.*, S. 109.

³¹ Siehe dazu diese berühmte paulinische Passage: «Wer in Zungen redet, erbaut sich selbst; wer aber prophetisch redet, baut die Gemeinde auf». 1. Kor. 14, 4.

³² Gabriela Wacker, *Poetik des Prophetischen. Zum visionären Kunstverständnis in der klassischen Moderne*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013, S. 15.

³³ *Ebd.*, S. 39.

³⁴ *Ebd.*, S. 5.

³⁵ Christel Meier – Martina Wagner-Egelhaaf, *Einführung*, in *Prophetie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung*, hrsg. v. Christel Meier – Martina Wagner-Egelhaaf, De Gruyter, Berlin-Boston 2014, S. 11-38, hier S. 27.

³⁶ *Ebd.*, S. 9. Auch Balfour hat bemerkt, dass die prophetische Redeform in Krisenzeiten Konjunktur hat: «Indeed, prophetic discourse generally emerges most conspicuously in times of great political upheaval. In the modern period, the moment of the French Revolution occasioned a steady outburst of prophetic rhetoric». Ian Balfour, *The Rhetoric of Romantic Prophecy*, a.a.O., S. 48.



mo propheticus»³⁷ im 20. Jahrhundert wieder auf, weil der Dichter-Prophet – wie Wolfgang Braungart mit Blick auf Stefan George bemerkt hat – die Rolle eines kulturkritischen Parrhesiastikers³⁸ übernahm: «Der Prophet sagt, was sich in einer bestimmten sozialen Umwelt sonst keiner zu sagen traut»³⁹. Damit versuchte der moderne Propheten-Schriftsteller, seine Leser von «den Deformationserscheinungen der Moderne wie Rationalisierung, Industrialisierung, Naturverlust zu erlösen»⁴⁰. Das bedeutet, dass die prophetische Autorschaft mit dem «Exodus-Impuls» zusammenhing, «das schicksalhaft geschlossene ‘stahlharte Gehäuse’ der entzauberten Welt zu sprengen»⁴¹. Mithin trat eine säkularisierte Exodus-Auffassung hervor, da der gottverlassene Prophet seine Leser von der Versklavung durch die Moderne zu befreien suchte, um ihnen den Zugang zur Seinsfülle zu eröffnen⁴².

³⁷ Christel Meier – Martina Wagner-Egelhaaf, *Einführung*, a.a.O., S. 33.

³⁸ «Der Parrhesiastiker, der von der *parrhesia* Gebrauch macht, ist der wahrhaftige Mensch, d. h. derjenige, der den Mut besitzt, das Aussprechen der Wahrheit zu riskieren». Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, dt. Übers. v. Jürgen Schröder, *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France (1982/1983)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, S. 94.

³⁹ Wolfgang Braungart, *Priester und Prophet. Literarische Autorschaft in der Moderne. Am Beispiel Stefan Georges*, in *Prophetie und Autorschaft*, a.a.O., S. 335-353, hier S. 348.

⁴⁰ Christel Meier – Martina Wagner-Egelhaaf, *Einführung*, a.a.O., S. 24.

⁴¹ Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt: Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Wilhelm Fink Verlag, München 1989, S. 7. Mit Blick auf die für die Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik typischen Exodus-Motive hat Hartmut Ruddies von «einer Eschatologie für die Entwurzelung der Moderne» gesprochen. Hartmut Ruddies, *Flottierende Versatzstücke und ideologische Austauschwirkungen. Theologische Antworten auf die Ambivalenz der Moderne*, in *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik: Zur politischen Kultur einer Gemengelage*, hrsg. v. Manfred Gangl – Gérard Raulet, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2007, S. 61-77, hier S. 63-64.

⁴² Zur jüdischen Exodus-Vorstellung vgl. die folgenden Bemerkungen von Piero Stefani: «La più tipica forma di autorappresentazione di Dio, posta, non a caso, anche all’inizio dei Dieci comandamenti, è appunto: ‘Io sono il Signore [JHWH] tuo Dio che ti ha fatto uscire dalla terra d’Egitto, dalla casa degli schiavi’ (Es 20, 2; Dt 5, 6). L’espressione ‘far uscire’ (in ebraico *hozia’*) è, tra l’altro, specificamente usata nel linguaggio giuridico dell’antico Israele per indicare proprio la messa in libertà degli schiavi. Nella versione della Bibbia dei LXX tale ‘uscita’ è resa attraverso la parola *éxodos* (in greco ‘uscita’) [...]. La diretta attribuzione a Dio della liberazione dall’Egitto riconduce a una funzione subordinata l’azione umana [...]. Il primo significato di liberazione presente nella Bibbia è dunque quello di tirar fuori qualcuno da una condizione di indigenza e di precarietà per trasferirlo in una situazione di sicura pienezza». Piero Stefani, *Le radici bibliche della cultura occidentale*, Mondadori, Milano 2004, S. 62. Bezeichnenderweise hat Buber deshalb den biblischen Gott als «einen herausholenden, führenden, wegweisenden» Gott definiert. Martin Buber, *Der Glaube der Propheten* (1940), Manesse Verlag, Zürich 1950, S. 7-8.

DIE SAPIENTIELLE LITERATURFUNKTION UND DAS *GENRE OF THE SAGE*

Das kulturkritische Wahrsprechen des parrhesiastischen Propheten-Schriftstellers impliziert die Vermittlung von Ideen und Werten, die der in der Gesellschaft herrschenden Mentalität antagonistisch gegenüberstehen, und setzt somit den Besitz der *Weisheit* voraus. Es war das Verdienst Harold Blooms, die Frage nach dem *Weisheitsgehalt* literarischer Texte und nach dem damit verbundenen «wisdom writing»⁴³ vor einigen Jahren zur Debatte gestellt zu haben. Programmatisch hat der amerikanische Literaturkritiker dazu bemerkt: «I have only three criteria for what I go on reading and teaching: aesthetic splendour, intellectual power, wisdom [...]. The mind always returns to its need for beauty, truth, and insight»⁴⁴. *Wie aus dem Zitat hervorgeht*, ist Blooms Weisheitsvorstellung jedoch vage und ahistorisch. Im Gegensatz dazu tritt eine klar umrissene Konzeption von Weisheit in Landows Studie über die viktorianische Weisheitsliteratur zutage. Dieser knüpft an die Reflexionen Bloomfields an, der in seinem Aufsatz zur Weisheitstradition *zum folgenden Schluss* kommt: «Practical wisdom rests upon a sapiential view of the world, the view that the world makes sense, possesses order, rules and patterns to which individuals if they wish happiness must conform, and that everything and every event has its proper place and time. As the ancient maxim has it, 'sapientia est ordinare'»⁴⁵. Und weiter heißt es: «One does not have to decide everything for oneself. There is, Wisdom says, a traditional body of tested information which makes itself available for living»⁴⁶. An diesem Punkt stellt sich Hahns wissenschaftssoziologische Definition des Weisheitsbegriffs als höchst erhellend heraus. Seines Erachtens verfügt jede Hochkultur über «eine Wissensform, die aus vorhandenem Wissen auswählt, die also in der Lage ist, sozial konsensfähige kognitive Relevanzentscheidungen vorzunehmen. Damit ist Weisheit für uns 'Wichtigkeitswissen'»⁴⁷. Dementsprechend lässt sich die Literatur, die als die Vermittlungsinstanz eines solchen Wissens fungiert, als die «wisdom

⁴³ Harold Bloom, *Where Shall Wisdom Be Found?*, Riverhead Books, New York 2004, S. 1.

⁴⁴ *Ebd.*

⁴⁵ Morton W. Bloomfield, *The Wisdom Tradition*, in *The Sixtieth Anniversary Memorial Lectures Seijo Gakuen*, ed. by Morton W. Bloomfield – Fritz Voigt, Seijo Gakuen, Tokyo 1978, S. 1-18, hier S. 3.

⁴⁶ *Ebd.*, S. 5.

⁴⁷ Alois Hahn, *Zur Soziologie der Weisheit*, in *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, hrsg. v. Aleida Assmann, Wilhelm Fink Verlag, München 1991, S. 47-57, hier S. 49.



literature»⁴⁸ und als eine «art for life's sake»⁴⁹ bezeichnen, und man kann also den von Vietta aufgezählten Aufgaben der Literatur die *Weisheitsfunktion* hinzufügen.

In der Tat ist diese sapientielle Literaturfunktion in der Moderne auch mit einer parrhesiastischen eng verbunden, die ihren Ausdruck im Redemodus des kulturkritischen Blicks auf die bestehende Ordnung gefunden hat, mithilfe dessen ein der Gesellschaft entfremdeter Beobachter die Negativseiten der bürgerlichen Welt beleuchtet. Man denke beispielsweise an die *Nachtwachen* Klingemanns (1804), der von einer modernisierten geistigen Imaginationübung des Blicks Gebrauch machte, die darin bestand, nicht wie der Ikaromenippos Lukians von oben auf das *närrische Gewühl* der Menschen auf der Erde herabzublicken, sondern aus der Perspektive eines selbstmarginalisierten Außenseiters die Schattenseiten der kapitalistischen Zivilisation aufzuzeigen. Anders herum formuliert: Die Erzählung der Wanderungen des Helden Klingemanns ist ein Mittel, seine Vision des bürgerlichen Infernos mittels des «ethopoietischen Schreibens»⁵⁰ zu Papier zu bringen, damit der Leser zur Bewusstwerdung der *verkrüppelten Existenzweise* des *Homo capitalisticus* gelangen kann und sich von ihr zu befreien vermag. Der parrhesiastische *Weisheitsträger* ist also ein *Outsider*, um mit Colin Wilson zu sprechen. Der in der modernen Literatur thematisierte Außenseiter – exemplarisch dafür ist der Protagonist des Romans Sartres *La Nausée* (1938) – «sees deeper»⁵¹, und seine Grundhaltung ist «non-acceptance of life, of human life lived by human beings in a human society»⁵², denn «what he sees is essentially *chaos*»⁵³. Daher rührt «a distressing sense that *truth must be told at all costs*, otherwise there can be no hope for an ultimate restoration of order»⁵⁴. Die

⁴⁸ Morton W. Bloomfield, *The Wisdom Tradition*, a.a.O., S. 2.

