



A.D. MDLXII

Universität Hildesheim

Fachbereich II Kulturwissenschaften und Ästhetische Kommunikation

In Cotutela con l'Università degli Studi di Sassari

Scuola di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali

Ciclo XXII

Von der totalitären Pastoralmacht bis zum geistigen Widerstand gegen die Technik. Über die Wende Ernst Jüngers

**Direttore Scuola di Dottorato:
Prof. Aldo Maria Morace**

**Tutor:
Prof. Silvio Vietta**

**Tutor:
Prof. Stefano Brugnolo**

**Tesi di dottorato di:
Dott. Mario Bosincu**

Anno Accademico 2009-2010

Inhalt

Vorwort	1
Kapitel I: Der ethopoietische Widerstand gegen die Moderne	
1.1	6
1.2	15
1.3	28
1.4	45
Kapitel II: Der Mythos des Arbeiters	
2.1	55
2.2	63
2.3	78
2.4	88
2.5	97
Kapitel III: Die säkularisierte Pastormacht und der Neue Mensch	
3.1	111
3.2	126
3.3	135

Kapitel IV: Der totalitäre Jesuitismus

4.1	150
4.2	158
4.3	174
4.4	186
4.5	200

Kapitel V: Der ethopoietische Widerstand gegen die Technik

5.1	221
5.2	229
5.3	244

Literaturverzeichnis	253
-----------------------------------	------------

Vorwort

Während meiner Studienzeit entdeckt zu haben, dass eine Stelle aus Ernst Jüngers Weltkriegstagebuch *Gärten und Straßen* als ein zu Papier gebrachtes geistiges Exerzitium stoischen Ursprungs strukturiert ist, veranlasste mich zur vorliegenden Studie. Dies warf nämlich die Frage auf, warum sich ein Autor und Denker des 20. Jahrhunderts der Tradition der antiken *askesis* zuwandte und wie sich der Problembereich seiner Wende dementsprechend neu behandeln ließe.

Zweck und Ziel meiner Jünger-Studie ist es, in Anknüpfung und Fortführung der Forschungsrichtung Pierre Hadots und Michel Foucaults über das Fortleben der geistigen Übungen in der Moderne und die »Geschichte der Subjektivität« und der »Subjektivitätspraktiken«¹ einige Aspekte der Wende in Jüngers Werk zu erörtern. So betrachtet, erfüllt die Untersuchung eine doppelte Funktion. Einerseits bezweckt sie, zentrale Elemente der Zäsur im Denkweg Jüngers herauszuarbeiten, indem sie ihren Stellenwert in der anhand der Analyse von Texten Baudelaire, Emersons, Thoreaus, Nietzsches, Sorels, Spenglers, Bakunins, Netschajews und Lenins in einigen Aspekten nachgezeichneten »Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung«² zu bestimmen sucht, andererseits setzt sie sich dadurch zum Ziel, manche Knotenpunkte dieser Geschichte im Zeitraum zwischen der zweiten Hälfte des 19. und der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu verdeutlichen. Ohne den Anspruch zu erheben, ein vollständiges Bild einer so langen subjektgeschichtlichen Phase zu entwerfen, handelt es sich darum, zwei gegensätzliche Traditionslinien ans Licht zu bringen, denen die zwei grundlegenden Etappen des

¹ Foucault (2004: 27). 1983 stellte Foucault in einem Interview fest: »Man müsste eine Geschichte der Selbsttechniken und der Ästhetiken der Existenz in der modernen Welt schreiben. Ich erwähnte gerade das „künstlerische“ Leben, das im 19. Jahrhundert eine so große Bedeutung hatte. Aber auch die Revolution könnte man nicht einfach nur als ein politisches Projekt betrachten, sondern eben als einen Stil, eine Existenzweise mit ihrer Ästhetik, ihrer Askese, den besonderen Formen einer Beziehung zu sich und zu anderen« (Foucault 2005: 774).

² Ebd., S. 269.

Werdegangs Jüngers in den Jahren zwischen der ersten und der zweiten Nachkriegszeit in spiegelverkehrter Form entsprechen.

Ich habe die erste Traditionslinie unter den Oberbegriff des ethopoietischen Widerstands gegen die Moderne gestellt, um damit zu betonen, dass sowohl Emerson als auch Thoreau und Nietzsche den Plan hatten, antike geistige Exerzitien in der zeitadäquaten Form von Instrumenten zur Bewältigung moderner Bedrängnisse zu reaktualisieren. Dazu gehörte insbesondere die Bedrohung der Individualität durch die neu entstandene Massengesellschaft, auf welche die Kritiker der »negativen Individualisierung«³ hinwiesen. Das Interessanteste an Emersons *Self-Reliance* (1841) sowie an Nietzsches dritter Unzeitgemäßen Betrachtung *Schopenhauer als Erzieher* (1874) ist aber, dass beide Denker die Anwendung individualistischer Selbsttechnologien als Widerstandsmittel gegen den nivellierenden Druck der Moderne theoretisierten, so dass eine Untersuchung zur Individuation als Reaktionserscheinung gegen eine gesellschaftliche Konstellation in den Forschungsblick gerät.

Meines Erachtens ist das Schaffen Ernst Jüngers seit dem Verfassen der unter dem Gesamttitel *Strahlungen* gesammelten Kriegstagebücher aus den Jahren 1939-1948 in den Kontext der Tradition des geistigen Widerstands gegen die Moderne zu stellen, da sich Jünger von diesem Zeitpunkt an in die Rolle eines Seelenführers versetzt, der seine Leser lehren will, sich als den Herausforderungen des technischen Zeitalters gewachsene Subjekte zu konstituieren, indem er in seinen Schriften modernisierte geistige Übungen thematisiert. Darin liegt ein wesentlicher Aspekt der Wende Jüngers, die eine radikale Abkehr vom politisch-ethopoietischen Vorhaben markiert, das seinen höchsten Ausdruck im *Arbeiter* (1932) fand und dessen Verständnis gebietet, den Entstehungsvorgang der totalitären Politik des Selbst bis in ihre Wurzeln in der revolutionären europäischen Tradition zu rekonstruieren.

³ (Schroer 2000: 11). Schroer hat die Grundthesen Webers, Adornos, Horkheimers und Foucaults über das Verschwinden des Individualsubjekts folgendermaßen zusammengefasst: »Das Individuum erscheint als manipulierbares Rädchen im Getriebe, kaum zu eigenständigen Handlungen und Entscheidungen in der Lage, weil es unter die Räder der Bürokratie gerät, von der verwalteten Welt auf eine Nummer reduziert oder durch immer präzisere Disziplinierungs- und Überwachungsmethoden zu einem Disziplinarindividuum geformt wird« (ebd.).

Zu diesem Zweck habe ich in erster Linie den Ansatzpunkt Eric Voegelins und Michel Foucaults zu einer Theorie über die Genese der politischen Moderne aus einem Immanentisierungs- und Säkularisierungsprozess bzw. aus der Verlagerung der Pastoralmacht auf die gesamte Gesellschaft weiterzuentwickeln versucht, um aufzuzeigen, dass die politische Theologie der Revolution, die im Anspruch gipfelte, die Welt und den Menschen selbst neu zu erschaffen, sich im Falle Bakunins und Netschajews mit dem Plan verband, Geheimgesellschaften aufzubauen, die nach dem Vorbild des Jesuitenordens eine säkularisierte Pastoralmacht zur Heranbildung eines neuen Menschen im Totaldienst der Revolution ausüben sollten. Gerade dieser Tradition des revolutionären Jesuitismus entsprang die totalitäre Politik des Selbst, die erstmals mit der Entstehung des Sowjetsystems unter Führung Lenins realisiert wurde. Die machtanalytische Untersuchung zu Lenins Totalitarismusvorstellung hat nämlich ergeben, dass sein Plan einer totalen Instrumentalisierung des menschlichen Daseins zu einem entindividualisierten Räderwerk der Staatsmaschine mithilfe einer ordensähnlichen Partei und der nach dessen Muster organisierten Staatsbürokratie in der Tradition des Pastorats zur Fremdsteuerung der Lebensführung der Jesuiten wurzelte.

Nur vor diesem Hintergrund wird der Sinn des im *Arbeiter* dargestellten politisch-ethopoietischen Plans begreiflich. Im Zeichen seines modernistisch-reaktionären Nihilismus zeichnet Jünger nämlich das Bild eines totalitären Ordens, der nach dem Modell des leninistischen Parteitypus darauf abzielt, aus den Menschen individualitätslose Funktionsrädchen zu machen, um die technische Staatsmacht zu imperialistischen Expansionszwecken zu steigern. Den *Arbeiter* in den subjektgeschichtlichen Kontext der totalitären Politik des Selbst zu stellen ermöglicht es also, den Hauptunterschied zwischen dem Jüngerschen Ideal des *homo totalitarius* und dem Nietzscheschen Übermensch-Konzept zu erfassen, das mit dem der »großen Politik« eigenen Ziel verbunden war, eine von dem bisherigen Menschentum völlig verschiedene Elite zu bilden. Mit anderen Worten bekannte sich Nietzsche auch als Theoretiker des Übermenschen zu der schon im Frühwerk *Schopenhauer als Erzieher* gepredigten unzeitgemäßen Ethik des Anderswerdens. Der junge Nietzsche setzte sich nämlich in Anlehnung an Emerson zum Ziel, seine Leser zur Individuation und zur Selbstbefreiung von der ihnen von der Massengesellschaft

aufgezwungenen entindividualisierten Identitätsform zu verhelfen. Was Jünger zur Zeit des *Arbeiters* dagegen am Herzen lag, ist nicht die Menschen von der ihnen aufoktroierten Subjektivitätsform freizumachen, sondern sie in die Rolle der Sklaven eines Totalitärstaates hineinzuzwingen. Dieses Ziel verfolgte er durch die Anwendung der in die Struktur des *Arbeiters* eingebauten politischen Mythologeme, die als moderne Bekehrungstechniken darauf ausgerichtet sind, die Leser zu willfährigen Werkzeug-Menschen im Dienste des Staates zu pervertieren. Daran wird deutlich, dass der *Arbeiter* das Ergebnis des Zusammenspiels verschiedener Faktoren ist: einerseits des Aufkommens des politischen Antirationalismus und der damit einhergehenden Phänomene des Übergangs von der Demagogie zur Psychagogie und der Erarbeitung der Theorie der politischen Mythenbildung, andererseits des in der Moderne stattfindenden Immanentisierungs- und Säkularisierungsprozesses der christlichen Geisteswelt, deren Folgewirkungen die Entstehung der politischen Theologie der Revolution und die Pastoralisierung der Politik waren.

Aus alledem ergibt sich, dass die Wende Jüngers subjektgeschichtlich als der Übergang von der totalitären Politik des Selbst und von ihrem Vorhaben der Fremdkonstituierung des Menschen zur Tradition des geistigen Widerstands gegen die Moderne und zu ihrem Plan charakterisiert werden kann, die Leser mit den Denkwerkzeugen zu bewaffnen, die ihnen erlauben, sich selbst autonom zu bearbeiten.

Überaus dankbar bin ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Silvio Vietta, ohne dessen Aufgeschlossenheit für meine Forschungsthemen die vorliegende Doktorarbeit nie entstanden wäre. Seine Anregungen sowie die totale Freiheit, die er mir bei der Auswahl und Gestaltung der Thematik gewährt hat, sind für mich von unschätzbarem Wert gewesen.

Ein ganz besonderer Dank geht auch an meinen Doktorvater Prof. Dr. Stefano Brugnolo und an Herrn Prof. Dr. Pierfrancesco Fiorato, die mich seit meiner Studienzeit mit Rat und Tat unterstützt haben. Ebenso bedanke ich mich herzlich bei Herrn Prof. Dr. Wolfgang Schneider und bei Herrn Prof. Dr. Aldo Maria Morace, die das Abkommen über die gemeinsame Dissertationsbetreuung schlossen.

Mein Dank gebührt auch meinem alten Studienfreund Dr. Dario Zanetti für seine freundschaftliche Unterstützung im Laufe dieser Jahre.

Und schließlich möchte ich mich bei meiner Familie bedanken: für ihre Geduld und ihre liebevolle Hilfe. Ihr ist meine Dissertation gewidmet.

Sassari, den 30. November 2010

Mario, M. Bosincu

Der ethopoietische Widerstand gegen die Moderne

»Die tiefsten Probleme des modernen Lebens quellen aus dem Anspruch des Individuums, die Selbständigkeit und Eigenart seines Daseins gegen die Übermächte der Gesellschaft, des geschichtlich Ererbten, der äußerlichen Kultur und Technik des Lebens zu bewahren — die letzterreichte Umgestaltung des Kampfes mit der Natur, den der primitive Mensch um seine *leibliche* Existenz zu führen hat«¹.

GEORG SIMMEL

»‘Know Thyself’ was written over the portal of the antique world. Over the portal of the new world, ‘Be thyself’ shall be written«².

OSCAR WILDE

»Was sagt dein Gewissen? — „Du sollst der werden, der du bist“«³.