⁴⁹ *Ebd.*, S. 12.

⁵⁰ Michel Foucault, *L'écriture de soi* (1983), dt. Übers. *Über sich selbst schreiben*, in Id., *Dits et Ecrits*, Bd. IV, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, S. 503-521, hier S. 506. Siehe dazu die folgenden Bemerkungen Foucaults: «Die Griechen hatten ein sehr interessantes Wort [...], das bei Plutarch und bei Dionysios von Halikarnassos zu finden ist. Es kommt als Substantiv, Verb und Adjektiv vor. Es ist der Ausdruck bzw. die Reihe von Ausdrücken oder Wörtern: *ethopoiein*, *ethopoia*, *ethopoios*. *Ethopoiein* bedeutet: *ethos* machen, *ethos* hervorbringen, den *ethos*, die Seinsweise, die Lebensweise eines Individuums verändern, umgestalten. *Ethopoios* ist etwas, das die Eigenschaft hat, die Seinsweise, die Lebensweise eines Individuums zu verändern». Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, dt. Übers. *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981-1982)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, S. 297.

⁵¹ Colin Wilson, *The Outsider* (1956), Weidenfeld & Nicolson, London 2001, S. 14.

⁵² *Ebd.*, S. 18.

⁵³ *Ebd.*, S. 15.

⁵⁴ *Ebd.* Charakteristischerweise behauptete Emil Cioran, dass er seine Bücher als *Wunden* betrachtete, da er es für seine Aufgabe hielt, seine Leser zu peitschen, um sie zu



Wahrheitsmitteilung seitens des prophetischen Outsiders erfolgt durch das «genre of the sage»⁵⁵, um an die Kategorie anzuknüpfen, vermöge deren Landow eine Form der modernen *wisdom literature* zutage gefördert hat. Diese Textgattung hat ihre Wurzeln im «scriptural genre»⁵⁶ der alttestamentlichen Prophetie, auf das «nineteenth- and twentieth-century sages»⁵⁷ zurückgegriffen haben, und «the pronouncements of the biblical prophet and Victorian sage begin with the assumption that, however traditional their messages may once have been, they are now forgotten or actively opposed by society»⁵⁸. Die modernen prophetenartigen Schriftsteller bezwecken nämlich, längst vergessene Wahrheiten wieder ans Licht zu bringen: «When a people can no longer follow its own wisdom literature, then it needs the writings of a sage. When a people ignores the wisdom that lies at the heart of its society and institutions, then the sage recalls that people to it»⁵⁹. Der moderne Weise unterscheidet sich aber wegen des Säkularisierungsprozesses vom jüdischen Propheten darin, dass er kein gottinspirierter Wortempfänger mehr ist, sodass die für die traditionelle prophetische Redestruktur typische Phase der Beauftragung Gottes sowie die damit zusammenhängende «Botenformel»⁶⁰ aus dem *genre of the sage* verschwinden. An die Stelle des gottabhängigen *nabi* tritt in der Moderne ein Propheten-Schriftsteller, der sich aus eigener Kraft des «mantle of prophecy»⁶¹ bemächtigt und der sich ganz autonom an seine Leser wendet, um brisante Wahrheiten zu verkünden: Der gottlose Zarathustra ergreift das Wort, und die gottzentrierte Formel «so spricht Jahweh» wird durch das ‘Also sprach Zarathustra’ des selbsternannten Propheten ersetzt. Die Argumentationsstrategie des säkularen Weisen strukturiert sich in Hinsicht auf die weiteren Redephase nach dem Vorbild der jüdischen Prophetie. Dazu hat Landow angemerkt: «The prophetic pattern of interpretation, attack upon the audience (or those in authority), warning, and visionary promise, provides the single most important influence of the Bible upon the writings of the original Victorian sages»⁶². Erstens

‘erwecken’ und dazu anzuspornen, sich zu einer neuartigen Lebensweise zu bekehren. Vgl. dazu Emil Cioran, *Entretiens*, it. Übers. *Un apolide metafisico. Conversazioni*, Adelphi, Milano 2004, S. 25.

⁵⁵ George P. Landow, *Elegant Jeremiahs. The Sage from Carlyle to Mailer*, Cornell University Press, Ithaca-London 1986, S. 30.

⁵⁶ *Ebd.*, S. 18.

⁵⁷ *Ebd.*, S. 60.

⁵⁸ *Ebd.*, S. 23.

⁵⁹ *Ebd.*

⁶⁰ Claus Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, Chr. Kaiser Verlag, München 1978, S. 37.

⁶¹ Ian Balfour, *The Rhetoric of Romantic Prophecy*, a.a.O., S. 22.

⁶² George P. Landow, *Elegant Jeremiahs*, a.a.O., S. 27.



richtet der Propheten-Schriftsteller sein Augenmerk auf «his audience's political, moral, and spiritual condition»⁶³ und mithin auf «a crucial event that prompts the prophet to come forward»⁶⁴ – der Prophet ist *parrhesiastisch* ein «forthspeaker»⁶⁵ –, denn die elende Lage seiner Adressaten «demands his interpretation»⁶⁶. «The sage's [...] interpretative project»⁶⁷ zielt darauf ab, moderne Phänomene als «clues to the heart and mind of his society»⁶⁸ zu deuten, was bedeutet, dass der Propheten-Schriftsteller bestrebt ist, Wesensaspekte des modernen Menschen zu erfassen, um ihn von den Entartungen der bürgerlichen Zivilisation zu befreien. So betrachtet, ähnelt der prophetenartige Autor Ödipus: «Upon hearing Oedipus's solution to the riddle, the Sphinx [...] hurled herself to her death. The Greek hero thus saved a community by comprehending the nature of man. In essence every sage attempts to do the same, for [...] he ends up trying to define some crucial aspect of the human»⁶⁹. Daraus folgt, dass der Propheten-Schriftsteller seine depravierten Leser anprangert: «Like the Old Testament prophet [...] the Victorian sage positions himself in conscious opposition to his audience or entire society»⁷⁰. Zudem zeichnet sich das «sage-writing»⁷¹ durch ein bestimmtes Repertoire rhetorischer Kunstgriffe wie etwa die «alternation of satire and vision»⁷² aus, wobei sich erstere von «that found in neoclassical writers» unterscheidet, denn der Weise «grabs the individual members of his audience by the scruff of the neck and forces them to see themselves in his dark mirror»⁷³. Weitere Stilmittel sind zum einen «the invented symbolical grotesque»⁷⁴, weil der neuprophetische Autor ein Gegenwartsphänomen zu erfassen imstande ist, für das seine Mitmenschen blind sind, und es zum «grotesque emblem of the condition of the age»⁷⁵ verklärt; zum anderen, die Definitionen, anhand deren er Erscheinungen und Menschentypen deutlich konturiert

⁶³ *Ebd.*, S. 56.

⁶⁴ *Ebd.*, S. 58

⁶⁵ *Ebd.*, S. 25.

⁶⁶ *Ebd.*, S. 58

⁶⁷ *Ebd.*, S. 163.

⁶⁸ *Ebd.*, S. 49.

⁶⁹ *Ebd.*, S. 43.

⁷⁰ *Ebd.*, S. 51.

⁷¹ *Ebd.*, S. 35.

⁷² *Ebd.*, S. 28. Wie Jan Dietrich betont hat, gehören «*Satire und Karikatur* [...] zu den 'fürchterlichen Waffen' prophetischer Sprache». Jan Dietrich, *Prophetenrede*, in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. v. Gert Uedings, Bd. VII, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2005, S. 289-307, hier S. 299.

⁷³ George P. Landow, *Elegant Jeremiahs*, a.a.O., S. 57.

⁷⁴ *Ebd.*, S. 95.

⁷⁵ *Ebd.*, S. 73.



und perhorresziert. Beispielhaft dafür ist Matthew Arnolds Bezeichnung der Mitglieder der Bourgeoisie und der Arbeiterklasse als «Philistines», denn, statt nach «inward perfection» zu streben, bleiben sie ihrem «ordinary self» verhaftet und suchen nur nach «power and pre-eminence and other external goods»⁷⁶. Schließlich beruft sich Landow auf Aristoteles' Auffassung des *ethos* als Überzeugungsmittel⁷⁷, um zu verdeutlichen, wie der moderne Propheten-Schriftsteller «techniques for creating the sage's credibility»⁷⁸ verwendet, indem er beweist, dass er allein eine Interpretation von Zeitphänomenen zu liefern vermag, und indem er Definitionen formuliert, die bezeugen, dass nur er über eine wirklichkeitsadäquate Sprache verfügt⁷⁹.

WALTHER RATHENAU'S PROPHETENTUM

Rathenaus Eintreten für die Seelengeburt lässt sich vor dem Hintergrund seiner Analyse einer fundamentalen Zäsur in der Geschichte Deutschlands verstehen. Am Anfang der Schrift *Zur Kritik der Zeit* (1912) heißt es:

Durch die Mitte des vergangenen Jahrhunderts geht ein Schnitt. Jenseits liegt alte Zeit, altmodische Kultur, geschichtliche Vergangenheit, diesseits sind unsere Väter und wir, Neuzeit, Gegenwart. [...] Vollends erkennen wir diesseits der Epochengrenze, etwa seit Beginn der fünfziger Jahre, die nicht mehr unterbrochene Gleichförmigkeit eines Zeitalters, das bis zu diesem Augenblick nur größenhafte Steigerungen und technische Verschiebungen erlebt hat. Vor allem aber sind alle diesseitigen Menschen uns als Zeitgenossen ohne Erläuterung verständlich, indem wir ihre Sprache, Lebensauffassung, Wünsche und Denkweise bis in die jüngste Generation unsrer Stadtbürger hinein erhalten und wiederholt finden. Unstet und gesellig, sprunghaft, gedankenbegierig und sehnsüchtig, interessiert, kritisch, strebend und hastend ist die Stimmung nun schon des dritten Geschlechtes westlicher Menschen⁸⁰.

⁷⁶ *Ebd.*, S. 99.

⁷⁷ «Von den durch die Rede geschaffenen Überzeugungsmitteln gibt es drei Arten: Sie sind zum einen im Charakter des Redners angelegt, zum anderen in der Absicht, den Zuhörer in eine bestimmte Gefühlslage zu versetzen, zuletzt in der Rede selbst, indem man etwas nachweist oder zumindest den Anschein erweckt, etwas nachzuweisen. Durch den Charakter geschieht dies, wenn die Rede so dargeboten wird, daß sie den Redner glaubwürdig erscheinen läßt». Aristoteles, *Rhetorik*, Reclam, Stuttgart 1999, S. 12.

⁷⁸ George P. Landow, *Elegant Jeremiahs*, a.a.O., S. 164.

⁷⁹ *Ebd.*, S. 131.

⁸⁰ Walther Rathenau, *Zur Kritik der Zeit* (1912), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, S. Fischer Verlag, Berlin 1918, S. 11-12.



Rathenau war sich darüber bewusst, dass der Zeitraum zwischen dem ausgehenden 19. und dem beginnenden 20. Jahrhundert «eine Zeit des Umbruchs und der tiefgreifenden Veränderungen auf allen Lebensgebieten»⁸¹ gewesen war und dass seine Generation eine allgemeine Aufbruchstimmung erlebte, die sich auch im Verlangen nach «neuen einheitlichen und vereinheitlichenden Formen des Lebens und der Lebensführung»⁸² äußerte. Der junge Rathenau selbst stellte sich im Essay über die *Moral heutzutage* (1893) «die Frage nach der Aufstellung neuer ethischer Systeme» und nach einem nietzscheanischen «Umwerten aller Werte»⁸³. In diesem Zusammenhang markierte der Aufsatz *Ignorabimus* (1898) eine entscheidende Etappe auf seinem Denkweg. In der Überzeugung, dass «der Tiefpunkt unserer Geisteskultur zur Zeit der letzten Kriege» und in Verbindung mit dem «Triumphzug der experimentellen Forschung» erreicht worden sei, kritisierte er den Materialismus seiner Epoche: «Mit zudringlichen Fäusten, mit Hebeln und mit Schrauben nahte er sich den Thoren des Uebersinnlichen und währte den Augenblick gekommen, das Wesen der Schöpfung als einer zerlegten Maschine mit den Augen des Meisters zu überschauen. [...] Das metaphysische Denken war bald [...] eine Art Pudendum geworden»⁸⁴. Aber «die große Zeit der Naturforschung neigt sich zum Horizont»⁸⁵, da «die Wissenschaft der Handgreiflichkeiten» nicht in der Lage ist, die tiefsten Bedürfnisse einer Generation zu befriedigen: «Einen einheitlichen Begriff der Welt gab sie uns nie, nie eine Richtschnur unseres geistigen Handelns, nie eine glaubhafte

⁸¹ Lothar Gall, *Walther Rathenau. Portrait einer Epoche*, C.H. Beck, München 2009, S. 7.

⁸² *Ebd.*, S. 14. Man lese die folgende Passage aus Meineckes Autobiographie als Zeugnis dieser Sehnsucht nach neuen Lebensstilen: «There stirred a new and deeper longing for what was genuine and true, but also a new sense for the fragmentary and the problematic [*zerrissene Problematik*] in modern life, a sense which sought to penetrate from life's civilized surface to its now terrifying, now tempting depths». Zitiert nach Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1961, S. 165.

⁸³ Walther Rathenau, *Moral heutzutage* (1893), in *Schriften der Wilhelminischen Zeit (1885-1914)*, hrsg. v. Alexander Jaser, in Id., *Walther Rathenau-Gesamtausgabe*, Bd. I, Droste Verlag, Düsseldorf 2015, S. 96-103, hier S. 98.

⁸⁴ Walther Rathenau, *Ignorabimus* (1898), in Id., *Impressionen*, Hirzel, Leipzig 1902, S. 73-99, hier S. 73-76. Wie Hellige (siehe dazu Hans-Dieter Hellige, *Walther Rathenau: Ein Kritiker der Moderne als Organisator des Kapitalismus*, in *Ein Mann vieler Eigenschaften. Walther Rathenau und die Kultur der Moderne*, hrsg. v. Tilman Buddensieg – Thomas Hughes – Jürgen Kocka, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1990, S. 32-54, hier S. 34) und Heimböckel (vgl. dazu Dieter Heimböckel, *Walther Rathenau und die Literatur seiner Zeit. Studien zu Werk und Wirkung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, S. 62) hervorgehoben haben, wurde die Polemik Rathenaus gegen den Positivismus von der Wissenschaftsfeindlichkeit Langbehns beeinflusst.

⁸⁵ Walther Rathenau, *Ignorabimus*, a.a.O., S. 76.



Ethik und am Wenigstens Das, wonach wir alle dürsten: ein absolutes Ziel des Daseins»⁸⁶. «Was wir wollen, ist: hinausgehen über das ewige Gestern und Heute der Welt der Handgreiflichkeiten»⁸⁷, fährt er fort und stellt fest: «Was ich beabsichtige, war, unserer Zeit einmal wieder das Recht auf metaphysisches Denken zu vindizieren»⁸⁸. Diese «Sehnsucht nach Seele»⁸⁹ fand ihren Ausdruck im *Breviarium Mysticum*, das Rathenau 1906 während einer Griechenlandreise in seinem Tagebuch niederschrieb. «Die Seele ist zweckfrei, der Verstand zweckhaft», heißt es, und «im Kampfe mit dem Verstande liegt die Seele, weil der Verstand seine Zwecke selbst auflöst», woraus Rathenau das folgende Fazit zieht: «Vielen ist eine Seele eingeboren, alle können sie erringen»⁹⁰.

Dank des Exkurses zum religiösen Streben Rathenaus nach einem neuen, metaphysisch fundierten Lebensstil kann man Licht auf seine Diagnose der modernen *Seelenvergessenheit* inmitten der techno-kapitalistischen Rationalitätskultur werfen. Wie Lucio Villari betont hat, sind Rathenaus Schriften der exemplarische Ausdruck einer im Geist des deutschen Judentums geübten Selbstkritik der hochkapitalistischen Gesellschaft⁹¹ sowie seiner eigenen verzweifelten Suche nach einer Seele⁹². Gerade die geistige Malaise der westlichen Zivilisation bringt Rathenau dazu, sich mit der Gegenwartskrise und ihren Ursachen auseinanderzusetzen: Der moderne Propheten-Schriftsteller ergreift parrhesiastisch das Wort, weil die Übel seiner Zeit eine Interpretation erfordern, die er mit Blick auf einen bestimmten Aspekt der Moderne liefert, den er als Schlüssel zum Verständnis der geistigen Situation der Menschheit anwendet, um diese von ihrer Verirrung zu erlösen. Damit bietet er Orientierungspunkte und hilft der Tatsache ab, dass die Zeit es nicht wagt,

⁸⁶ *Ebd.*, S. 77.

⁸⁷ *Ebd.*, S. 95.

⁸⁸ *Ebd.*, S. 97.

⁸⁹ Harry Graf Kessler, *Walther Rathenau. Sein Leben und sein Werk* (1928), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 1988, S. 115.

⁹⁰ Walther Rathenau, *Breviarium Mysticum* (1906), in Id., *Schriften der Wilhelminischen Zeit (1885-1914)*, a.a.O., S. 457-459, hier S. 457.

⁹¹ Lucio Villari, *L'insonnia del Novecento. Le meteore di un secolo*, Mondadori, Milano 2005, S. 35-36.