FRIEDRICH NIETZSCHE

I. In ihren Forschungen zum griechisch-römischen Denken haben Pierre Hadot und Michel Foucault den Akzent auf dessen *Daseinsbezogenheit* gelegt. Den entscheidenden Schlüssel zur Erfassung dieses Grundaspekts hat Hadot geliefert, indem er auf die stoische Unterscheidung zwischen dem philosophischen Diskurs und der Philosophie selbst zurückgegriffen hat. Der Philosophie-Diskurs war das zu erlernende Lehrsystem der

¹ Simmel (1995/VII: 116).

² Wilde (1993: 288).

³ Nietzsche (1988/III: 519).

verschiedenen Schulen, während die Philosophie im strengen Sinne die sich an den verinnerlichten Lehrvorschriften orientierende Lebensweise darstellte⁴. Die Philosophie war deshalb ein *Lebensstil*, eine konkrete Haltung, die sich auf die ganze Existenz auswirkte⁵. Diese Ausübung der philosophischen Lebensform stand in Zusammenhang mit dem Begriff der *Sorge um sich* (gr. *epimeleia heautou*, lat. *cura sui*), die Foucault als das Selbstverhältnis charakterisiert hat, das darin besteht, dass man sich selbst bearbeitet, um sich zu verändern und um seiner Existenz eine bestimmte Form zu verleihen⁶. Die antike Philosophie bringt Foucault darum unter die Kategorie der *Lebenskunst*⁷, d.h. der Selbstgestaltungsstrategie, deren Zweck es war, »eine tiefgreifende Umwandlung der Denk- und Seinsweise des Individuums«⁸ zu bewirken. Die darauf zielende Selbstformungstätigkeit war die *askesis* — nicht zu verwechseln mit der christlichen Askese —, weil sie in der Arbeit an sich selbst bestand, durch die man versuchte, sich selbst zu transformieren und zu einem neuen Seinsmodus zu gelangen⁹. Die Instrumente dieser Gestaltung seiner selbst waren die *geistigen*

⁴ »Nach Ansicht der Stoiker stellten die Teile der Philosophie, also die Physik, Ethik und Logik, in Wirklichkeit nicht Teile der Philosophie selbst, sondern nur Teile des philosophischen Diskurses dar. Sie meinten damit, daß man, wenn es sich darum handelt, Philosophie zu lehren, eine Theorie der Logik, eine Theorie der Physik und eine Theorie der Ethik zu formulieren hat. [...] Aber die Philosophie selbst, die philosophische Lebensweise, ist keine in einzelne Teile gliederbare Theorie mehr, sondern eine einheitliche Handlung, die darin besteht, die Logik, die Physik und die Ethik zu leben. In diesem Falle stellt man keine Theorie der Logik, das heißt der richtigen Sprech- und Denkweise mehr auf, sondern man spricht und denkt richtig, man entwirft keine Theorie der Natur mehr, sondern man betrachtet bewundernd den Kosmos, man entwirft keine Theorie des sittlichen Handelns mehr, sondern man handelt richtig und gerecht« (Hadot 2002: 167).

⁵ Ebd., S. 15. Pohlenz hat das Bestreben des Stoizismus betont, das Leben in dessen Ganzheit zu prägen: »Die Stoa wollte selbst kein starres Lehrsystem vortragen, das in der Geschichte der Philosophie ein weltfremdes Dasein fristen könnte; sie wollte eine Lebenskunst sein, die den Menschen über seine Bestimmung aufklären und ihn instandsetzen sollte, diese in jeder Lage zu erfüllen. Ein halbes Jahrtausend hindurch hat sie praktisch ihre Kraft in den verschiedensten Völkern und Zeiten bewährt und unzähligen Menschen sittlichen Halt und seelischen Frieden gegeben« (Pohlenz 1970: 5). Zur Ausübung der Philosophie als Lebensstil vgl. das von Diogenes Laertius gezeichnete Bild von Diogenes von Sinope: »So sprach er, und so zeigte er sich auch handelnd, indem er wirklich die Münze verfälschte, da er auf die Gesetze nie so viel hielt, als auf die Natur, und er sagte, er befolgte eben die Lebensweise, wie Herakles, der der Freiheit nichts vorzog« (Diogenes Laertius 1807: 372).

⁶ Vgl. dazu Foucault (2004: 27).

⁷ Diesen Philosophiebegriff formulierte Epiktet pointiert: »Denn, wie Holz ein Gegenstand für den Zimmermann, das Erz für den Bildhauer, so ist das Leben jedes Einzelnen Gegenstand seiner Lebenskunst« (Epiktet 1984: 65).

⁸ Hadot (2002: 15). Diese philosophische Selbstbildungstechnik thematisiert Seneca zu Beginn seines sechsten Briefes an Lucilius: »Ich fühle mich, mein Lucilius, in einem Zustande nicht der Besserung, sondern geradezu der Umwandlung« (Seneca 2004/III: 13). Daher rührt die Definition des weisen Menschen als »Selbstgestalter« (Seneca 2004/II: 14) seines Lebens.

⁹ Dazu äußert sich Foucault wie folgt: »Man könnte das als eine asketische Praxis bezeichnen, wenn man Askese in einem sehr allgemeinen Sinne fasst, also nicht im Sinne einer Moral des Verzichts, sondern in dem einer Einwirkung des Subjekts auf sich selbst, durch die man versucht, sich selbst zu bearbeiten, sich selbst zu

Übungen¹⁰, die man deshalb als »Selbsttechniken«¹¹ einsetzte. An alledem wird also deutlich, dass man, mit Foucault zu sprechen, die antike Philosophie auch als ein auf die Veränderung der Seinsweise des Menschen ausgerichtetes *ethopoietisches Wissen* definieren kann¹².

Pierre Hadot und Michel Foucault sind davon überzeugt, dass die Spuren dieser Philosophieauffassung auch in der Neuzeit erkennbar sind, die aber vorwiegend im Zeichen einer ganz anderen Wissensform steht. Hadot identifiziert dieses Wissen mit der »auf ihren begrifflichen Inhalt reduzierten Philosophie«¹³, die heute an den Universitäten gelehrt wird und die aus einem »Theoretisierungs-Prozess«¹⁴ resultierte. Er führt diesen Vorgang auf das Aufkommen des Christentums zurück, da dieses sich bestimmte Technologien des Selbst philosophischer Provenienz zu Eigen machte¹⁵ und die Lehren einiger antiker Schulen als ein »in theologischen Kontroversen anwendbares bloßes begriffliches Material«¹⁶ ausnutzte. So wurde die in den Dienst der Theologie gestellte Philosophie auf einen rein theoretischen Diskurs reduziert und spielte diese Rolle bis ins 18. Jahrhundert trotz der Überwindung ihrer Magdfunktion. Einige Denker blieben aber vom Mittelalter bis zur Moderne der Philosophie als einem ethopoietischen Wissen verhaftet¹⁷.

transformieren und zu einer bestimmten Seinsweise Zugang zu gewinnen. Ich begreife Askese hier in einem weiteren Sinne als beispielsweise Max Weber, aber es liegt dennoch auf derselben Linie« (Foucault 2005: 876).

¹⁰ »Ich bezeichne mit diesem Begriff Praktiken, die körperlich sein können, wie die Ernährungsweise, diskursiv, wie der Dialog und die Meditation, oder intuitiv, wie die Kontemplation, die aber alle dazu bestimmt waren, eine Modifizierung und eine Transformation in dem Subjekt zu bewirken« (Hadot 1999: 20).

¹¹ Foucault (2005: 666).

¹² 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*, *ethopios*. *Ethopoiein* bedeutet: *ethos* machen, *ethos* hervorbringen, den *ethos*, die Seinsweise, die Lebensweise eines Individuums verändern, umgestalten. *Ethopios* ist etwas, das die Eigenschaft hat, die Seinsweise, die Lebensweise eines Individuums zu verändern« (ebd., S. 297).

¹³ Hadot (1999: 296).

¹⁴ Ebd., S. 292.

¹⁵ Vgl. dazu Hadot (2002: 53-63).

¹⁶ Hadot (1999: 292).

¹⁷ Hadot nennt die Namen von Petrarca, Erasmus, Montaigne, Descartes, Shaftesbury, Rousseau, Kant, Schopenhauer, Emerson, Thoreau, Nietzsche, Kierkegaard, William James, Bergson und Wittgenstein (ebd., S. 301-310). Er erklärt aber nicht, warum sie die antike philosophische Lebenspraxis wiederentdeckten, und begnügt sich damit, auf deren begrenztes und somit immer wieder auftretendes Gedankenrepertoire hinzuweisen: »Die Mittel, die uns erlauben, zum inneren Frieden und zum Einklang mit den Mitmenschen oder dem Universum zu gelangen, sind nicht unbegrenzt. Vielleicht sollte man sagen, daß die Arten von Lebenswahl [...] dauerhaften und universalen Modellen entsprechen, die man in Formen vorfindet, die jeder Zivilisation in den verschiedenen kulturellen Verhältnissen der Menschheit eigentümlich sind« (ebd., S. 319). Daraus erklärt sich, dass er auch zu folgendem Schluss kommt: »Im übrigen ließe sich sagen, daß es in der Menschheit einen

Foucault stellt die These auf, dass der Aufruf zur Selbstsorge im weiteren Verlauf der abendländischen »Geschichte der Subjektivität«¹⁸ wegen des Bruchs der Verbindung zwischen dem Wahrheitszugang und der *Geistigkeit* in Vergessenheit geraten ist. Unter Geistigkeit versteht er »jene Suche, Praxis und Erfahrung [...], durch die das Subjekt an sich selbst die notwendigen Veränderungen vollzieht, um Zugang zur Wahrheit zu erlangen«¹⁹. Dieser Suche liegt die Idee zugrunde, dass die Selbsttransformation der einzige Weg zur Wahrheit ist. Eine Wende in der »Geschichte der Wahrheit«²⁰ trat seines Erachtens ein, als man zur Überzeugung gelangte, dass der Mensch als solcher imstande war, dank eines bloßen Erkenntnisakts Zugang zur Wahrheit zu gewinnen, so dass sich das moderne post-cartesische Erkenntnissubjekt als ein nicht mehr zur Veränderung seines Seinsmodus genötigtes Subjekt präsentiert²¹.

Dennoch kann man Foucault zufolge vom Fortleben der »geistigen Strukturen«²² der Erkenntnisfrage sprechen. Er hat nämlich darauf hingewiesen, dass der Gedanke eines Zusammenhangs zwischen der Geistigkeit und dem Wahrheitszugang in der nachcartesischen Neuzeit bei Spinoza wieder auftauchte, und dass Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, der Husserl der *Krisis* und Heidegger versuchten, den Akt des Erkennens mit der Veränderung des Subjektseins in Beziehung zu setzen²³. Darüber hinaus sieht Foucault im

universellen Stoizismus gibt, womit gemeint ist, daß die Haltung, die wir „stoisch“ nennen, eine der permanenten und fundamentalen Möglichkeiten des menschlichen Daseins ist, wenn es die Weisheit sucht« (Hadot 1997: 423-424).

¹⁸ Foucault (2004: 27).

¹⁹ Ebd., S. 32.

²⁰ Ebd., S. 25.

²¹ »Ich glaube, daß die Neuzeit der Geschichte der Wahrheit in dem Augenblick beginnt, wo das, was den Zugang zur Wahrheit gewährt, die Erkenntnis und die Erkenntnis allein ist« (ebd. S. 35). Daraus zieht Foucault den folgenden Schluss: »Nach Descartes erblickt ein nicht zur Askese gezwungenes Subjekt der Erkenntnis das Licht der Welt« (Foucault 2005: 497).

²² Foucault (2004: 49).

²³ Ebd. Dazu hat Béatrice Han bemerkt: »Foucault's renewed interest in Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, and Heidegger can thus be attributed to the fact that he now sees that these authors also attempted to recontextualise epistemology and to tie the acquisition of knowledge to the idea of self-transformation. For Hegel consciousness must transform itself dialectically to achieve absolute knowledge; for Schopenhauer, the acquisition of wisdom is conditional on the will's ethical self-renunciation; for Nietzsche, only the Overman is able to bear the "heaviest weight" mentioned by *The Gay Science*, and thus of asserting the supreme truth – the Eternal Return; finally, for Heidegger the possibility of going beyond epistemology and of establishing an enriched relation to the everyday depends on the ethical transformation of the subject described in division two of *Being and Time*« (Gutting (Hrsg.) 2003: 199-200).

Willen, eine *Ethik des Selbst* wiederherzustellen — worüber später ausführlich gesprochen wird — ein Leitmotiv des Denkens des 19. Jahrhunderts²⁴.

Die Frage aber bleibt, wie und vor allem warum man die antike Konzeption von Philosophie als Selbsttechnik in der Moderne wiederentdeckte. Ohne den Anspruch zu erheben, *die* Antwort auf diese schwierige Frage geben zu können, wird im Folgenden versucht, *eine mögliche* Antwort, begrenzt auf einige Denker und Schriftsteller des 19. Jahrhunderts und anhand der von Michel Foucault und von Georg Simmel erarbeiteten Modernedeutung, zu liefern.