⁹² Diesbezüglich zitiert Villari Gramscis scharfsinnige und äußerst kritische Bemerkungen zu Rathenaus Versuch einer Bewältigung der kapitalistischen Anarchie: «Può darsi che Rathenau non sia che la maschera nuova con la quale (il capitalismo tedesco) cerca di ripresentarsi alle altre nazioni. Certo è che finora Rathenau e Loucheur [...] hanno rappresentato due estremi: l'uno la distruzione provocata dagli esasperati egoismi del capitalismo nazionale, l'altro l'estremo tentativo del capitale di salvarsi dalla morte facendo del mondo – secondo un piano unico – un unico carcere della libertà umana. Tanto l'uno che l'altro sono visi di morte. Se quello distrugge l'unità, questo invano cerca un'anima e una vita». *Ebd.*, S. 42.



«über sich selbst nachzudenken: Sie fürchtet die Antwort auf die Fragen: warum? Wohin? Wozu? Möchte sie vernichten»⁹³. Rathenau dagegen wagt es, sich diese Fragen zu stellen:

Was ist nun im Laufe dieser Jahrhunderte geschehen? Was hat die Menschen, ihre Leiber, ihre Seelen so gewandelt? Was hat ihren Geist ergriffen, um durch ihn die Welt so gänzlich umzugestalten und diese umgestaltete Welt rückgewandt auf Geister und Seelen wirken zu lassen? Gibt es eine Grunderscheinung als Ursprung und Achse dieser neuen Zeit und Welt, die, was man auch von Wiederkehr der Dinge sagen mag, schlechthin ohne Vorbild und Gleichung uns umgibt und beherrscht? Die Erkenntnis dieser Urkraft und ihres Wirkens würde uns Wesen und Zusammenhang der Moderne, von vorgespiegelter Selbstverständlichkeit losgelöst, objektiv fühlbar machen, aus dem Übermaß der Erscheinungen das Notwendige vom Zufälligen sondern und am Ende gar eine Vorstellung von der Richtung der Entwicklung gewähren⁹⁴.

Dementsprechend führt sein Interpretationsprojekt ihn dazu, im Rückgriff auf «die kulturkritische Schlüsselmetapher der Maschine»⁹⁵ in der «Mechanisierung der Welt»⁹⁶ die Wurzel alles Übels zu sehen und zugleich das ethosstiftende Stilmittel des *invented symbolical grotesque* zu gebrauchen, da das Phänomen der Mechanisierung zum «grotesque emblem of the condition of the age»⁹⁷ erhoben wird. Rathenau beschreibt die Mechanisierung folgendermaßen:

Dem wirtschaftlich Betrachtenden erscheint sie als Massenerzeugung und Güterausgleich; dem gewerblich Betrachtenden als Arbeitsteilung, Arbeitshäufung und Fabrikation; dem geographisch Betrachtenden als Transport- und Verkehrsentwicklung und Kolonisation; dem technisch Betrachtenden als Bewältigung der Naturkräfte; dem wissenschaftlich Betrachtenden als Anwendung der Forschungsergebnisse; dem sozial Betrachtenden als Organisation der Arbeitskräfte; dem geschäftlich Betrachtenden als Unternehmertum und Kapitalismus; dem politisch Betrachtenden als real- und wirtschaftspolitische Staatspraxis. Gemeinsam ist aber allen diesen Erscheinungsformen ein Geist, der sie seltsam und entschieden von den Lebensformen früherer Jahrhunderte unter-

⁹³ Walther Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes* (1913), S. Fischer Verlag, Berlin 1921, S. 54. Schon in *Höre, Israel!* (1897) hatte Rathenau die Weigerung seiner Leser attackiert, über sich selbst nachzudenken: «Seht euch im Spiegel! Das ist der erste Schritt zur Selbstkritik!». Walther Rathenau, *Höre, Israel!* (1897), in Id., *Schriften der Wilhelminischen Zeit (1885-1914)*, a.a.O., S. 108-130, hier S. 116.

⁹⁴ Walther Rathenau, *Zur Kritik der Zeit*, a.a.O., S. 18.

⁹⁵ Georg Bollenbeck, *Eine Geschichte der Kulturkritik*, a.a.O., S. 213.

⁹⁶ Walther Rathenau, *Zur Kritik der Zeit*, a.a.O., S. 43.

⁹⁷ George P. Landow, *Elegant Jeremiahs*, a.a.O., S. 73.



scheidet: ein Zug von Spezialisierung und Abstraktion, von gewollter Zwangsläufigkeit, von zweckhaftem, rezeptmäßigem Denken, ohne Überraschung und ohne Humor, von komplizierter Gleichförmigkeit: ein Geist, der die Wahl des Namens Mechanisierung auch im Sinne des Gefühlsmäßigen zu rechtfertigen scheint⁹⁸.

Kurz gesagt: «Über die materiellen Artefakte hinaus meinte er [Rathenau] mit Mechanisierung alle Aspekte eines zweckhaften Lebenswandels», und zwar «eine auf Verbesserung der materiellen Reproduktion gerichtete, zweckrationale Organisation des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens», was «Phänomene wie die Vorherrschaft instrumenteller Vernunft»⁹⁹ und die «Kolonisierung in den charakterlichen Tiefen der Menschen»¹⁰⁰ mit sich brachte. Mit anderen Worten ist «die mechanistische Epoche»¹⁰¹ der kapitalistisch-technokratischen Rationalitätskultur angebrochen, die sich nunmehr weltweit verbreitet hat: «Denn das Netz der Mechanisierung ist international: niemals waren die Völker einander so nahe, niemals haben sie der Wechselwirkung so sehr bedurft, einander so viel besucht und so gut gekannt»¹⁰². Dieses engmaschige Netz vereitelt deshalb jeden Versuch, aus dem stählernen Gehäuse auszusteigen: «Mancher wählt die Flucht; aber der Amerikaner [höchstwahrscheinlich spielt Rathenau auf Thoreau an], der zwei Jahre lang in Wäldern haust, muß beim Anblick des Gerätes, des Buches und Kleides, das er mit sich führt, sich eingestehen, daß er von der Mechanisierung der andern lebt, daß seine Einsiedelei eine Sommerfrische auf Kosten der mechanisierten Gemeinschaft bedeutet»¹⁰³. Außerdem erheischt die Mechanisierung eine neuartige Seelenökonomie. «Die Mechanisierung [...] ist auf Zweckhaftigkeit aufgebaut. Ihr ist keine Handlung und kein Gegenstand Selbstzweck; jedes Organ dient dem Gesamtprozeß, und der Gesamtprozeß dient dazu, neue Organe zu schaffen»¹⁰⁴.

⁹⁸ Walther Rathenau, *Zur Kritik der Zeit*, a.a.O., S. 47-48.

⁹⁹ Thomas Rohkrämer, *Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland (1880-1933)*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1999, S. 87.

¹⁰⁰ Clemens Reichhold, *Walther Rathenau über Entfremdung und Regierung der Massen*, in *Walther Rathenau im Netzwerk der Moderne*, hrsg. v. Sven Brömsel – Patrick Küppers – Clemens Reichhold, De Gruyter – Oldenbourg, Berlin-Boston 2014, S. 29-52, hier S. 44.

¹⁰¹ Walther Rathenau, *Zur Kritik der Zeit*, a.a.O., S. 103.

¹⁰² *Ebd.*, S. 113.

¹⁰³ *Ebd.*, S. 129.

¹⁰⁴ *Ebd.*, S. 90. Man lese auch die folgende Stelle: «Die Arbeit selbst [...] ist nicht mehr eine Verrichtung des Lebens, nicht mehr eine Anpassung des Leibes und der Seele an die Naturkräfte, sondern weitaus eine fremde Verrichtung zum Zweck des Lebens, eine Anpassung des Leibes und der Seele an den Mechanismus». *Ebd.*, S. 84.



Rathenaus Untersuchung der Bewusstseinslage des Menschen in der modernen «Gebrauchswelt»¹⁰⁵ ist in den Kontext der Vorgeschichte der Maschinen-Metapher einzuordnen¹⁰⁶. Wortgeschichtlich gesehen kann man sagen, dass sich Tönnies als Erster des Begriffs Mechanisierung bediente, weil er beobachtete, wie die moderne, mechanische Gesellschaft aus den Individuen «Mittel zu ihren Zwecken»¹⁰⁷ gemacht hatte, aber es war Eucken, der 1904 vor «der drohenden Mechanisierung des Lebens»¹⁰⁸ warnte, die er als die Entindividualisierung der Menschen zu Rädchen des gesellschaftlichen Gesamtapparats¹⁰⁹ schilderte, und der von der Reaktion darauf in der Form des Kampfes gegen «die Entseelung des menschlichen Daseins»¹¹⁰ und im Namen des «Verlangens nach mehr Seelenhaftigkeit des Lebens»¹¹¹ sprach. Aller Wahrscheinlichkeit nach war es Kurt Breysigs Zeitdiagnose, die Rathenau am meisten beeinflusste. Für Breysig ist eine Notlage der Auslöser seines interpretatorischen Unternehmens. Einen prophetischen Blick auf die moderne Gesellschaft werfend, behauptet er: «Vor unseren sehenden Augen werden die Menschen [...] gleicher, immer einförmiger»¹¹². Schlimmer noch:

¹⁰⁵ Walther Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes*, a.a.O., S. 219.

¹⁰⁶ Zum Begriff – und zur Metapher – der Mechanisierung bei Eucken, Simmel, Keyserling und Breysig vgl. Dieter Heimböckel, *Walther Rathenau und die Literatur seiner Zeit*, a.a.O., S. 186-188.

¹⁰⁷ Pierluca Azzaro, *Deutsche Geschichtsdenker um die Jahrhundertwende und ihr Einfluss in Italien. Kurt Breysig, Walther Rathenau, Oswald Spengler*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2005, S. 145.

¹⁰⁸ Rudolf Eucken, *Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart* (1890), Verlag von Veit und Comp., Leipzig 1904, S. 505.

¹⁰⁹ «Die gesellschaftliche Kultur behandelt das Individuum als ein Stück ihres großen Räderwerkes, sie schätzt es lediglich nach seinen Leistungen, sie muß es für ihre Zwecke vielfach beengen und einschränken. Dazu wirkt sie mit ihren Verzahnungen der Elemente, mit ihrer Anhäufung von Massen, ihrem lauten und fabrikmäßigen Getriebe übermächtig zur Unterdrückung und Abschleifung der individuellen Züge». Rudolf Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart* (1904), Verlag von Veit und Comp., Leipzig 1913, S. 302.

¹¹⁰ Rudolf Eucken, *Die Lebensanschauungen der großen Denker*, a.a.O., S. 2.

¹¹¹ Rudolf Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, a.a.O., S. 303.

¹¹² Kurt Breysig, *Von Gegenwart und von Zukunft des deutschen Menschen*, Georg Bondi, Berlin 1912, S. 186. Zur Spengler'schen Vision des nivellierten Zivilisationsmenschen siehe die folgende Passage: «Spannung ohne den kosmischen Takt, der sie durchseelt, ist der Übergang zum Nichts. Aber Zivilisation ist nichts als Spannung. Die Köpfe aller zivilisierten Menschen von Rang werden ausschließlich von dem Ausdruck der schärfsten Spannung beherrscht. Intelligenz ist nichts als Fähigkeit zu angespanntestem Verstehen. Diese Köpfe sind in jeder Kultur der Typus ihres 'letzten Menschen'. [...] Intelligenz ist der Ersatz unbewußter Lebenserfahrung durch eine meisterhafte Übung im Denken, etwas Fleischloses, Mageres. Die intelligenten Gesichter aller Rassen sind einander ähnlich. Es ist die Rasse selbst, die in ihnen zurücktritt». Oswald Spengler, *Der*



«Das Leben steht in Gefahr, zum Großbetrieb zu werden, zur Fabrik, zum Warenhaus»¹¹³. Breysig bringt seine Zeitdeutung deshalb auf eine pointierte und gelungene Formel – «die Mechanisierung der Seele»¹¹⁴ – und versteht darunter die «Einförmigkeit, Zerspaltenheit, Unterwürfigkeit, Schwäche, Abgestumpftheit, Nüchternheit» dessen, «was unser freier Besitz sein soll, unseres Ichs selber»¹¹⁵. Solche Phänomene sind auf die neuen Verhaltensanforderungen der Rationalitätskultur bzw. auf den Zwang zur Anpassung an die Erfordernisse der hochtechnisierten kapitalistischen Gesellschaft zurückzuführen, die «die verfeinertsten Werkzeuge zur Sicherstellung einer mechanischen Gleichheit»¹¹⁶ benötigt. Breysig entrollt also den von ihm gezeißelten Lesern ein satirisches Bild ihrer Lage und bietet ihnen einen Spiegel, damit sie sich darüber bewusst werden, dass sie ein verkümmertes «Spaltdasein»¹¹⁷ fristen. Daher rühren die Warnung vor der zunehmenden Entartung ihrer Seinsweise und der Aufruf, der Sendung der Kultur – dem «Bau des Menschen» – treu zu bleiben: «Unsere Kultur muß entschlicht, muß verpersönlicht»¹¹⁸ werden. An alledem wird deutlich, dass sich die Erfassung wichtiger Aspekte der gegenwärtigen *conditio humana* als das Mittel zu ihrer Bewältigung darstellt. Dazu bedarf es jedoch auch einer «Umwälzung der Lebensgesinnung»¹¹⁹ auf Nietzsches Spuren. Tatsächlich ist die Aufforderung zur Umkehr ein Wesensbestandteil der prophetischen Redegattung, aber die Umkehr besteht darin, die Möglichkeit zurückzugewinnen, «eine positive Beziehung zu dem jetzt so bedrohlichen Gott»¹²⁰ wiederherzustellen. Im Rahmen eines radikalen Immanentisierungs- und Säkularisierungs-

Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, C.H. Beck, München 1923, S. 677-678. 1918 schickte Spengler Rathenau ein Exemplar des Untergangs des Abendlandes und schrieb ihm die folgenden hochachtungsvollen Worten: «Ich möchte Ihnen neben der Hoffnung, über ein wesentlich abstraktes Gedankensystem das Urteil eines eminent praktischen Denkers kennen zu lernen, vor allem auch den Dank für Ihre Schriften ‘Zur Kritik der Zeit’ und ‘Von kommenden Dingen’ ausdrücken, die für mich zum tieferen Verständnis der gegenwärtigen Krisis von größter Bedeutung waren und sind». Oswald Spengler, *Briefe (1913-1936)*, hrsg. v. Anton M. Koktanek, C.H. Beck, München 1963, S. 101.

¹¹³ Kurt Breysig, *Von Gegenwart und von Zukunft des deutschen Menschen*, a.a.O., S. 191.

¹¹⁴ *Ebd.*, S. 186.

¹¹⁵ *Ebd.*

¹¹⁶ *Ebd.*, S. 187.

¹¹⁷ *Ebd.*, S. 188.

¹¹⁸ *Ebd.*, S. 225.

¹¹⁹ *Ebd.*, S. 209.

¹²⁰ Karl Arvid Tängberg, *Die prophetische Mahnrede. Form- und traditionsgeschichtliche Studien zum prophetischen Umkehrruf*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, S. 28.



prozesses tritt das umzugestaltende *Leben* deshalb an die Stelle Gottes als Gegenstand des wiederherzustellenden Verhältnisses, das nun innerhalb des Subjektes selbst stattfindet. Der moderne Prophet mahnt seinen gottentfremdeten Adressaten dazu, die angemessene Beziehung zu sich selbst in der Form einer immanentistischen «Selbstsubjektivierung»¹²¹ wiederzugewinnen, und bezieht sich auf Nietzsche, die schlechthinnige prophetische Vorbildgestalt der Generation der Jahrhundertwende. Denn Nietzsche «war der erste unter allen Denkern von Königsrang, der das Leben selbst zum Gegenstand und Ziel seiner Weisheit machte» und der «uns ein strenges Gebot der Ichzucht auferlegte»¹²², indem die «Ichgestaltung»¹²³ die «Stärkung des Einzelnen»¹²⁴ bzw. seine Selbstbemächtigung im Zeichen des «Eigenwerdens, Eigenwachsens, Eigenreifens»¹²⁵ bezwecken sollte. Die Analyse der Selbstsorgetheorie Breysigs beweist deswegen, dass Foucault Recht hatte, als er die These vertrat, dass man das Denken des 19. Jahrhunderts über weite Strecken als eine Reihe von Versuchen deuten kann, eine Ethik des Selbst zu rekonstruieren¹²⁶. Mehr noch: Solche Versuche erscheinen bei Breysig als Formen jenes «Kampfes für eine neue Subjektivität»¹²⁷, der Foucault zufolge im Laufe der Moderne mehrmals mit dem Ziel ausgefochten wurde, dem Menschen zur Überwindung des ihm aufgezwungenen Seinsmodus und zum Eintritt in eine neue Daseinsform zu verhelfen. Demgemäß handelt es sich darum, «die mechanisierende Verödung des Lebens»¹²⁸ dadurch zu bekämpfen, dass «der Schöpferische [...] sein Ich zu neuer Form gestaltet»¹²⁹. Diese post-nietzscheanische Selbstethik des machtssteigernden Anderswerdens wurde auch von Julius Langbehn durch sein Erfolgsbuch *Rembrandt als Erzieher* (1890) propagiert, das einen tiefen Einfluss auf Rathenau ausübte und der Zivilisationskritik des 20. Jahrhunderts mehrere Gedanken-

¹²¹ Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, a.a.O., S. 270.

¹²² Kurt Breysig, *Von Gegenwart und von Zukunft des deutschen Menschen*, a.a.O., S. 196.

¹²³ *Ebd.*, S. 225.

¹²⁴ *Ebd.*, S. 222.

¹²⁵ *Ebd.*, S. 213.

¹²⁶ «Nehmen Sie zum Beispiel Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, den Dandyismus, Baudelaire, das anarchistische Denken usw., all das sind zwar sehr unterschiedliche Versuche, doch sie drehen sich alle mehr oder weniger um die Frage: Ist es möglich, eine Ethik oder eine Ästhetik des Selbst auszubilden oder wiederherzustellen? Um welchen Preis und unter welchen Bedingungen?». Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, a.a.O., S. 313.

¹²⁷ Michel Foucault, *The Subject and Power* (1982), dt. Übers. *Subjekt und Macht*, in Id., *Dits et Ecrits*, Bd. IV, a.a.O., S. 269-294, hier S. 276.

¹²⁸ Kurt Breysig, *Von Gegenwart und von Zukunft des deutschen Menschen*, a.a.O., S. 219.