Die Originalität der Perspektive Foucaults auf die Moderne liegt darin, dass er sie als eine *ethische und ethopoietische Dimension* im Lichte der Analyse der Kantschen Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) betrachtet. Er ist der Ansicht, dass sich eine neue Befragungsweise der Aktualität in diesem Text abzeichnet, die er eine »Ontologie der Gegenwart«²⁵ nennt und die versucht, den Sinn der Jetztzeit als solcher zu erfassen. Das Neuartige an Kants Aufsatz ist außerdem, dass er die Reflexion über die Gegenwart als den Beweggrund für eine eigenständige philosophische Aufgabe ansieht²⁶. Gerade diese Überlegungen führen Foucault dazu, die Moderne am Beispiel Kants als eine ethische Dimension zu definieren, da sie ihm als ein »Beziehungsmodus im Hinblick auf die Aktualität«²⁷ erscheint, der »sich als eine Aufgabe darstellt«²⁸. Für die Aufklärer bestand diese Aufgabe darin, an sich selbst zu arbeiten, um sich als freie Subjekte zu konstituieren, indem sie mutig beschlossen, sich ihres eigenen Verstandes uneingeschränkt zu bedienen. Hieraus folgt, dass sich die Moderne auch als eine ethopoietische Dimension erweist, weil sie mit der Selbstformung des Menschen verbunden ist.

In Foucaults Augen hat Baudelaire den ethisch-ethopoietischen Charakter der Moderne exemplarisch thematisiert. Er war nämlich der Auffassung, dass das Modernsein darin bestand, »die Gegenwart zu heroisieren«²⁹ und die Beziehung zu sich selbst herzustellen, die

²⁴ Foucault (2004: 312-313).

²⁵ Foucault (2005: 848).

²⁶ Ebd., S. 694.

²⁷ Ebd., S. 695.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., S. 696.

die Form der »asketischen Ausarbeitung seiner selbst«³⁰ mit dem Ziel trug, die Existenz des Dandys wie ein Kunstwerk zu gestalten. Dementsprechend ist die typische Haltung der Moderne Foucault zufolge die »Asketik des Dandys«, und der moderne Mensch ist »derjenige, der sich selbst zu erfinden« sucht, denn die Modernität befreit »nicht den Menschen in seinem eigenen Sein«, sondern sie nötigt ihn »zu der Aufgabe, sich selbst auszuarbeiten«³¹. Die Modernitätsanalyse Foucaults kreist also um drei Grundbegriffe: die Auffassung der Moderne als einer ethisch-ethopoietischen Dimension, die Anschauung vom modernen Menschen als Gestalter seiner selbst und die Idee, dass die Moderne den Menschen zwingt, für die Beschaffenheit seiner eigenen Seinsweise Sorge zu tragen.

Diese These steht im Mittelpunkt von Simmels Aufsatz *Die Großstädte und das Geistesleben* (1903). Simmel entwickelt darin den Begriff des *Zwangs zur Selbstgestaltungsarbeit*, den die großstädtische Moderne auf den Einzelmenschen ausübt. Anders gesagt: Er beschreibt diese als die Instanz, die dem Stadtmenschen gebietet, sich selbst zu bearbeiten, damit er sich an ein neuartiges Lebensumfeld akklimatisieren kann. Aus diesem Grund konzentriert sich Simmels psychologische Studie über den Großstadtmenschen auf dessen Adaptationsreaktionen auf die neuen Herausforderungen der Moderne. Eine dieser Anpassungserscheinungen ist »der intellektualistische Charakter des großstädtischen Seelenlebens«³². Der Großstädter ist nämlich »dem raschen und ununterbrochenen Wechsel äußerer und innerer Eindrücke«³³ ausgesetzt. Daher rührt »die Steigerung des Bewusstseins«³⁴, die ihn befähigt, statt mit dem Gemüt mit dem Verstand, der das am wenigsten empfindliche psychische Organ ist und somit eine Schutzfunktion erfüllt, auf die Reizüberflutung zu reagieren.

Aber die Anpassung an das Großstadtleben verlangt auch den Ausschluss irrationaler Impulse und eine gesteigerte Individuationsanstrengung. Simmel konstatiert nämlich, dass die Schwierigkeit, »in den Dimensionen des großstädtischen Lebens die eigene Persönlichkeit zur

³⁰ Ebd., S. 698.

³¹ Ebd.

³² Simmel (1995/VII: 117).

³³ Ebd., S. 116.

³⁴ Ebd., S. 117.

Geltung zu bringen«³⁵, zur Folge hat, dass sich der Einzelmensch gezwungen sieht, seine Eigenarten zu pflegen, um »irgend eine Selbstschätzung und das Bewusstsein, einen Platz auszufüllen, für sich zu retten«³⁶. Simmel zieht aber auch eine weitere Form der Individuation in Erwägung. Der Kulturfortschritt zeichnet sich seines Erachtens durch die hypertrophe Entwicklung der Kunst, des Rechts, der Technik und der Wissenschaft aus, und zwar von unpersönlichen Kulturelementen, die dazu tendieren, »die eigentlich persönlichen Färbungen und Unvergleichlichkeiten«³⁷ zu verdrängen. Daraus folgt, dass der Stadtmensch seine Eigenarten zur Entfaltung bringen muss, um dem mit der Kulturentwicklung verbundenen Nivellierungsprozess zu entfliehen. Simmels Betrachtungen über das großstädtische Seelenleben können Foucaults Moderneauffassung also ergänzen, indem sie die Selbstbearbeitung des modernen Menschen als Reaktion auf die Herausforderungen der Moderne erklären.

An diesem Punkt drängt sich ein Vergleich zwischen Simmels und Baudelaire's Moderneanalyse auf. In seiner Schrift *Le Peintre de la Vie Moderne* (1863) hat letzterer die Unerschütterlichkeit als ein Hauptmerkmal des Dandys beschrieben: »Un dandy peut être un homme blasé, peut être un homme souffrant; mais, dans ce dernier cas, il sourira comme le Lacédémonien sous la morsure du renard«³⁸. Baudelaire macht also die spartanische und stoische Standhaftigkeit zum Bestandteil des modernen Lebensstils des Dandys³⁹, der auf der Assimilation von aus der antiken Tradition geschöpften Gedankenmotiven basiert. Nicht von ungefähr bezeichnet Baudelaire den Dandyismus als »une espèce de culte de soi-même«⁴⁰ und knüpft damit an den antiken Begriff der Selbstsorge und an die oft mit ihm verbundene Metaphorik religiöser Provenienz an⁴¹. Allerdings stellt diese Form der *epimeleia heautou*

³⁵ Ebd., S. 128.

³⁶ Ebd., S. 128-129.

³⁷ Ebd., S. 130.

³⁸ Baudelaire (1889: 86).

³⁹ Baudelaire fährt fort: »On voit que, par de certains côtés, le dandysme confine au spiritualisme et au stoïcisme« (ebd.). Und am Schluss des Essays bemerkt er zum Gleichmut des Dandys: »Le caractère de beauté du dandy consiste surtout dans l'air froid qui vient de l'inébranlable résolution de ne pas être ému; on dirait un feu latent qui se fait deviner, qui pourrait mais qui ne veut pas rayonner. C'est ce qui est, dans ces images parfaitement exprimé« (ebd., S. 88).

⁴⁰ Ebd., S. 86.

⁴¹ Zu den Redewendungen, die dazu dienten, das Sich-um-sich-Sorgen als ein Selbstverhältnis religiöser Art zu beschreiben, hat Foucault bemerkt: »Man muß sich selbst einen Kult darbringen, sich selbst verehren, sich selbst achten, vor sich selbst Scham empfinden« (Foucault 2004: 116).

eine *moderne* Selbsttechnologie dar, weil sie durch Aspekte wie etwa die Pflege des *Looks*⁴² gekennzeichnet ist, zumal der Dandy sie anwendet, um Mitglied einer »espèce nouvelle d'aristocratie«⁴³ zu werden und sich dadurch der demokratischen Gleichmacherei zu widersetzen. Nur vor dem Hintergrund dieser epochentypischen Erscheinung lässt sich Baudelaires Rückbesinnung auf antike Denkmotive verstehen. In seinen Ausführungen über die Aufklärung hat Foucault die Betonung auf die ethisch-ethopoietische Dimension der Moderne und auf die Asketik des Dandys gelegt. Er hat aber einen Grundaspekt der Schrift nicht erfasst: Baudelaire erblickt im Dandyismus das für eine Verfallszeit typische Phänomen⁴⁴, in der sich die Demokratie noch nicht befestigt hat und der Untergang des Adels kurz bevorsteht⁴⁵. In dieser Übergangsphase findet der Nivellierungsprozess statt, der die ‚Polychromie‘ der Gesellschaft des *Ancien Régime* zum Verschwinden bringt. Der Dandyismus, diese »doctrine de l'élégance et de l'originalité«⁴⁶, stellt also die Abwehrreaktion gegen diesen Vorgang dar, durch die man versucht, sich den negativen Auswirkungen der bürgerlichen Demokratie zu widersetzen. Nicht zufällig charakterisiert Baudelaire den Dandyismus als eine Rebellion gegen die moderne Gesellschaft⁴⁷.

So gewinnt ein bedeutsamer Prozess klare Konturen: Das Phänomen der Nivellierung gebietet, mithilfe der asketischen Gestaltung seiner selbst zu reagieren, um dadurch der »marée montante de la démocratie, qui envahit tout et qui nivelle tout«⁴⁸ zu widerstehen. Das heißt, die *askesis* ist bei Baudelaire darauf zurückzuführen, dass die Moderne einen Zwang zur Selbstbearbeitung auf den bürgerlichen Zivilisationsmenschen ausübt, die der einzige Weg ist, um neuartigen Bedrängnissen gewachsen zu sein. Wie im Falle Simmels stehen wir also vor einem Zwang zur Selbstgestaltungsarbeit, aber die individualisierende Reaktion

⁴² »Etrange spiritualisme! Pour ceux qui en sont à la fois les prêtres et les victimes, toutes les conditions matérielles compliquées auxquelles ils se soumettent, depuis la toilette irréprochable à toute heure du jour et de la nuit jusqu'aux tours les plus périlleux du sport, ne sont qu'une gymnastique propre à fortifier la volonté et à discipliner l'âme« (Baudelaire 1889: 86).

⁴³ Ebd., S. 87.

⁴⁴ »Le dandysme est le dernier éclat d'héroïsme dans les décadences« (ebd.).

⁴⁵ »Le dandysme apparaît surtout aux époques transitoires où la démocratie n'est pas encore toute-puissante, où l'aristocratie n'est que partiellement chancelante et avilie« (ebd.).

⁴⁶ Ebd., S. 86.

⁴⁷ »Que ces hommes se fassent nommer raffinés, incroyables, beaux, lions ou dandies, tous sont issus d'une même origine; tous participent du même caractère d'opposition et de révolte; tous sont des représentants de ce qu'il y a de meilleur dans l'orgueil humain, de ce besoin, trop rare chez ceux d'aujourd'hui, de combattre et de détruire la trivialité« (ebd.).

⁴⁸ Ebd., S. 87.

mündet nun in den Rückgriff auf eine antike Selbsttechnik, die dazu verwendet wird, sich gegen moderne Erscheinungen zu wehren. So findet man eine Antwort darauf, warum die Philosophie als ethopoietisches Wissen im 19. Jahrhundert wiederentdeckt wurde: Zu dieser Zeit tauchen Phänomene erstmals auf, die erfordern, dass sich der Mensch derart konstituiert, dass er sich dagegen verteidigen kann. Die wiederhergestellte Ethik des Selbst, von der Foucault spricht und die darin besteht, sich um sich selbst zu sorgen, nimmt deshalb die Form eines *ethopoietischen Widerstands gegen die Moderne* an.

Was die Art und Weise angeht, wie man sich der Antike auf der Suche nach den Denkelementen zuwendet, die als Widerstandsmittel angewandt werden können, kann man sich der Begriffe bedienen, die Nietzsche in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* geprägt hat. In dieser Schrift führt er nämlich die Idee des *Bedürfnisses nach Historie* ein, weil er meint, dass man sie »zum Leben und zur That«⁴⁹ braucht, d.h. um einige Daseinsbedürfnisse zu befriedigen und um in der Welt zu handeln. Die existenzial bedingte »monumentalische Betrachtung der Vergangenheit«⁵⁰ führt nämlich zur Suche nach dem, was in der Gegenwart nützlich ist⁵¹. Diese Orientierung an der Antike liegt also auch Baudelaires ethopoietischem Widerstand gegen die Moderne zugrunde. Aus der antiken Ideenwelt schöpft der Dandy nämlich das, wovon er Gebrauch machen kann, um auf moderne Herausforderungen zu antworten.

Im Baudelaireschen Text tritt auch ein weiterer Zentralaspekt der Wiederaufnahme der Philosophie als Selbstbearbeitungstechnik zutage. Dem antiken Gedankengut Lebenskunstmotive zu entnehmen, die für den Kampf gegen moderne Erscheinungen tauglich sind, heißt nämlich, solche Denkelemente ganz neuen Bedrängnissen anzupassen. Mit anderen Worten: Die Rückwendung zur Antike ist mit einem Modernisierungsprozess der antiken Denkmotive verknüpft. So erklärt sich, dass der Dandy den Begriff der Sorge um sich und die spartanische und stoische Lebenshaltung aufgreift, um sich als ein nach Originalität strebendes Subjekt zu konstituieren und dadurch dem demokratischen Nivellierungsprozess

⁴⁹ Nietzsche (1988/I: 245).

⁵⁰ Ebd., S. 260.

⁵¹ »Die Geschichte gehört vor Allem dem Thätigen und Mächtigen, dem, der einen grossen Kampf kämpft, der Vorbilder, Lehrer, Tröster braucht und sie unter seinen Genossen und in der Gegenwart nicht zu finden vermag« (ebd., S. 258).

zu trotzen. Infolge dieser Modernisierungsstrategie fungiert die Ethik des Selbst bei Baudelaire als ein Widerstandsmittel gegen die Moderne und gewinnt die Form einer modernen *Ästhetik der Existenz*, deren Zweck es ist, aus dem eigenen Leben ein Kunstwerk zu machen. Der Begriff der Ästhetik der Existenz stammt von Foucault, der feststellte, dass diese Lebensgestaltungstechnik im Zentrum der antiken Moral stand⁵² und dass sie noch in der Renaissance und im Dandyismus zu finden war⁵³. Dagegen hat Pierre Hadot eingewandt, dass Foucault den Sinn des antiken Denkens fehlinterpretiert hat: Statt das Ideal »einer Konstruktion des Ichs im Sinne eines Kunstwerks«⁵⁴ zu verfolgen, hatte dieses Denken eine »Therapie der Leidenschaften«⁵⁵ zum Ziel. Hadot zufolge hat Foucault folglich eine Selbstgestaltungstechnik, die in der Moderne erfunden wurde, anachronistisch auf die Antike rückprojiziert, um auf eine zeitbedingte Herausforderung zu reagieren.

II. Diese Funktion erfüllt der Rückgriff auf Lebenskunstelemente in Ralph Waldo Emersons Aufsatz *Self-Reliance* (1841), in dem die Ethik des Selbst einen individualistischen Charakter erhält. In diesem Text wendet sich Emerson gegen die Faktoren, die den Menschen hindern, er selbst zu sein⁵⁶. Um die Gründe zu verstehen, warum es Emerson um die Bewahrung der Einzigartigkeit des Menschen geht, gilt es seine Schrift in den Denkraum des

⁵² »Diese Ausarbeitung seines eigenen Lebens als ein persönliches Kunstwerk, selbst wenn es kollektiven Kanons gehorchte, stand, wie mir scheint, im Zentrum der moralischen Erfahrung, des Willens zur Moral in der Antike, während im Christentum mit der Religion des Textes, der Idee eines göttlichen Willens und dem Prinzip eines Gehorsams die Moral weitaus stärker die Form eines Kodex von Regeln annahm« (Foucault 2005: 904-905).

⁵³ »Wir haben in unserer Gesellschaft kaum mehr eine Erinnerung an diese Idee, die Idee, wonach das hauptsächliche Kunstwerk, für das man Sorge zu tragen hat, die wesentliche Zone, auf die man ästhetische Werte anzuwenden hat, man selbst, das eigene Leben, die eigene Existenz ist. Man findet das in der Renaissance, doch in einer leicht akademischen Form — und noch im Dandyismus des 19. Jahrhunderts —, aber das waren nur kurze Episoden« (ebd., S. 486).

⁵⁴ Hadot (2002: 180).

⁵⁵ Ebd., S. 15. Diesbezüglich lese man die folgende Stelle aus den *Gesprächen in Tusculum*: »Das bewirkt die Philosophie: Sie heilt die Seelen, nimmt grundlosen Kummer, befreit von Begierden und vertreibt Ängste« (Cicero 1997: 161).

⁵⁶ Zum paradoxen und problematischen Charakter der modernen Suche nach dem eigenen Selbst vgl. die folgenden Bemerkungen von Marshall Berman: »There is something strange about such a concern. It seems to violate the most basic principle of logic, the law of identity, that A is A. After all, isn't everyone himself already? How can he help being himself? Who or what else could he be? To pursue authenticity as an ideal, as something that must be achieved, is to be self-consciously paradoxical. But those who seek authenticity insist that this paradox is built into the structure of the world they live in. This world, they say, represses, alienates, divides, denies, destroys the self. To be oneself in such a world is not a tautology, but a *problem*« (Berman 1970: XIV).

demokratischen amerikanischen Individualismus einzuordnen. Es handelt sich um eine politisch-philosophische Strömung, deren prominenteste Vertreter Emerson, Walt Whitman und Henry David Thoreau waren, denen zufolge der Zweck der demokratischen Politik darin besteht, die volle Persönlichkeitsentfaltung der Bürger zu ermöglichen⁵⁷. Eines der ‚Manifeste‘ des demokratischen Individualismus ist Whitmans *Democratic Vistas* (1871), in dem er das geistige Fundament der amerikanischen Gesellschaft mit dem Individualismus identifiziert, den er als die Theorie versteht, wonach der Einzelne sich selbst souverän sein eigenes Gesetz gibt⁵⁸. Whitman fügt hinzu, dass »the mission of government« darin besteht, den Menschen die Möglichkeit zu bieten, ihre Individualität vollständig zu entwickeln⁵⁹. Die von ihm entworfene Utopie lässt sich somit unter dem von Marshall Berman geprägten Begriff der »politics of authenticity« rubrizieren: »A dream of an ideal community in which individuality will not be subsumed and sacrificed, but fully developed and expressed«⁶⁰. Es liegt deshalb auf der Hand, dass Emersons Polemik gegen die Hemmnisse für die Individuation des Einzelnen Ausdruck der demokratischen Kultur der Individualität ist und dass er das Ziel verfolgt, das Whitman der Politik vorschreibt: die Förderung der individuellen Entwicklung des Subjekts.

Das erste Moment, das den Menschen hindert, er selbst zu sein, ist die Gesellschaft: »Society everywhere is in conspiracy against the manhood of every one of its members«⁶¹. Außerdem hält Emerson die Kinder für Nonkonformisten von Natur aus und beschreibt das Erwachsenwerden als den Wendepunkt, von dem an der ‚paradiesische‘ Zustand der Kindheit verloren geht, weil die Autonomie der Erwachsenen wegen ihrer Verstrickung in die

⁵⁷ Vgl. dazu Urbinati (1997: 14).

⁵⁸ »The purpose of democracy — supplanting old belief in the necessary absoluteness of establish'd dynastic rulership, temporal, ecclesiastical, and scholastic, as furnishing the only security against chaos, crime, and ignorance — is, through many transmigrations, and amid endless ridicules, arguments, and ostensible failures, to illustrate, at all hazards, this doctrine or theory that man, properly train'd in sanest, highest freedom, may and must become a law, and series of laws, unto himself, surrounding and providing for, not only his own personal control, but all his relations to other individuals, and to the State« (Whitman 1949: 15).

⁵⁹ »To be a voter with the rest is not so much; and this, like every institute, will have its imperfections. But to become an enfranchised man, and now, impediments removed, to stand and start without humiliation, and equal with the rest; to commence, or have the road clear'd to commence, the grand experiment of development, whose end, (perhaps requiring several generations,) may be the forming of a full-grown man or woman — that is something« (ebd., S. 21).

⁶⁰ Berman (1970: VII).

⁶¹ Emerson (1892: 47).

zwischenmenschlichen Beziehungen zwangsläufig abnimmt⁶². Dazu kommt, dass das gesellschaftliche Zusammenleben auf einem Vertrag gründet, kraft dessen der Freiheitsverzicht die Vorbedingung für die Befriedigung der Lebensbedürfnisse ist:

Society is a joint-stock company, in which the members agree, for the better securing of his bread to each shareholder, to surrender the liberty and culture of the eater. The virtue in most request is conformity⁶³.

Zwei weitere Faktoren bilden ein Hemmnis für die Individuation: die von den Zeitungen gesteuerte öffentliche Meinung⁶⁴ und der Vergangenheitskult. Laut Emerson hindert die Errichtung von Vorbildern der Vergangenheit den Menschen, seiner eigenen Individualität Ausdruck zu verleihen: »Man is timid and apologetic; he is no longer upright; he dares not say 'I think,' 'I am,' but quotes some saint or sage«⁶⁵. Diese Kritik an der Vergangenheitsorientierung hängt mit der Analyse der Fehleinstellung zur Zeit zusammen, die in der Verkennung des Werts der Gegenwart und der Flucht in die Vergangenheit oder Zukunft besteht:

These roses under my window make no reference to former roses or to better ones; they are for what they are; they exist with God to-day. There is no time to them. There is simply the rose; it is perfect in every moment of its existence. Before a leaf-bud has burst, its whole life acts; in the full-blown flower there is no more; in the leafless root there is no less. Its nature is satisfied, and it satisfies nature, in all moments alike. But man postpones or remembers; he does not live in the present, but with reverted eye laments the past, or, heedless of the riches that surround him, stands on tiptoe to foresee the future⁶⁶.

⁶² »But the man is, as it were, clapped into jail by his consciousness. As soon as he has once acted or spoken with éclat, he is a committed person, watched by the sympathy or the hatred of hundreds, whose affections must now enter into his account« (ebd., S. 46-47).

⁶³ Ebd., S. 47.

⁶⁴ »For non-conformity the world whips you with its displeasure. And therefore a man must know how to estimate a sour face. The by-standers look askance on him in the public street or in the friend's parlour. If this aversation had its origin in contempt and resistance like his own, he might well go home with a sad countenance; but the sour faces of the multitude, like their sweet faces, have no deep cause, but are put on and off as the wind blows and a newspaper directs« (ebd., S. 52).

⁶⁵ Ebd., S. 61.

⁶⁶ Ebd., S. 62.

Daher das Plädoyer dafür, in der Jetztzeit zu leben, um das Glück im gegenwärtigen Augenblick zu ergreifen: »He cannot be happy and strong until he too lives with nature in the present, above time«⁶⁷.

Diese Zeiterfahrung wurzelt in einer bestimmten philosophischen Tradition. Im fünfzehnten Brief an Lucilius stigmatisierte Seneca »das Leben der Toren« als »unerfreulich und angsterfüllt«, weil es »nur von der Rücksicht auf die Zukunft«⁶⁸ bestimmt war. Wie Pierre Hadot nämlich gezeigt hat, befürworteten die Epikureer und die Stoiker eine Umformung der menschlichen Einstellung zur Zeit und forderten ihre Schüler auf, ihre Aufmerksamkeit von der Vergangenheit und von der Zukunft abzuziehen und sie auf den gegenwärtigen Moment zu konzentrieren⁶⁹. Diesen Wandel der Einstellung zur Zeit theoretisiert auch Emerson. Wir stehen hier also vor dem Paradox, dass er sich, trotz seiner Kritik am Vergangenheitskult, der Antike zuwendet. Dieses Paradox findet aber seine Erklärung darin, dass Emerson die freie Entwicklung der Individualität fördern will, was von der Orientierung an Vorbildern verhindert wird. Deshalb kodiert er die antike philosophische Zeiteinstellung zu einer *individualistischen Selbsttechnologie* um. Die Kunst der Konzentration auf die Gegenwart wird im Rahmen eines Modernisierungsprozesses in eine Selbstkonstituierungstechnik verwandelt, die es dem Einzelnen ermöglicht, unter Ablehnung aller Vorbilder aus der Vergangenheit seine Persönlichkeit frei zu verwirklichen.

Emerson setzt seine Hoffnung außerdem auf das Auftreten eines stoischen Meisters, der die Menschen lehren kann, sich auf ihre inneren Ressourcen zu verlassen⁷⁰. *Self-Reliance* erweist sich hier als ein emblematischer Ausdruck der »expressivistischen Umwälzung«⁷¹, um einen von Charles Taylor geprägten Begriff zu verwenden. Dieser hat in seiner Untersuchung zur Entstehung der neuzeitlichen Subjektivität bemerkt, dass das Aufkommen der Idee der individuellen Eigennatur am Ende des 18. Jahrhunderts die Pflicht nach sich zog, sie zur

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Seneca (2004/III: 52).

⁶⁹ Siehe dazu Hadot (1999: 316).

⁷⁰ »Let a Stoic open the resources of man, and tell men they are not leaning willows, but can and must detach themselves; that with the exercise of self-trust, new powers shall appear; that a man is the word made flesh, born to shed healing to the nations, that he should be ashamed of our compassion, and that the moment he acts from himself, tossing the laws, the books, idolatries, and customs out of the window, we pity him no more, but thank and revere him, — and that teacher shall restore the life of man to splendor, and make his name dear to all History« (Emerson 1892: 69-70).

⁷¹ Taylor (1994: 677).

Entfaltung zu bringen⁷². Gerade dieses Ideal der »expressiven Individuation«⁷³ propagiert Emerson, denn der Jünger des stoischen Lehrmeisters »acts from himself, tossing the laws, the books, idolatries, and customs out of the window«⁷⁴ und realisiert sich selbst durch die ‚Veräußerlichung‘ dessen, was er in sich birgt. Auch aus der stoischen Umkehr zu sich macht Emerson also eine individualistische Selbsttechnik: Das Auf-sich-selbst-Verlassen (*self-reliance*) stellt nämlich das Selbstverhältnis dar, dank dessen der Einzelne, Tiefeninhalte aus seinem Inneren schöpfend, zum Selbstausdruck und zur Selbstwerdung gelangt.