¹²⁹ *Ebd.*, S. 214.



motive zur Verfügung stellte¹³⁰. In diesem «work of prophecy»¹³¹ brandmarkte Langbehn seine Zeit, unter Anspielung auf Baudelaires Definition der USA, als «eine ‘Barbarei bei Gasbeleuchtung’»¹³² und die moderne Kultur als eine durch die «seelische wie körperliche Verkümmernung»¹³³ gekennzeichnete «Vermummung»¹³⁴, sodass er die Rolle eines parrhesiastischen Propheten¹³⁵ explizit *übernahm*. Er spendete «das Sakrament der Wahrheit»¹³⁶, indem er «den Weisheitssuchern von heute»¹³⁷ das Wissen vermittelte, das sie dazu befähigen konnte, den «Verirrungen im geistigen Leben der Gegenwart» *zu entgehen*, in der sich «die große Katastrophe des 18. Jahrhunderts»¹³⁸ vollendet hatte. Sein Propheten-Amt bestand demzufolge in «der Schaffung neuer geistiger Werthe»¹³⁹ bzw. in der Rückbesinnung auf «das Evangelium Rousseaus»¹⁴⁰ und somit in der Aufforderung zum «Rückweg zur Natur»¹⁴¹. Es ging Langbehn deshalb darum, seinen Lesern zu ihrer Umsubjektivierung im Zeichen der Wiedergewinnung «des animalischen Lebens»¹⁴² und der «Thierheit»¹⁴³ zu verhelfen, woraus erhellt, warum er sein Menschenbild folgendermaßen zeichnete: «‘Der Mensch ist die Seele’, hat Christus zwar nicht gesagt, aber gedacht; ‘das Blut ist die Seele’ hat Moses gedacht und gesagt; ‘das Blut ist der Mensch’, ergiebt sich, wenn man jene beiden Ausdrücke ad-

¹³⁰ Zur Nachwirkung des Werks Langbehns siehe die folgenden Bemerkungen von Fritz Stern: «No other work of the German critics penetrated German culture so deeply, no other mixture of cultural despair and nationalist hope ever proved so popular. [...] After the First World War the philosopher Rudolf Eucken wrote: ‘since the [original] appeared of this book, I have consciously lived through its effects and its history... It has more and more proved to be a mighty force in German life’». Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair*, a.a.O., S. 155.

¹³¹ *Ebd.*, S. 117.

¹³² Julius Langbehn, *Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen*, Verlag von Hirschfeld, Leipzig 1890, S. 297.

¹³³ *Ebd.*

¹³⁴ *Ebd.*, S. 298.

¹³⁵ «Prophet bedeutet ursprünglich nicht einen Voraus- sondern einen Heraussager; also einen Wahrheitsverkünder [...]. Der Prophet zeigt die Wahrheit an, wie das Thermometer die Wärme anzeigt; weil er in inniger Verbindung mit dem Geiste seines Volkes steht und ihn deutlicher auszusprechen vermag als ein Anderer; hierin treffen die jüdischen Propheten und die griechischen Orakelspender mit dem deutschen Geistesheroen zusammen». *Ebd.*, S. 171.

¹³⁶ *Ebd.*, S. 181.

¹³⁷ *Ebd.*, S. 170.

¹³⁸ *Ebd.*, S. 86.

¹³⁹ *Ebd.*, S. 251.

¹⁴⁰ *Ebd.*, S. 202.

¹⁴¹ *Ebd.*, S. 187.

¹⁴² *Ebd.*, S. 235.

¹⁴³ *Ebd.*, S. 238.



dir»¹⁴⁴. Die Reduzierung des Menschen auf die bloße *Leiblichkeit und die damit verbundene Seelenvergessenheit* treten daher deutlich hervor, und die These Lagbehns, dass «Civilisation [...] auf Unterordnung der niederen Triebe [...] unter die höheren»¹⁴⁵ beruht, gewinnt eine klare Bedeutung, denn es leuchtet ein, dass gerade die tierischen Instinkte ihm als die höchsten gelten.

Wir stehen also vor einer Umkehrung der gerechten Seelenordnung, wie sie im post-platonischen¹⁴⁶ und christlichen Abendland gedacht worden ist. Für den Mystik-Forscher Marco Vannini war Plotin der wichtigste Psychologe der Antike¹⁴⁷. In den *Enneaden* wird die Selbstsorge als die Kunst gefasst, sich selbst zu erkennen, die *aphairesis* als die Selbstläuterung von den leiblichen Leidenschaften zu vollziehen – denn «es ist [...] nicht möglich, dass in einem gemischten Zustand das glückliche Leben bestehe»¹⁴⁸ –, und dadurch in die Tiefen des *nous* hinabzusteigen, um sich mit dem Einen zu vereinigen. Später war es Paulus, der den Menschen als ein Gemisch aus *sarx*, *psyche* und *pneuma* betrachtete, wobei er den «geisterfüllten Menschen» vom «irdisch gesinnten Menschen» (1 Kor, 2, 14-15) unterschied, der von der *kauchesis* bzw. der egoistischen Selbstliebe beherrscht war. Gerade der *kauchesis* als Selbstsucht des *animalis homo* sollte man absterben, um aus sich selbst den inneren Menschen zu machen (2 Kor, 4, 16). Im christlichen Abendland war Meister Eckhart der maßgebliche und einflussreichste Theoretiker der Selbstverleugnung als Weg zur *unio*. Er fasste die Ichheit als die *Eigenschaft* bzw. als den Trieb auf, sich selbststüchtig etwas anzueignen, und stellte den davon befreiten *homo nobilis* als ein Vorbild hin, da sich dieser – gemäß der Ermahnung Christi (Mt 16, 24) – durch die Übung der Abgeschiedenheit aller Willensregungen und Seeleninhalte entäußerte. Damit entdeckte die entbildete Einzelseele, dass «gottes grund vnd der sele grund ain grund ist»¹⁴⁹. Daraus erklärt sich, dass Schürmann von der «peregrinal ontology»¹⁵⁰ Eckharts spricht, der seine Zuhörer mithilfe der ethopoietischen Predigtform dazu anspornte, den Weg der *spoliatio* einzuschlagen. Das mystische

¹⁴⁴ *Ebd.*, S. 40.

¹⁴⁵ *Ebd.*, S. 109.

¹⁴⁶ Vgl. dazu *Politeia*, 439d-439e.

¹⁴⁷ Marco Vannini, *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le Lettere, Firenze 2004, S. 51.

¹⁴⁸ Plotin, *Die Enneaden des Plotin* (253-269 n.Chr.), Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1878, S. 38.

¹⁴⁹ Meister Eckhart, *Predigt 15*, in Id., *Werke*, Bd. I, hrsg. v. Niklaus Largier, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1993, S. 173-181, hier S. 180.

¹⁵⁰ Reiner Schürmann, *Wandering Joy. Meister Eckhart's Mystical Philosophy*, Lindisfarne Books, Great Barrington 2001, S. 87.



Lehrgebäude brach aber im 17. Jahrhundert zusammen, als die Kirche seine Bestandteile als ketzerisch verurteilte, weil sie der These eines unbeherrschbaren Seelengrundes feindselig gegenüberstand¹⁵¹. Die Konsequenzen davon waren die Seelenvergessenheit und das damit einhergehende Auftreten des irdisch gesinnten Menschen in der Fülle seiner ungebändigten Begierden, sodass sich die folgende Phase der Neuzeit als die Epoche des Leibes und seiner Instinkte präsentiert¹⁵². Bezeichnenderweise ist die moderne europäische Geistesgeschichte jedoch auch durch den Widerstand gegen den Siegeszug des *animalis homo* mithilfe einer «Ethik der Seele»¹⁵³ charakterisiert. Man denke z.B. an Fichtes Kulturkritik. In den *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* (1806) spielt er die Rolle eines antimodernen Propheten, der seinen Lesern den Blick dafür schärfen will, dass sowohl ihre Gesellschaft als auch ihre Existenzform völlig entartet sind. Fichte zufolge ist seine Zeit «der vollendeten Sündhaftigkeit»¹⁵⁴ durch die Umkehrung der Werte gekennzeichnet, die die Laster im Zeichen des «Fanatismus der Verkehrtheit»¹⁵⁵ an die Stelle der Tugenden¹⁵⁶ gesetzt hat, was zum Triumph des Egoismus, zur Suche nach dem bloßen «Wohlseyn»¹⁵⁷ und vor allem zur Herabwürdigung der Menschen zu «Subjekten niederer Art»¹⁵⁸ geführt hat. Es ergibt sich darum die Notwendigkeit, die Werte wieder umzuwerten und den Weg zur Erlangung des «wahrhaftigen Lebens»¹⁵⁹ aufzuzeigen, die dadurch erfolgt, dass sich der Einzelne vermöge der mystischen Strategie der Abgeschiedenheit¹⁶⁰ zum Leben des «moralisch-religiösen»¹⁶¹ Menschen bekehrt, das demjenigen der «Geschäftsmänner»¹⁶² entgegengesetzt ist.

¹⁵¹ Marco Vannini, *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, a.a.O., S. 160.

¹⁵² *Ebd.*, S. 206.

¹⁵³ Walther Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes*, a.a.O., S. 228.

¹⁵⁴ Johann Gottlob Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1908, S. 21.

¹⁵⁵ Johann Gottlob Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (1806), in Id., *Sämmtliche Werke*, Bd. V, Verlag von Veit und Comp., Berlin 1845, S. 429.

¹⁵⁶ *Ebd.*, S. 45.

¹⁵⁷ Johann Gottlob Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, a.a.O., S. 36.

¹⁵⁸ Johann Gottlob Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, a.a.O., S. 426.