In Anknüpfung an Foucaults Überlegungen zum Fortleben des Selbstsorgegedankens lässt sich an diesem Punkt eine Definition des Individualismus Emersons formulieren. Wie bereits angedeutet, äußerte der französische Philosoph die Überzeugung, dass man das Denken des 19. Jahrhunderts über weite Strecken als eine Reihe von Versuchen deuten kann, eine Ethik des Selbst wiederzuerstellen⁷⁵, und sah in der Ermahnung zur Rückkehr zu sich selbst das Grundprinzip dieser Ethik⁷⁶. *Self-Reliance* zeigt, dass das Ziel dieser zentripetalen Bewegung das individuelle Selbst ist und dass sich der Individualismus demzufolge als eine moderne *individualistische Ethik des Selbst* definieren lässt, deren Zweck es ist, den Antrieb zur individuellen Selbstverwirklichung zu geben.

⁷² »Der Expressivismus ist die Grundlage eines neuen und umfassenden Individuationsbegriffs, also der im achtzehnten Jahrhundert aufkommenden Vorstellung, wonach jedes Individuum anders und etwas Ureigenes ist und durch seine Originalität darauf festgelegt wird, wie es leben sollte. Der Begriff des Unterschieds zwischen den Individuen ist als solcher natürlich nichts Neues. Nichts ist einleuchtender oder banaler. Neu ist dagegen die Vorstellung, daß das wirklich einen Unterschied ausmacht im Hinblick darauf, wie wir leben sollten. Solche Unterschiede sind nicht bloß belanglose Variationen ein und derselben menschlichen Grundnatur bzw. moralische Verschiedenheiten zwischen guten und bösen Individuen, sondern sie ziehen die Konsequenz nach sich, daß jeder von uns seinen eigenen Weg hat, den er gehen soll. Die Unterschiede erlegen jedem von uns die Pflicht auf, der eigenen Originalität im Leben gerecht zu werden« (ebd., S. 653). Schon Georg Simmel erkannte die Spezifik des modernen Individualitätsbegriffs in seinem Aufsatz über *Die beiden Formen des Individualismus* (1901). Mit Blick auf Schleiermacher schrieb er: »Gewiß sei jedes Wesen Ausdruck und Spiegel des gesamten Weltseins, jeder Mensch ein Kompendium der Menschheit; aber er sei es in besonderer, unvergleichlicher Form. Seine leidenschaftlichste Gegnerschaft gilt jenem Individualismus des 18. Jahrhunderts, der in einem jeden den „allgemeinen Menschen“ sah. Wer nur ein Mensch überhaupt sein wollte, sagt er, sich aber dagegen wehrte, dieser oder jener besondere zu sein, der würde sich gegen das Leben selbst wehren. Eine nur ihm eigene Bedeutung, eine nur von ihm zu lösende Aufgabe kommt einem jeden zu. [...] Dass auch die *Verschiedenheit* des Menschlichen eine sittliche Forderung sei, dass jeder gleichsam ein besonderes Idealbild seiner selbst, das keinem anderen gleich ist, zu verwirklichen habe – das war eine ganz neue Wertung, ein qualitativer Individualismus gegenüber jenem, der allen Wert auf die Form des freien Ich legte« (Simmel 1995/VII: 53).

⁷³ Taylor (1994: 655).

⁷⁴ Emerson (1892: 70). Vgl. dazu auch Zarathustras Tugendauffassung: »Ach, meine Freunde! Dass euer Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist: das sei mir euer Wort von Tugend!« (Nietzsche 1988/IV: 123).

⁷⁵ Foucault (2004: 313).

⁷⁶ Ebd., S. 260-261.

Diese individualistische Sorge um sich selbst steht auch im Mittelpunkt der folgenden Passage:

It is easy in the world to live after the world's opinion; it is easy in solitude to live after our own; but the great man is he who in the midst of the crowd keeps with perfect sweetness the independence of solitude⁷⁷.

Der erste beachtenswerte Aspekt dieser Stelle ist die *Demokratisierung des Heldenhaften*, d.h. die Auffassung des Helden als desjenigen, der sich selbst getreu ist, und somit die Formulierung der These, dass jedermann diese Rolle spielen kann⁷⁸. Darin hat die Figur des *demokratischen Helden* ihren Ursprung, dessen Inbegriff die amerikanischen Transzendentalisten in Lincoln sahen⁷⁹ und die auf der Ehrfurcht vor dem gemeinen Menschen fußte⁸⁰. In Emersons Text zeichnet sich dieser moderne individualistische Held dadurch aus, dass er sogar inmitten der Menge bei seinen Meinungen bleibt und dass er die Unabhängigkeit der Einsamkeit bewahrt. Es gelingt ihm also, sich innerhalb der Außenwelt zugleich von ihr zu trennen. In diesem Sinne praktiziert er die Übung der *anakhōrēsis*, die es ermöglicht, »sich an Ort und Stelle von der Welt, in der man ist, zu lösen und sich aus ihr zurückzuziehen«⁸¹. Diese Selbsttechnologie nimmt aber eine individualistische Form an. Paul Rabbow hat den Rückzug in sich selbst als die Kunst bezeichnet, sich vor den Sorgen und den Lockungen der Welt in »die Einsamkeit der Seele«⁸² zu flüchten. Als Heilmittel dagegen griff der antike Mensch zu den von ihm verinnerlichten philosophischen Hilfsgedanken⁸³, so dass das Innere als ein positiv konnotierter Fundus von geistigen Ressourcen galt, wie aus dieser

⁷⁷ Emerson (1892: 50).

⁷⁸ Dazu hat Zavatta angemerkt: »Die Verehrung, die Emerson den großen Männern der Vergangenheit zuteil werden lässt, ist im Unterschied zu der Anerkennung, die Carlyle seinen Helden zugesteht, immer von einem streng kritischen Blick begleitet: sie werden keinesfalls idolisiert, sondern sie sind bestenfalls Vorbilder und Zeugen jener Größe, die ein Mensch erreichen kann – wenn es ihm nur gelingt, sich selbst zu vertrauen« (Zavatta 2006: 275).

⁷⁹ Urbinati (1997: 65).

⁸⁰ Whitman definiert »the idea of the pride and dignity of the common people« als »the life-blood of democracy« (Whitman 1949: 28).

⁸¹ Foucault (2004: 71).

⁸² Rabbow (1954: 93).

⁸³ »Das Leben erneuert sich dort aus seinen sittlichen Quellen: es mögen die oft bewährten, immer wieder eingeübten Hilfsgedanken sein, deren Kraft das Innere unabhängig macht von den „Dingen“, ihrem Widrigen und Lockenden; oder die Zentralsätze der Lehre, die „heiligen Dogmen“ – immer soll ein kurzer, schneller Akt der Einkehr und Besinnung sein, in dem sie vergegenwärtigt und beherzigt werden« (ebd.).

Ermahnung Marc Aurels an sich selbst hervorgeht: »Arbeite an deinem Innern. Da ist die Quelle des Guten, eine unversiegbare Quelle, wenn du nur immer nachgräbst«⁸⁴. Auch Emerson thematisiert den Rückzug in sich selbst, aber das Selbst, dem man sich zuwenden soll, ist wegen der expressivistischen Umwälzung wiederum das individuelle Selbst. Dementsprechend wird die stoische Auffassung der Innenwelt als Reservoir internalisierter Heilsgedanken durch das Bild des Inneren als Quelle von ausgeprägt individuellen Ideen abgelöst. Das vom individualistischen Helden praktizierte Exerzitium der *anakhōrēsis* besteht also darin, mitten im Gewühl der großstädtischen Menge seine Einzigartigkeit dadurch zu bewahren, dass er bei der Rückwendung auf sich an seinen eigenen Meinungen festhält. Ähnlich wie Baudelaire denkt sich Emerson also eine ethopoietische Strategie des Widerstands gegen die Bedrohungen der Massengesellschaft aus. So hat George Stack bemerkt:

Kierkegaard, Emerson, and Nietzsche shared one central belief: the rise of mass-man and mass-society and the consequent elevation of public opinion, coupled with a levelling of values, threatens the continued existence of autonomous individuality⁸⁵.

In *Self-Reliance* zeigt Emerson, wie man sich gegen die entindividualisierende Macht der öffentlichen Meinung und der großstädtischen Menge verteidigen kann, indem man sich monadenartig in sein eigenes Ich verschließt und sich beharrlich an seinen eigenen Überzeugungen orientiert⁸⁶.

Diese Modernisierung der stoischen Innenwendung liegt auch dem folgenden Passus zugrunde:

⁸⁴ Marc Aurel (1949: 105).

⁸⁵ Stack (1992: 295).

⁸⁶ Zur individualistischen Selbstsorge bei Emerson merkt Gorge Kateb an: »‘Be what you are’ is a precept of self-consistency amid tremendous resistances and obstacles, both in finding oneself and keeping oneself. [...] One’s character is one’s manner of being, one’s continuous style. To work on it is to refuse to think that one just exists, like a rose in bloom. One must work to persist as oneself. One neither invites nor declines challenge to one’s integrity. Identity is discipline« (Kateb 1995: 171-172).

At times the whole world seems to be in conspiracy to importune you with emphatic trifles. Friend, client, child, sickness, fear, want, charity, all knock at once at thy closet door, and say, — ‘Come out unto us.’ But keep thy state; come not into their confusion⁸⁷.

Emerson scheint hier den stoischen Begriff der Flucht vor der Menge und des Rückzugs auf sich selbst in einen individualistischen Denkhorizont einzubetten. Seneca forderte Lucilius auf, sich in sich selbst zurückzuziehen und die Menge zu meiden, damit er seine Integrität wahren konnte⁸⁸. Nun rät Emerson dem Leser, der Menge und den alltäglichen Sorgen zu entfliehen, damit er sich selbst treu bleiben kann.

In diesem Zusammenhang verdient auch diese Passage Beachtung:

Man does not stand in awe of man, nor is his genius admonished to stay at home, to put itself in communication with the internal ocean, but it goes abroad to beg a cup of water of the urns of other men. We must go alone⁸⁹.

Der individualistische Charakter der hier thematisierten Selbstsorge ist vor dem Hintergrund des zweiten Paragraphen der Abhandlung *Von der Kürze des Lebens* zu erfassen, in dem Seneca dagegen polemisiert, dass sich der Einzelne in den Dienst anderer Menschen stellt und nicht mehr Herr seiner selbst ist⁹⁰. Daher soll die *cura sui* zur »Selbstsubjektivierung« führen, die die angemessene Beziehung zu sich selbst in der Form der Selbstbemächtigung wieder herstellen soll⁹¹. Auch Emerson theoretisiert einen Selbstsubjektivierungsakt, aber »the

⁸⁷ Emerson (1892: 66).

⁸⁸ Seneca richtet diese Mahnung an Lucilius: »Ziehe dich also in dich selbst zurück soweit wie möglich« (Seneca 2004/III: 17). Zur Vermeidung der Menge schreibt er: »Du fragst, was du nach meiner Meinung besonders zu meiden habest. Das Menschengedränge, sage ich« (ebd., S. 15). Und er fügt hinzu: »Da übt der Verkehr auf die Menge eine feindliche Wirkung aus: keiner, der uns nicht irgend eine Untugend sei es empföhle oder aufdrängte oder unbemerkt beibrächte« (ebd.).

⁸⁹ Emerson (1892: 65).

⁹⁰ »Der eine sucht einen Anwalt, der andere stellt sich ihm zur Verfügung; der eine ist in Gefahr, der andere übernimmt die Verteidigung; wieder ein anderer fällt das Urteil; keiner sichert sich sein Recht über sich selbst; der eine verzehrt sich im Dienst für den anderen. Frage nach jenen Stützen der Gesellschaft, deren Namen auswendig gelernt werden, du wirst sehen, man unterscheidet sie nach folgenden Merkmalen: der eine dient diesem, der andere jenem, keiner sich selbst« (Seneca 2004/II: 115).

⁹¹ Zum griechisch-römischen Bekehrungsgedanken schreibt Foucault: »Die Konversion ist ein langer und fortgesetzter Prozeß, den ich nicht eine Transsubjektivierung, sondern eine Selbstsubjektivierung [*auto-subjectivation*] nennen würde. Wie ist es möglich, wenn man sich selbst als Ziel setzt, eine angemessene und vollkommene Beziehung seiner selbst zu sich herzustellen? Darum geht es in dieser Konversion« (Foucault 2004: 270).

internal ocean«, zu dem man den Kontakt wieder gewinnen soll, ist das individuelle Selbst, und die Wiederaneignung seiner selbst bedeutet, sich den Tiefenquellen des Ichs zu öffnen und sich selbst zu individualisieren.

Das individualistische Gepräge, das Emerson der Ethik des Selbst verleiht, ist bei genauerem Hinsehen auch auf metaphorischer Ebene folgenreich. Alfonso Traina zufolge war der wichtigste Beitrag Senecas zur philosophischen Terminologie die Erfindung einer *Sprache der Innerlichkeit*, die vor allem durch Augustins Vermittlung vom christlichen Denken rezipiert und übernommen wurde⁹². Diese Sprache kristallisierte sich in der Metaphorik des Inneren als Besitz und in der des Inneren als Zufluchtsstätte. Die erstgenannte fand ihren Ausdruck in den Formeln juristischer Provenienz *se sibi vindicare* und *suum esse*⁹³. Im Zentrum der letztgenannten stand das Bild des Rückzugs aus der äußeren in die innere Welt als Zufluchtsort. Im Besonderen deutet Traina den Gedanken des Selbstbesitzes bei Seneca als den Erlebnisreflex seiner lebenslangen Bedrohung durch die despotische Gewalt⁹⁴.

Bei Emerson erfährt die Sprache der Innerlichkeit unter dem Einfluss der expressiven Selbstkultur eine Verwandlung. Exemplarisch dafür ist das Bild des Menschen, der »acts from himself, tossing the laws, the books, idolatries and customs out of the window«⁹⁵. Es liegt auf der Hand, dass dieses Subjekt über sich selbst verfügt, aber der Selbstbesitz wird jetzt als die Möglichkeit verstanden, sich an den eigenen Innerlichkeitsinhalten zu orientieren und sie hervortreten zu lassen. Die stoische Sprache der Innerlichkeit macht also der expressiven *Sprache der Individualität* Platz, und das moderne individualistische Subjekt tritt an die Stelle des senecanischen »*sui possessor*«⁹⁶. Dieses Subjekt taucht bei Emerson in der Gestalt des Individuums wieder auf, das inmitten der Menge an seinen eigenen Meinungen festhält. In

⁹² »Comunque sia, il linguaggio dell'interiorità, che è forse il maggior contributo di Seneca alla terminologia filosofica dell'occidente, confluisce soprattutto per tramite di Agostino nell'esperienza cristiana: *noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat ueritas*« (Traina 1995: 21-22).

⁹³ Ebd., S. 12.

⁹⁴ »Quale esperienza, prima che morale, politica vi sia sottesa, traspare da un altro passo delle *Epistulae* (14, 3 s.). Tre sono i mali che ci fanno paura, la miseria, le malattie, la persecuzione dei potenti, e questo è il più temibile di tutti: *ex his omnibus nihil nos magis concutit quam quod ex aliena potentia impendet*, "ciò che ci minaccia il dispotismo altrui". *Aliena potentia*: quella di Caligola che voleva mandarlo a morte, quella di Claudio che lo aveva mandato in esilio, quella di Nerone che lo avrebbe mandato a morte. Questo non è moralismo astratto: vi si riflette, con una coloritura esistenziale che potrebbe spiegarne l'asistematicità, quel senso precario della vita che fu di Seneca e della sua classe sotto l'impero« (ebd., S. 13).

⁹⁵ Emerson (1892: 70).

⁹⁶ Seneca (1917/I: 70).

diesem Fall stellt sich die Innenwelt nämlich nicht im antiken Sinne als das Bollwerk gegen die Angriffe der Außenwelt dar, sondern als die persönliche Ideenwelt des Subjekts. Auch das Bild des »internal ocean« gehört der modernen Sprache der Individualität an. Es zeigt, wie die nachaugustinische Metaphorik der inneren Räumlichkeit der Seele⁹⁷ aufgrund der expressivistischen Umwälzung eine Neukodierung erfährt, weil das Prädikat der Tiefe, statt sich aus der Präsenz des göttlichen Logos im Inneren des Menschen zu erklären, nun als ein Attribut der individuellen Innenwelt als solcher aufgefasst wird. Diese Metaphorik der inneren individuellen Räumlichkeit wurzelt in der neuen Selbsterfahrung des modernen Subjekts, das sich seiner Eigennatur bewusst ist und das demzufolge seinen Selbsta Ausdruck anstrebt. Mit anderen Worten spiegelt diese Metaphorik das neue Selbstgefühl wider, das aus der expressivistischen Umwälzung resultiert.

Hinsichtlich Emersons Anknüpfung an die antike Denktradition ist folgende Passage aufschlussreich:

Travelling is a fool's paradise. Our first journeys discover to us the indifference of places. At home I dream that at Naples, at Rome, I can be intoxicated with beauty, and lose my sadness. I pack my trunk, embrace my friends, embark on the sea, and at last wake up in Naples, and there beside me is the stern fact, the sad self, unrelenting, identical, that I fled from. I seek the Vatican, and the palaces. I affect to be intoxicated with sights and suggestions, but I am not intoxicated. My giant goes with me wherever I go⁹⁸.

Seine Polemik gegen das Reisen kreist deshalb um den Topos des Menschen, der seinem Ich nie entrinnen kann⁹⁹. Im 28. Brief an Lucilius schrieb Seneca in ähnlichem Tenor dazu:

Du hältst dich für den einzigen, dem es so ergangen, und wunderst dich wie über etwas Unerhörtes, daß es dir durch deine lang sich hinziehende Reise und durch den mannigfachen Wechsel der Landschaftsbilder nicht gelungen ist, dich deines Trübsinnes und deiner Schwermut zu ent schlagen? Deine Sinnesweise muß du ändern, nicht den Himmelsstrich. Magst du das weite Meer durchkreuzen,

⁹⁷ Wie Charles Taylor bemerkt hat, vertritt Augustin im Rahmen seiner Gedächtnislehre die These, dass die Seele an der Wurzel der Erinnerung auf Gott stößt (Taylor 1994: 249). Augustin eröffnet also einen »neuen Raum der Innerlichkeit«, weil das Ich durch »diese Präsenz Gottes im „inneren Menschen“« nach innen hin expandiert wird (siehe dazu Vietta 2005: 203).

⁹⁸ Emerson (1892: 74).

⁹⁹ Zu diesem Topos bei Lukrez und bei Seneca vgl. Traina (1995: 15).

mögen dir, wie unser Vergil sagt, „Länder und Städte entschwinden“, deine Fehler werden dir überallhin folgen. Einem, der dieselbe Klage führte, erwiderte einst Sokrates: „Was wunderst du dich, daß deine Reisen dir nichts nützen? Bist du es nicht selber, den du herumschleppst? Was dich forttrieb, sitzt dir unmittelbar auf dem Nacken.“ Was kann die Neuheit der Gegenden dir frommen? Was die Kenntnis von Städten oder Örtlichkeiten? Zwecklos ist dieses Hin und Her. Du fragst, warum dir diese Flucht nichts helfe? Du selbst begleitest dich auf deiner Flucht¹⁰⁰.

Allerdings beschränkt sich Emerson nicht darauf, sich auf diesen Topos zu berufen. Mit der Reisesucht vergleicht er nämlich »the travelling of the mind«¹⁰¹, d. h. die Tendenz seiner Landsleute, alles Ausländische nachzuahmen. Daher formuliert er die Aufforderung, alle fremden Vorbilder abzulehnen und den wirklichen archimedischen Punkt in der eigenen Innerlichkeit zu finden, in der die Schöpferkraft begründet liegt¹⁰². Daran wird deutlich, dass der Topos des vor sich selbst fliehenden Menschen mit dem Aufruf zur Individuation im Zeichen der individualistischen Ethik des Selbst verbunden ist.

Wie schon gesagt, wird diese Ethik auch als Heilmittel gegen die entindividualisierenden Wirkungen der Gesellschaft aufgefasst, und sie abzuhandeln heißt also für Emerson, die Rolle eines *Schriftsteller-Psychagogen* zu übernehmen. Als *psychagogisch* hat Foucault die Vermittlung einer Wahrheit bezeichnet, die die Umgestaltung der Seinsweise ihres Adressaten bezweckt¹⁰³. Dieses Ziel verfolgt auch Emerson, dessen Plädoyer für die Individuation eine Transformation des Lesers anvisiert. Dazu bedient sich der amerikanische Philosoph einer

¹⁰⁰ Seneca (2004/III: 103).

¹⁰¹ »But the rage of travelling is a symptom of a deeper unsoundness affecting the whole intellectual action. The intellect is vagabond, and our system of education fosters restlessness. Our minds travel when our bodies are forced to stay at home. We imitate; and what is imitation but the travelling of the mind? Our houses are built with foreign taste; our shelves are garnished with foreign ornaments; our opinions, our tastes, our faculties, lean, and follow the Past and the Distant« (Emerson 1892: 74).

¹⁰² »The soul created the arts wherever they have flourished. It was in his own mind that the artist sought his model. It was an application of his own thought to the thing to be done and the conditions to be observed. And why need we copy the Doric or the Gothic model? Beauty, convenience, grandeur of thought, and quaint expression are as near to us as to any, and if the American artist will study with hope and love the precise thing to be done by him, considering the climate, the soil, the length of the day, the wants of the people, the habit and form of the government, he will create a house in which all these will find themselves fitted, and taste and sentiment will be satisfied also« (ebd., S. 74-75).

¹⁰³ Dazu 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« (Foucault 2004: 497).

Form des Schreibens, deren Verwendung in einer Passage aus dem achten Brief an Lucilius theoretisiert wird. Seine Rolle als Schriftsteller bedenkend, stellt Seneca fest:

Heilsame Mahnungen, gleichsam Rezepte zu heilsamen Arzneien, halte ich in Niederschrift fest auf Grund der Erfahrungen, die ich über ihre Wirksamkeit bei meinen eigenen Wundkuren gemacht habe¹⁰⁴.

Das Thema dieser Stelle ist also die Praktik des »ethopoietischen Schreibens«¹⁰⁵, die dazu dient, dem Leser der seelsorgerischen Briefe Senecas bei seiner Selbstkonstituierung Beistand zu leisten. Auch Emerson wendet diese Schreibtechnik in *Self-Reliance* an und spielt dadurch die Rolle eines modernen Seelenführers, der sich um die Individuation der Leser sorgt. Das zeigt ganz deutlich, dass Emerson die Aufgabe erfüllen will, mit der Whitman auch die Künstler betraut. Dieser schreibt nämlich der Kunst in *Democratic Vistas* eine eigentümliche Funktion zu:

The literature, songs, aesthetics, etc., of a country are of importance principally because they furnish the materials and suggestions of personality for the women and men of that country, and enforce them in a thousand effective ways¹⁰⁶.

Whitman zufolge hat die Kunst somit eine ethopoietische Funktion: Sie gibt den Anstoß zur individualisierenden Subjektivierung¹⁰⁷. Im Falle Emersons wird eine Rhetorik der Verherrlichung des Subjekts der *self-reliance* zu diesem Zweck eingesetzt. Zu Beginn des Textes wird die Genie-Gestalt gepriesen:

To believe your own thought, to believe that what is true for you in your private heart is true for all men, — that is genius. Speak your latent conviction, and it shall be the universal sense; for the inmost in due time becomes the outmost, — and our first thought is rendered back to us by the trumpets of the Last Judgment. Familiar as the voice of the mind is to each, the highest merit we ascribe to Moses,

¹⁰⁴ Seneca (2004/III: 19).

¹⁰⁵ Foucault (2005: 506).

¹⁰⁶ Whitman (1949: 32).

¹⁰⁷ Zum Begriff der Subjektivierung vgl. diese Bemerkungen Foucaults: »Ich werde Subjektivierung den Prozess nennen, durch den man die Konstitution eines Subjekts, genauer, einer Subjektivität erwirkt, die offensichtlich nur eine der gegebenen Möglichkeiten zur Organisation eines Selbstbewusstseins ist« (Foucault 2005: 871).

Plato, and Milton is, that they set at naught books and traditions, and spoke not what men but what they thought¹⁰⁸.

Emerson begnügt sich aber nicht damit, die Originalität des Genies hervorzuheben, weil er den Akzent darauf legt, dass es seine Schöpfungskraft aus seiner eigenen Ideenwelt bezieht. Diese Deutung des Genie-Seins als Endergebnis der *self-reliance* fungiert als rhetorische Strategie: Der auf sich selbst bauende Mensch wird als ein Genie charakterisiert, um die Leser zur *self-reliance* und dadurch zur Individuation anzuregen.

Eine weitere von Emerson beschworene Figur ist die des Helden:

Trust thyself: every heart vibrates to that iron string. Accept the place the divine providence has found for you, the society of your contemporaries, the connection of events. Great men have always done so, and confided themselves childlike to the genius of their age, betraying their perception that the absolutely trustworthy was seated at their heart, working through their hands, predominating in all their being. And we are now men, and must accept in the highest mind the same transcendent destiny; and not minors and invalids in a protected corner, not cowards fleeing before a revolution, but guides, redeemers, and benefactors, obeying the Almighty effort, and advancing on Chaos and the Dark¹⁰⁹.

Emerson thematisiert die romantische Auffassung von großen Menschen als Instrumente einer übernatürlichen Instanz, die von Thomas Carlyle popularisiert wurde. Dieser erblickte nämlich im »Great man« einen »messenger [...] sent from the Infinite Unknown with tidings to us«¹¹⁰, oder, in den Worten George Orwells, »the man who fights on the side of fate; a sort of Achilles in godgiven armour, licensed to trample on mere mortals«¹¹¹. Auch Emerson betrachtet den Helden als ein Mittel der Vorsehung, aber er fügt hinzu, dass Heldsein bedeutet, sich auf sich selbst zu verlassen, und prägt den Held-Begriff dadurch in individualistischem Sinn. Diese Heroisierung des individualistischen Subjekts ist aber nichts anderes als ein rhetorischer Kunstgriff: Emerson besingt den Helden der *self-reliance*, um die Leser zu überreden, Vertrauen zu sich selbst zu gewinnen.

Auch diese Rhetorik der Verherrlichung des Subjekts der *self-reliance* lässt sich vor dem antiken Denkhorizont verstehen. Emerson ermutigt seine Leser dazu, nach dem Modell des

¹⁰⁸ Emerson (1892: 43).

¹⁰⁹ Ebd., S. 45.