¹⁵⁹ *Ebd.*, S. 403.

¹⁶⁰ Zu Fichtes Verhältnis zu Meister Eckhart siehe Wolfgang Ritzel, *Fichtes Religionsphilosophie*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1956, S. 164-175.

¹⁶¹ Johann Gottlob Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, a.a.O., S. 535.

¹⁶² *Ebd.*, S. 415. Eine kulturkritische Rolle spielte auch Coleridge. In *The Friend* (1809) definierte er seine Zeit als eine «unspiritualized age» (Samuel Taylor Coleridge, *The Friend: A Series of Essays to Aid in the Formation of Fixed Principles in Politics, Morals, and Religion* (1809-1810), William Pickering, London 1850, S. 186), weil die



Bei näherer Betrachtung zeigt sich Fichtes Einfluss auf Rathenau¹⁶³ gerade darin, dass letzterer für den Kampf gegen die von der mechanischen «Zweckgesellschaft»¹⁶⁴ aufgezwungene Subjektivitätsform des von Breysig und Langbehn verherrlichten animalisierten Eigenschaft-Menschen, für die Wiederherstellung der gerechten Seelenordnung (*sapientia est ordinare*) und folglich für die Umkehr zur höheren Seinsweise des wiederbeseelten *homo nobilis* plädiert. Mit anderen Worten sind Rathenau zivilisationskritische Texte um ein *ethopoietisches Exodus-Bestreben* zentriert, das an die Stelle der zum Scheitern verdamnten Fluchtversuche der Aussteiger à la Thoreau aus dem stählernen Gehäuse tritt. Der in der weltweiten Rationalitätskultur beherrschende Menschentypus ist der vertierte und *überintellektualisierte* «Zweckmensch»¹⁶⁵, dessen Schreckbild Rathenau den Lesern vor Augen führt:

Angst, Begierde, Leidenschaft müssen wirken, damit nichts vergessen, nichts versäumt, nichts verloren werde. [...] Die Genüsse des Berufsmenschen sind ebenso extensiv wie seine Arbeit. Der Geist, nachzitternd von den Erregungen des Tages, verlangt in Bewegung zu verharren und einen neuen Wettlauf der Eindrücke zu erleben, nur daß diese Eindrücke brennender und ätzender sein sollen als die überstandenen. In Worte und Töne sich zu versenken, ist ihm unmöglich, weil die Gedankenflucht des Schlaflosen ihn durchfiebert. Gleichzeitig pochen die gequälten, unterdrückten Sinne an ihre Tore und verlangen Be-rauschung¹⁶⁶.

Aufklärung die Seelenökonomie des Menschen radikal verändert hatte, indem sie den *Verstand* zur höchsten Fähigkeit erhob (Samuel Taylor Coleridge, *On the Constitution of the Church and State according to the Idea of Each*, 1830, in Id., *The Complete Works*, vol. VI, ed. by W.G.T. Shedd, Harper & Brothers, New York 1884, S. 62), mit dem Ergebnis, dass die gesamte menschliche Seinsweise pervertiert worden war. Dementsprechend waren alle traditionellen Orientierungspunkte ins Wanken geraten: Das Christentum und die Metaphysik hatten ihre Überzeugungskraft eingebüßt, das Ideal des Wohlstands der Nationen war an die Stelle desjenigen des «well-being of nations and of man» (Samuel Taylor Coleridge, *The Friend*, a.a.O., S. 162) getreten, sodass die Moral «of expedience and self-love» (*ibd.*, S. 158) sowie «the maxim of self-interest» (*ibd.*, S. 138) ihren Triumph gefeiert hatten. Daraus folgten die Entartung der Menschheit zu «a race of animals, in whom the presence of reason is manifested solely by the absence of instinct» (*ibd.*, S. 156) und der Gemeinschaft zum «barbarous tumult of inimical interests» (*ibd.*, S. 26). Coleridge selbst spielte auf seine psychagogische Rolle an, indem er die Notwendigkeit unterstrich, einem «watchful guardian of [...] mind» (*ibd.*, S. 91) die eigene Selbstsorge anzuvertrauen, weil ein solcher Seelenführer sich zum Ziel setzte, den Leser «wiser» (*ibd.*, S. 348) zu machen.

¹⁶³ Dazu siehe Harry Graf Kessler, *Walther Rathenau. Sein Leben und sein Werk*, a.a.O., S. 85.

¹⁶⁴ Walther Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes*, a.a.O., S. 159.

¹⁶⁵ Walther Rathenau, *Zur Kritik der Zeit*, a.a.O., S. 132.

¹⁶⁶ *Ebd.*, S. 87.



So lautet die Schlussdiagnose über den durch einen «berechnenden Intellekt» geprägten «Zweckbefangenen»¹⁶⁷: «Er erwirbt, besitzt, genießt und verzweifelt»¹⁶⁸. Parallel dazu stilisiert sich Rathenau dadurch zum unzeitgemäßen Propheten, dass er zur gegenwärtigen Kultur bemerkt: «Die mechanistische Ordnung benutzt ihn [den Menschen] zur Spezialisierung [...]; entsteht noch dann und wann ein Mensch vom alten Schlage der Krieger, Abenteurer, Handwerker, Propheten, so wird er aus der gemeinsamen Anstalt ausgeschlossen und verfemt»¹⁶⁹. Damit stellt er sich als eine *vox clamans in deserto*, um seine Glaubwürdigkeit zu steigern. Noch wichtiger aber ist, dass Rathenau die Ursache für die zweckrationale Seelenvergessenheit nicht in der kirchlichen Pastormacht, sondern in der Mechanisierung selbst erblickt, indem er argumentiert, dass «der noch junge mechanistische Prozess die Seelenkräfte zugunsten der Geisteskräfte unterdrückt»¹⁷⁰. Allerdings setzt er seine Hoffnung darauf, dass die Selbsterkenntnis den Widerstand gegen die Robotisierung der Menschen begünstigen kann: «Vor allem [...] wird sie verhindern, daß [...] die Mechanisierung fortfährt, Gesinnung zugunsten von Intelligenz zu vernichten; sie wird bewirken, daß ein Menschenschlag erhalten bleibt, dem die Welt ihre Schönheit, ihre Phantastik und höhere Ordnung verdankt»¹⁷¹. Dieser Hoffnung liegt die Überzeugung zugrunde, dass der Mensch sich selbst dank seiner Entscheidungsmächtigkeit zu erlösen vermag («in uns liegt die Schuld und in uns die Lösung»¹⁷²), was im Geist des jüdischen Prophetentums seine Wurzeln hat. Wie Martin Buber betont hat: «Prophezeien heißt, die Gemeinschaft, an die das Wort gerichtet ist, unmittelbar oder mittelbar vor die Wahl und Entscheidung stellen»¹⁷³, da «das prophetische Theologumenon» im Glauben besteht, dass die Zukunft «durch die menschlichen Entscheidungen mitbestimmt wird»¹⁷⁴. In *Zur Mechanik des Geistes* (1913) wirft Rathenau einen Outsider-Blick auf die moderne Zivilisation:

Wichtiger ist der vergleichende Einblick in die Existenz der Seelenlosen [...]. Das Gebiet des Seelenlosen tritt eng an uns heran. Innerhalb und außerhalb unseres Erdteils kennen wir Landstriche zivilisierter Sprache und Sitte, die wir betreten mit dem Gefühl: hier hausen nicht Lebensgenossen, sondern Interessenten. Hier wird Arbeit zum Frondienst,

¹⁶⁷ Walther Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes*, a.a.O., S. 32.

¹⁶⁸ *Ebd.*, S. 35.

¹⁶⁹ Walther Rathenau, *Von kommenden Dingen* (1917), S. Fischer Verlag, Berlin 1918, S. 36.

¹⁷⁰ Walther Rathenau, *Zur Kritik der Zeit*, a.a.O., S. 106-107.

¹⁷¹ *Ebd.*, S. 133.

¹⁷² Walther Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes*, a.a.O., S. 56.

¹⁷³ Martin Buber, *Der Glaube der Propheten*, a.a.O., S. 13.

¹⁷⁴ *Ebd.*, S. 256.



Muße zum Rausch, Freude zur Ausschreitung, Kummer zur Verzweiflung, Glaube zum Fetischismus. Die Verlassenheit, die uns befällt inmitten gieriger Männer, getünchter Frauen, angerichteter Kinder und Jungfrauen, übermächtiger Jünglinge, untreuer Diener und ausgehöhlter Sklaven, diese angstvolle Verlassenheit entsteht dem unbewußten Begreifen: hier leben keine Seelen. Habsucht und Götzendienst des flachen Landes, Warenhunger, Blendwerk, Streberei, Üppigkeit, Neugier und Diebeslust der Städte: das sind die Inseln der Seelenlosigkeit in unserem Lande¹⁷⁵.

Er will solchen verdorbenen Wesen bei der Erringung ihrer Seele helfen, und in seiner Eigenschaft als einsamer Propheten-Schriftsteller appelliert er an das «entscheidungsmächtige Sichentscheiden des Menschen»¹⁷⁶: «Auf dich, Leser, auf dich kommt es an, auf deine Gedanken und deine Beschlüsse»¹⁷⁷. Genauer gesagt: Aus einem vormodernen weisheitlichen Wissensfundus schöpfend, treibt er seine Leser durch die Kraft des Wortes¹⁷⁸ zur Pflege der Seele an¹⁷⁹ und lehrt sie, unter Anwendung einer ethopoietischen Schreibweise, ihre Seele mithilfe der geistigen Übung der Abgeschlossenheit¹⁸⁰ «zu entfesseln»:

¹⁷⁵ Walther Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes*, a.a.O., S. 40-41.