¹¹⁰ Carlyle (1904: 45-46).

¹¹¹ Orwell (1968/I: 56).

Genies und des Helden zu handeln, und modernisiert dadurch die antike Strategie der vorbildgestützten Paränese. Sie bestand darin, die paradigmatische Gestalt des Weisen zu zeichnen, die als »eine lebendige und konkrete Norm«¹¹² galt, um sie als ein »verpflichtendes *Exemplum*«¹¹³ anzuwenden. Statt seinen Lesern den Weisen als Vorbild hinzustellen, führt Emerson ihnen das *self-reliant Individuum* plastisch vor Augen, um ihnen dadurch den Weg zum Selbstsein zu zeigen. Er erarbeitet so eine individualistische Technik der Anführung von *Exempla*, die selbstverständlich im Widerspruch zur Kritik am Vergangenheitskult steht. Einerseits attackiert Emerson nämlich die Orientierung an Vorbildern, andererseits bedient er sich ihrer. Sein Essay ist also durch den Gegensatz zwischen der weltanschaulichen und der rhetorischen Textebene gekennzeichnet, die mit dem Willen verbunden ist, den Leser zur Bekehrung zur *self-reliance* zu bewegen.

III. Auch *Walden* (1854) bietet ein Zeugnis für die moderne Renaissance der antiken Lebenskunst in einer zeitadäquaten Form. In der Thoreau-Literatur nimmt Robert Louis Stevensons Aufsatz *Henry David Thoreau. His Life and Opinions* (1880) eine zentrale Stellung ein, weil der Verfasser die Leitbegriffe von Thoreaus Œuvre herausarbeitet. Allerdings unterlässt er es, deren philosophiegeschichtliche Quelle anzugeben, denn er ist sich zwar darüber im Klaren, dass Thoreau die Selbstvervollkommnung anzielt¹¹⁴, aber er begreift nicht, dass dieser »self-improver«¹¹⁵ an die antike Tradition der Selbstsorge anknüpft. Er hebt vielmehr einzig Thoreaus Hinwendung zum orientalischen Denken hervor¹¹⁶ und nennt ihn also einen »gymnosophist«¹¹⁷.

1932 hat Arthur Christy die Forschungen zu Thoreaus Rückbindung an die indische Denktradition in seiner Studie *The Orient in American Transcendentalism* weitergeführt und das im *Walden* erzählte Daseinsexperiment als »a spiritual retreat akin to a Yogi's complete

¹¹² Hadot (2002: 136).

¹¹³ Hadot (1969: 24).

¹¹⁴ Dazu schreibt Stevenson: »*Such are my engagements to myself that I dare not promise,*» he once wrote in answer to an invitation; and the italics are his own. Marcus Aurelius found time to study virtue, and between whiles to conduct the imperial affairs of Rome; but Thoreau is so busy improving himself, that he must think twice about a morning call« (Stevenson 1956: 98).

¹¹⁵ Ebd., S. 98.

¹¹⁶ »It was his ambition to be an oriental philosopher; but he was always a very Yankee sort of oriental« (ebd., S. 99).

¹¹⁷ Ebd., S. 115.

abstraction from all wordly objects«¹¹⁸ definiert. Um seine These zu untermauern, hat er darauf hingewiesen, dass Thoreau sich selbst als Yogi bezeichnet¹¹⁹, dass er in einem Kapitel eine Yoga-Übung beschrieben¹²⁰ und während des »Walden hermitage« die asketischen Vorschriften des *Bhagavadgita* befolgt hat¹²¹. Thoreau selbst spricht zudem von seiner Liebe zur indischen Philosophie¹²² und von seiner Lektüre des *Bhagavadgita*¹²³.

Es wird aber im Folgenden versucht aufzuzeigen, dass einige Zentralaspekte des *Walden* auch in der antiken Denktradition bzw. in einem bestimmten antiken *Lebensstil* wurzeln.

Zu Beginn des *Walden* stellt Thoreau seinen Lesern nämlich eine Lebensart vor Augen, die in scharfem Gegensatz zur bürgerlichen Lebensweise steht und deren Bestandteile die Einsamkeit, die Zivilisationsabkehr und die Autarkie sind:

When I wrote the following pages, or rather the bulk of them, I lived alone, in the woods, a mile from any neighbor, in a house which I had built myself, on the shore of Walden Pond, in Concord, Massachusetts, and earned my living by the labor of my hands only. I lived there two years and two months. At present I am a sojourner in civilized life again¹²⁴.

¹¹⁸ Christy (1932: 199).

¹¹⁹ »The words “even I am a yogi” are to be found in a letter which Thoreau wrote to H. G. O. Blake in 1849. The complete passage adds to their meaning: “Free in this world as the birds in the air, disengaged from every kind of chains, those who practice the *yoga* gather in Brahma the certain fruit of their works.’ Depend upon it that, rude and careless as I am, I would fain practice the *yoga* faithfully. ‘The yogi, absorbed in contemplation, contributes in his degree to creation; he breathes a divine perfume, he hears wonderful things. Divine forms traverse him without tearing him, and, united to the nature which is proper to him, he goes, he acts as animating original matter.’ To some extent, and at rare intervals, even I am a yogi”« (ebd., S. 201).

¹²⁰ »If it be insisted, furthermore, that the Yogi was expected to affect a certain pose, holding body, head and neck in unmoving equipoise, gaze fixed on the end of the nose, without looking about as directed in the sixth chapter and thirteenth verse of the *Gita*, it can even be suggested that Thoreau in general fulfilled these instructions, although he might not have done so consciously. The Hindu Yogi wrapt in his contemplation is not a far cry from the picture Thoreau gives of himself, sitting in his sunny doorway lost in reverie, oblivious of time from sunrise till noon, oblivious even of the songs of birds« (ebd., S. 221).

¹²¹ »If it be insisted that the Yoga discipline was very technical, that Buddha and the *Bhagavadgita* recommended that the ascetic abide alone in a secret place, without craving and without possessions, it can be said that the Walden hermitage and its occupant fulfilled this injunction« (ebd., S. 220-221).

¹²² »It was fit that I should live on rice, mainly, who love so well the philosophy of India« (Thoreau 1937: 284).

¹²³ »In the morning I bathe my intellect in the stupendous and cosmogonical philosophy of the Bhagvat-Geeta, since whose composition years of the gods have elapsed, and in comparison with which our modern world and its literature seem puny and trivial« (ebd., S. 442). Zu Thoreaus *Bhagavadgita*-Lektüre hat Scott bemerkt: »A second Hindu source that particularly struck Thoreau, as it did Emerson, was the *Bhagavad-Gītā*, “The Song of the Lord” (i.e., Krishna), of which a copy had reached Emerson at Concord in 1845« (Scott 2007: 18). Und er fügt hinzu: »In effect, what Thoreau did was to combine elements of inner yogic exploration with the outward projection and demeanor of the Chinese sage« [Konfuzius, M. B.] (ebd., S. 25).

¹²⁴ Thoreau (1937: 245).

Seinen Mitbürgern erschien ein solcher Lebensstil unziemlich:

I should not obtrude my affairs so much on the notice of my readers if very particular inquiries had not been made by my townsmen concerning my mode of life, which some would call impertinent, though they do not appear to me at all impertinent, but, considering the circumstances, very natural and pertinent. Some have asked what I got to eat; if I did not feel lonesome; if I was not afraid; and the like. Others have been curious to learn what portion of my income I devoted to charitable purposes; and some, who have large families, how many poor children I maintained¹²⁵.

Es tritt damit ein Topos der antiken Denktradition deutlich hervor: das Bild des Philosophen als eines Menschen, der ein von dem normalen abweichendes Leben führt¹²⁶, wofür Sokrates, der nicht zufällig im *Theaitetos* (149a) als *atopotatos* („der wunderlichste“) apostrophiert wird¹²⁷, das Musterbeispiel lieferte. Obgleich Thoreau seine Schrift als einen bloßen Erlebnisbericht charakterisiert (»a simple and sincere account of his own life«¹²⁸), schließt er sich also einer antiken philosophischen Tradition an, weil er sich selbst zu demjenigen stilisiert, der eine besondere Lebenswahl trifft und der dadurch mit den Gesellschaftskonventionen bricht. Die Konzeption der Philosophie als Lebenspraxis tritt noch deutlicher an der folgenden Stelle zutage:

There are nowadays professors of philosophy, but not philosophers. Yet it is admirable to profess because it was once admirable to live. To be a philosopher is not merely to have subtle thoughts, nor even to found a school, but so to love wisdom as to live according to its dictates, a life of simplicity, independence, magnanimity, and trust. It is to solve some of the problems of life, not only theoretically, but practically¹²⁹.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Dazu hat Hadot angemerkt: »Die Praxis der geistigen Übungen brachte eine völlige Umkehrung der herkömmlichen Wertvorstellungen mit sich; man verzichtete auf falsche Werte, wie Reichtümer, Ehren, Lust, um sich den wahren Werten, wie Tugend, Kontemplation, einfachem Leben und einfacher Freude am Dasein, zuzuwenden. Dieser scharfe Gegensatz erklärte natürlich die Reaktion der Nichtphilosophen: Sie reichte von Spott — bei den Komödiendichtern finden wir hiervon Spuren — bis zu erklärter Feindseligkeit, die sogar so weit ging, den Tod des Sokrates heraufzubeschwören« (Hadot 2002: 41).

¹²⁷ Ebd., S. 149. Vgl. dazu Platon (1856/I: 139).

¹²⁸ Thoreau (1937: 246).

¹²⁹ Ebd., S. 253.

Indem Thoreau dagegen polemisiert, dass man sich darauf beschränkt, Philosophie zu lehren, statt *philosophisch zu leben*, greift er offensichtlich auf die Unterscheidung zwischen dem Philosophie-Diskurs und der Philosophie im strengen Sinne als Lebensform zurück. Seneca selbst schrieb im zwanzigsten Brief an Lucilius: »Die Philosophie lehrt handeln, nicht reden, sie fordert, daß jeder getreu seinem inneren Gesetze lebe, daß das Leben mit der Rede nicht in Widerspruch stehe«¹³⁰. Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass Thoreau sich als ein Philosoph antiken Typs präsentiert, der aber die Ausübung des philosophischen Lebensstils dadurch modernisiert, dass er sie zur Fluchtstrategie vor dem Zwangssystem der bürgerlichen Zivilisation umkodiert. Thoreau zeichnet daher ein Selbstporträt im Zeitgewand: Der Philosoph spielt jetzt die Rolle eines zivilisationsabgewandten Einsamen.

Zur Analyse der anachoretischen Lebensführung Thoreaus lohnt es sich, sie mit dem Paradigma des christlichen Einsiedlerlebens zu vergleichen, wie es in den *Apophthegmata Patrum* kodiert wurde. Ähnlich wie der Eremit Antonius (251-356 nach Chr.) zieht sich Thoreau an einen einsamen Ort zurück, um dort ein von der Welt abgeschiedenes Leben zu führen. Lebte Antonius aber in der Wüste, um die Versuchungen zu meiden und um dadurch das eigene Seelenheil zu erlangen¹³¹, so will Thoreau dagegen die bis dahin in der modernen Gesellschaft geführte verkrüppelte Existenz in der Wildnis hinter sich lassen. Mehr noch: Der Rückzug aus dem städtischen und gesellschaftlichen Leben hat nichts mit Weltverneinung zu tun, wie es beim christlichen Eremitentum der Fall war, weil Thoreau bestrebt ist, die diesseitige Lebensfülle in der wilden Natur voll zu genießen. Man lese die Stelle, an der Thoreau seine Zivilisationsabkehr als den Eintritt in die chthonische Dimension des Lebens beschreibt:

Our village life would stagnate if it were not for the unexplored forests and meadows which surround it. We need the tonic of wildness — to wade sometimes in marshes where the bittern and the meadow-hen lurk, and hear the booming of the snipe; to smell the whispering sedge where only some wilder and more solitary fowl builds her nest, and the mink crawls with its belly close to the ground. [...] We can

¹³⁰ Seneca (2004/III: 69). Ähnlich argumentierte Epiktet: »Nenne dich niemals einen Philosophen und sprich unter Ungebildeten nicht viel von philosophischen Lehren, sondern handle diesen Lehren gemäß. Bei einem Gastmahl z.B. sprich nicht davon, wie man essen soll, sondern iß, wie man essen soll. [...] Die Schafe beweisen dem Hirten nicht dadurch, dass sie das Futter wieder von sich geben, wie viel sie gefressen haben, sondern sie tragen Wolle und geben Milch. Also auch du blende die Laien nicht mit philosophischen Sätzen, sondern beweise ihre Wahrheit durch Taten« (Epiktet 1984: 46-47).

¹³¹ Siehe dazu Lohse (1969: 193).

never have enough of nature. We must be refreshed by the sight of inexhaustible vigor, vast and titanic features, the sea-coast with its wrecks, the wilderness with its living and its decaying trees, the thunder-cloud, and the rain which lasts three weeks and produces freshets. We need to witness our own limits transgressed, and some life pasturing freely where we never wander. We are cheered when we observe the vulture feeding on the carrion which disgusts and disheartens us, and deriving health and strength from the repast. There was a dead horse in the hollow by the path to my house, which compelled me sometimes to go out of my way, especially in the night when the air was heavy, but the assurance it gave me of the strong appetite and inviolable health of Nature was my compensation for this. I love to see that Nature is so rife with life that myriads can be afforded to be sacrificed and suffered to prey on one another¹³².