¹⁷⁶ Martin Buber, *Der Glaube der Propheten*, a.a.O., S. 150.

¹⁷⁷ Walther Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes*, a.a.O., S. 18.

¹⁷⁸ Zur menschenumgestaltenden Macht des prophetischen Wortes schreibt Rathenau: «Der Dampfhammer vernichtet nicht den Eisenblock, sondern verdichtet ihn; wer die Welt umgestalten will, darf sie nicht von außen pressen, er muß sie von innen fassen. Erschließbar ist sie durch das Wort, das in jedem Herzen [...] wiederklingt und es wandeln hilft; das blinde Pochen einer Partei von Interessenten täubt und verschließt die Ohren». Walther Rathenau, *Von kommenden Dingen*, a.a.O., S. 67. Dazu siehe auch die folgenden Bemerkungen von Sergio Quinzio: «La parola-gesto, il *davàr* del profeta, opera con potenza creatrice sulla realtà, come il *fiat* del primo giorno [...]. L'intera vita del profeta è un unico gesto, un'unica parola divinamente efficace». Sergio Quinzio, *Un commento alla Bibbia*, Adelphi, Milano 1972, S. 258.

¹⁷⁹ «Diese Erkenntnis ist nicht neu, sondern sehr alt; wie denn alle Worte, die außerhalb alltäglicher Not der Geist im Laufe der Jahrhunderte der Menschheit zugerufen hat, stets das Gleiche bedeuten, nämlich: achte auf deine Seele. Hier bedürfen wir der Erinnerung deshalb, weil in einer Zeit, die sich ihrer Entseelung bewußt wird, solche Erfahrungen eine gewaltige Realität erlangen, eine Realität, die unabhängig von aller religiösen und philosophischen Vereinzelung dasteht». Walther Rathenau, *Zur Kritik der Zeit*, a.a.O., S. 142.

¹⁸⁰ Zu Rathenaus Bezugnahme auf Meister Eckhart siehe den folgenden Passus: «Hier liegt die tiefste Sehnsucht unserer Zeit, die ihren Sinn sucht. Unbewußt fühlt sie sich angewidert vom Denken, vom mechanistischen Denken; sie hat alles schon einmal gehabt und durchgrübelt, alles durchgeschätzt, jedes Gefühl sondiert und abgeleitet. Sie weiß, wie alle diese Rätsellösungen schmecken und wie lange sie vorhalten. Sie sehnt sich nach einem jenseits des Beweisbaren stehenden Sinn und schrickt davor zurück, weil er ihr willkürlich scheint; und er ist willkürlich, weil er nicht in ihrer Seele liegt. Deshalb blickt sie auf zu den Geistern, die göttliche Überzeugungen in ihren Seelen trugen, Plato, Paulus, Franziskus, Eckhart». *Ebd.*, S. 138-139.



Es wird und kann nichts weiter eintreten als das Begreifen, daß die Seele wachsen kann, und daß es wiederum Dinge gibt, die sie verkleinern und vernichten können. Und dieses Begreifen wird nicht in Dithyramben oder Bußpsalmen ausklingen, sondern in Selbstgewißheit und Schweigen. Die heißen Wünsche der Menschen werden schweigen lernen, die Wünsche nach käuflichen Freuden, nach maßloser Bereicherung an äußeren Eindrücken, nach Beschleunigung des Lebensschritts, nach Extensivwirtschaft und Raubbau des Geistes¹⁸¹.

Das Eigenwerden weicht also der Entwertung¹⁸², und die Seele triumphiert wieder *über* das Blut¹⁸³ und die zweckbefangene Ichheit¹⁸⁴, sodass «der seelenhafte Mensch»¹⁸⁵ an die Stelle des machthungrigen und hassgetriebenen Erwerbsmenschen tritt. Infolgedessen wird auch die apokalyptische *metabasis* von der gewaltbeherrschten Welt der Mechanisierung¹⁸⁶

¹⁸¹ *Ebd.*, S. 142.

¹⁸² Zum Gedankenmotiv der *mors mystica* vgl. Alois M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk-, und Redeformen christlicher Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, S. 355-383.

¹⁸³ «Des Menschenfreundes, der glaubt, daß die Seele nach dem Worte der alten Schrift ans Blut gebunden ist, bemächtigt sich Verzweiflung, denn das beste Blut entströmt unwiederbringlich. Wer aber glaubt, daß der Geist das Blut beherrscht, daß aus Steinen Abrahams und Deukalions Same erweckt werden kann, der wird dies verrinnen- de Blut als die Opfergabe preisen, die dem Geist Befreiung aus mechanistischen Banden verbürgt». Walther Rathenau, *Von kommenden Dingen*, a.a.O., S. 45-46.

¹⁸⁴ «Kern unseres inneren Erlebens ist die Geburt der Seele. Aus geheimnisvollem Urgrund, vom Animalischen losgelöst, nicht vollendet, aber der Vollendung zustrebend, steigt eine Macht in uns empor und besitzt unser ganzes Wesen. Sie reißt uns von der zweckhaften Schöpfung los, um uns durch neue, geläuterte Bande mit ihr zu verknüpfen». Walther Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes*, a.a.O., S. 69.

¹⁸⁵ *Ebd.*, S. 38.

¹⁸⁶ «Die intellektuale [sic] Welt ist der Liebe feindlich. Ihre gewaltige, materiell sich steigernde Mission der mechanisch-geistigen Entwicklung vermag sie nur durch Entfesselung aller irdischen Kräfte zu erfüllen; sie entfesselt sie durch Kampf und Wettstreit. Sie umfängt ihre Kreatur mit der Täuschung des individuellen Wesens und Glücks, mit der Täuschung, daß das Übel an sich, die echtste Sünde, das satanische Prinzip der Unliebe und des Bösen die Erde düngen muß, damit die Liebe wachse. [...] Diesers, der Haß, das Prinzip der Spaltung, des seelischen Todes, schreitet durch die Welt als Glück und Leid der Hölle». *Ebd.*, S. 194-195. Aus dem folgenden Zitat aus der *Theologia Deutsch* erhellt, wie tief Rathenaus Denken in der mystischen Vorstellungswelt verwurzelt ist: «Nun merke: Wenn die Kreatur sich etwas Gutes zumißt wie Sein, Leben, Wissen, Erkennen, Können, kurz all das, was man gut nennen muß, so als ob sie das sei oder es ihr eigen sei oder ihr zugehöre oder von ihr sei, so wendet sie sich ab. Was tat der Teufel anderes oder was war sein Fall oder seine Abkehr anderes, als daß er sich anmaßte, er sei auch etwas



zum «Reich der Seele und der Liebe»¹⁸⁷ verheißen, und in diesem visionären Ausblick auf das endzeitliche «Heraufdämmern» des «Reiches Gottes»¹⁸⁸ findet die prophetische Redestruktur ihre Vollendung. Tatsächlich umreißt Rathenau die Gegenwelt zur modernen Zweckzivilisation, die ihren Schwerpunkt «vom geistig Individuellen in das seelisch Universelle»¹⁸⁹ verlegen wird und in der sich eine *metanoia* im Zeichen eines «neuen Herzens» (*Scheler*) vollziehen wird. Auch diese innerweltlich-eschatologische Wunschprojektion trägt deswegen dazu bei, die Einseitigkeit der Rationalitätskultur und des Zweckmenschen herauszuarbeiten, indem sie das Auftreten des edlen Menschen und seiner um die Tiefen der Seele erweiterten Kultur in Szene setzt. Rathenaus Anliegen ist es nämlich, auch dadurch zum «Kampf für eine neue Subjektivität»¹⁹⁰ anzuspornen, so dass sich der Exodus-Impuls mit der Kunst der Seelenführung verbindet. Auf's Ganze gesehen erfüllt Rathenaus parrhesiastische *sermo propheticus* deshalb eine psychagogische Funktion¹⁹¹.

und es sei ihm etwas eigen und gehöre ihm zu. Diese Anmaßung und sein 'Ich' und sein 'Mich', das war seine Abkehr und sein Fall». *Der Franckforter* ('*Theologia Deutsch*') (1516), hrsg. v. Alois M. Haas, Johannes Verlag, Freiburg i.Br. 1980, S. 41.

¹⁸⁷ Walther Rathenau, *Zur Kritik der Zeit*, a.a.O., S. 146.

¹⁸⁸ *Ebd.*, S. 145-146.

¹⁸⁹ *Ebd.*, S. 146.

¹⁹⁰ Michel Foucault, *Subjekt und Macht*, a.a.O., S. 276.

¹⁹¹ Zur Kunst der Psychagogie bemerkt Foucault: «Nennt man also jene Beziehung 'pädagogisch', die darin besteht, ein beliebiges Subjekt mit einer Reihe von vorher definierten Fähigkeiten auszustatten, dann kann man, glaube ich, jene Übermittlung einer Wahrheit 'psychagogisch' nennen, deren Funktion nicht etwa darin besteht, ein beliebiges Subjekt mit Fähigkeiten usw. auszustatten, sondern darin, die Seinsweise des davon betroffenen Subjekts zu verändern». Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, a.a.O., S. 497.