Hier kommt ein pränietszschianischer Anachoret zu Worte, dem der Kontakt mit dem Dionysischen neue Kräfte spendet¹³³. Diese vitalistischen Töne werden auch in einer der meistzitierten Passagen angeschlagen:

I went to the woods because I wished to live deliberately, to front only the essential facts of life, and see if I could not learn what it had to teach, and not, when I came to die, discover that I had not lived. I did not wish to live what was not life, living is so dear; nor did I wish to practise resignation, unless it was quite necessary. I wanted to live deep and suck out all the marrow of life, to live so sturdily and Spartan-like as to put to rout all that was not life, to cut a broad swath and shave close, to drive life into a corner, and reduce it to its lowest terms, and, if it proved to be mean, why then to get the whole and genuine meanness of it, and publish its meanness to the world; or if it were sublime, to know it by experience, and be able to give a true account of it in my next excursion¹³⁴.

Thoreau nimmt hier Bezug auf die spartanische Lebensform, deren Zweck es war, die Jungen zur Mäßigkeit und zur Sparsamkeit zu erziehen. Dieser Lebensstil wird jedoch modernisiert, um zeittypische Bedrängnisse zu bewältigen. Ziel von Thoreaus Streben nach einem

¹³² Thoreau (1937: 455).

¹³³ Das Wesen des Dionysischen charakterisierte Nietzsche wie folgt: »Mit dem Wort „dionysisch“ ist ausgedrückt: ein Drang zur Einheit, ein Hinausgreifen über Person, Alltag, Gesellschaft, Realität, als Abgrund des Vergessens, das leidenschaftlich-schmerzliche Überschwellen in dunklere vollere schwebendere Zustände; ein verzücktes Jasagen zum Gesamt-Charakter des Lebens, als dem in allem Wechsel Gleichen, Gleich-Mächtigen, Gleich-Seligen; die große pantheistische Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit, welche auch die furchtbarsten und fragwürdigsten Eigenschaften des Lebens gutheißt und heiligt, aus einem ewigen Willen zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Ewigkeit heraus: als Einheitsgefühl von der Nothwendigkeit des Schaffens und Vernichtens...« (Nietzsche 1988/XIII: 224).

¹³⁴ Thoreau (1937: 304-305).

einfachen Leben¹³⁵ ist es nämlich, an den Kern der Existenz heranzukommen und ihn zu durchleben. Thoreaus Daseinsstil trägt also den Charakter eines *lebensbejahenden Anachoretentums*, was an Nietzsches Plan erinnert, die Asketik zu »vernaturlichen«. Sowohl Thoreau als auch Nietzsche denken die ursprünglich lebensverneinend gesinnte Askese somit vitalistisch¹³⁶.

Thoreau übernimmt aber auch die sokratische Rolle desjenigen, der die philosophische *parrhesia* praktiziert. Mit dem Wort *parrhesia* bezeichneten die Griechen das freimütige Wahrsprechen, und der Parrhesiast war derjenige, der auf eigenes Risiko die Wahrheit sagte¹³⁷. Der erste *parresiastes* war daher Sokrates, dessen Anredeweise seinen Mitbürgern gegenüber die Form einer komplexen verbalen Technik annahm. In erster Linie war sein

¹³⁵ »Simplify, simplify. Instead of three meals a day, if it be necessary eat but one; instead of a hundred dishes, five; and reduce other things in proportion« (ebd., S. 305).

¹³⁶ Dazu siehe die folgende Aussage Nietzsches: »In der Zukunft braucht es viel Askese für die Stärkung des Willens« (Nietzsche 1988/XII: 350). Dieser Hinweis auf die Rolle der Askese mag überraschend klingen. In der Tat hat Friedrich Georg Jünger der Meinung Ausdruck gegeben, dass Nietzsche »sich immer wieder mit dem Asketen beschäftigt« und den Versuch unternommen hat, »zu einer eigenen Asketik zu kommen, Richtlinien für sie vorzuschreiben« (Jünger 1949: 106). Jünger fügt aber hinzu, dass Nietzsches Haltung zur Asketik ambivalent ist, weil er »schwankt, ob er alles Asketische von vornherein ablehnen oder in seine Lehre einbauen soll« (ebd.). Nietzsches Stellung dazu ist dagegen eindeutig: Er betrachtet die christliche Askese als die Ursache der »Verarmung des Lebens« (Nietzsche 1988/V: 403) und theoretisiert eine lebensbejahende Form von Askese. Dazu schreibt er programmatisch: »Ich will auch die Asketik wieder vernaturlichen; an Stelle der Absicht auf Verneinung die Absicht auf Verstärkung; eine Gymnastik des Willens« (Nietzsche 1988/XII: 387). Diese neue Askeseform analysiert Nietzsche in einem Fragment aus dem Jahr 1887. Erstens betont er die »Unentbehrlichkeit« der Askese »im Dienste der Willens-Erziehung« (Nietzsche 1988/XII: 552). Danach lobt er das Fasten als ein »Mittel, die feine Genußfähigkeit aller guten Dinge aufrechtzuerhalten«, und schließlich beurteilt er das »Kloster« und die »zeitweilige Isolation« positiv als »eine Art tiefster Selbstbesinnung und Selbst-Wiederfindung« (ebd.). Zu diesem Nachlassfragment hat James Urpeth bemerkt: »Nietzsche reconfirms the point that it is not the 'ascetic ideal' *per se* that he objects to but merely 'moral' appropriations of it« (Urpeth 1998: 90). Nietzsches Plan einer *unasketischen Askese* wird folgendermaßen erläutert: »Nietzsche, in his *least* radical moments, identifies the 'affirmation of the Dionysian' with an unequivocal rejection of *ascesis* assuming, on the basis of a tacit capitulation to the Christian 'moral' appropriation of it, that it is intrinsically a symptom of 'sickness'. Alternatively, Nietzsche's thought attains its *most* radical stance when, overcoming all 'oppositional' perspectives, he identifies the project of 'affirmation' with a non-ascetic *ascesis*, an 'extra-moral' asceticism which reclaims the 'ascetic ideal' from the grip of Platonic-Christian values« (ebd., S. 77). Diese »'noble' *ascesis*« ist »a self-disciplining carried out in pursuit of the intensification of the pleasures of the whole economy of the 'human' rather than an attempt, through 'denial', to transcend them« (ebd., S. 81). Ziel und Wesen einer solchen lebenssteigernden Askese wurden von Scheler folgendermaßen verdeutlicht: »Eine weit höhere und edlere Form ist eine Asketik, die sowohl aus einer Fülle und Stärke und Einheitlichkeit des Lebens hervorbricht und wieder in seiner Verherrlichung und höchsten Förderung ihren Sinn und Wert besitzt — nicht aber in einem außerhalb seiner gelegenen Zwecke« (Scheler 1915/I: 153). Zur vitalistischen *askesis* Nietzsches notierte Julius Evola: »Lo stesso Nietzsche che, come si è detto, ha in parte condiviso il pregiudizio antiascetico diffuso in molti ambienti moderni, nel trattare dello stile del "superuomo" e della costruzione della "volontà di potenza" non ha forse considerato discipline e forme di autodomínio che, in fondo, hanno uno schietto carattere "ascetico"? Così, fino ad un certo limite almeno, si potrebbe ripetere il detto di un'antica tradizione medievale: "Una è l'arte, una la materia, uno il crogiolo"« (Evola 1943: 7).

¹³⁷ Vgl. dazu Foucault (1996: 3-5).

Gespräch gerade um seine Dialogpartner zentriert. Diesbezüglich hat Pierre Hadot bemerkt, dass es im sokratischen Dialog nicht um das ging, worüber man sprach, sondern um den Sprechenden selbst¹³⁸. Genauer gesagt: Im Mittelpunkt des Dialogs des *parresiastes* mit seinen Gesprächspartnern stand das bis dahin von ihnen geführte Leben. So verhalf Sokrates ihnen zur Selbsterkenntnis, und das Gespräch gipfelte in einer Gewissenserforschung¹³⁹. Der introspektiven Phase des Dialogs folgte aber die ethopoietische, weil der Gesprächsteilnehmer den Antrieb zur Selbstsorge und zur Lebensänderung daraus bezog¹⁴⁰.

Auch Thoreau will seine Mitbürger ‚anreden‘, um sie zur Prüfung ihrer Lebensführung zu bewegen. Allerdings fehlt *Walden* die Dialogstruktur der parrhesiastischen Gesprächsführung, da Thoreau seinen Lesern die Wahrheit über ihre Lebensform monologisch mithilfe eines Textes aufschließt. Anders gesagt: Thoreau öffnet seinen Lesern die Augen dafür, dass ihr Dasein ganz und gar unmenschlich ist:

I would fain say something, not so much concerning the Chinese and Sandwich Islanders as you who read these pages, who are said to live in New England; something about your condition, especially your outward condition or circumstances in this world, in this town, what it is, whether it is necessary that it be as bad as it is, whether it cannot be improved as well as not. I have travelled a good deal in Concord; and everywhere, in shops, and offices, and fields, the inhabitants have appeared to me to be doing penance in a thousand remarkable ways. What I have heard of Bramins sitting exposed to four fires and looking in the face of the sun; or hanging suspended, with their heads downward, over flames; or looking at the heavens over their shoulders “until it becomes impossible for them to resume their natural position, while from the twist of the neck nothing but liquids can pass into the stomach”; or dwelling, chained for life, at the foot of a tree; or measuring with their bodies, like caterpillars, the breadth of vast empires; or standing on one leg on the tops of pillars — even these forms of conscious penance are hardly more incredible and astonishing than the scenes which I daily witness. The twelve labors of Hercules were trifling in comparison with those which my neighbors have undertaken; for they were only twelve, and had an end; but I could never see that these men slew or captured any monster or

¹³⁸ Hadot (2002: 23-24).

¹³⁹ Ebd., S. 25. Vgl. dazu das, was Nikias im *Laches* (187e-188a) zur Spezifik der Reden des Sokrates sagt: »Du scheinst gar nicht zu wissen, daß, wer der Rede des Sokrates nahe genug kommt und sich mit ihm einläßt ins Gespräch, unvermeidlich, wenn er auch von etwas ganz anderem zuerst angefangen hat zu reden, von diesem so lange ohne Ruhe herumgeführt wird, bis er ihn da hat, daß er Rede stehen muß über sich selbst, auf welche Weise er jetzt lebt und auf welche er das vorige Leben gelebt hat; wenn ihn aber Sokrates da hat, daß er ihn dann gewiß nicht eher herausläßt, bis er dies alles gut und gründlich untersucht hat« (Platon 1994/I: 194).

¹⁴⁰ »Die Aufgabe des Sokrates besteht darin, seine Zeitgenossen aufzufordern, ihr Gewissen zu durchforschen und sich um ihre inneren Fortschritte zu sorgen« (Hadot 2002: 24).

finished any labor. They have no friend Iolaus to burn with a hot iron the root of the hydra's head, but as soon as one head is crushed, two spring up¹⁴¹.

Er entrollt also den Lesern ein schreckliches Gemälde ihrer Lebensweise und bedient sich dabei einer Variante der Stilfigur der *fortschrittlichen Überbietung*¹⁴², die darin besteht, die Moderne weit über die Vormoderne zu stellen, um die Errungenschaften des Fortschritts zu verherrlichen. Beispiele dafür liefern Marx' Loblied auf die Heldentaten der Bourgeoisie im *Manifest der Kommunistischen Partei*¹⁴³ (1848) und Marinettis dithyrambische Technikbejahung, die in der berühmten Behauptung kulminiert, dass ein aufheulendes Auto schöner als die Nike von Samothrake ist¹⁴⁴. Auch Thoreau zeichnet ein hyperbolisches Moderne-Bild, aber diese rhetorische Strategie dient dazu, die Negativseiten der gegenwärtigen Lebensweise herauszuarbeiten. So wird an der rhetorischen Struktur der Passage deutlich, dass der moderne *parresiastes* den Leser mit den entmenschenenden Auswirkungen der Moderne konfrontiert.

Zu diesem Zweck betreibt Thoreau eine Analyse des Selbstverhältnisses seiner Mitbürger, die im Lichte von Senecas Begriff der *servitus sui* zu interpretieren ist. In den *Naturales Quaestiones* (62-64 n. Chr.) gebraucht Seneca diesen Ausdruck zur Bezeichnung der Knechtschaft sich selbst gegenüber, die davon abhängt, dass man sich selbst schwerer Arbeit unterzieht, um daraus mancherlei Gewinn zu ziehen¹⁴⁵. Auch die Einwohner von Concord leben aber innerhalb dieses Systems von Verpflichtung-Belohnung, weil sie sich bemühen, hektisch irdische Reichtümer anzuhäufen¹⁴⁶, so dass sie zu den Sklavenhaltern ihrer selbst werden:

¹⁴¹ Thoreau (1937: 246).

¹⁴² Zur rhetorischen Figur des »rincaro progressista« vgl. Orlando (1993: 518). Zur Überbietung siehe die folgenden Bemerkungen von Ernst Robert Curtius: »Soll eine Person oder eine Sache „gelobt“ werden, so weist man nach, dass sie alles ähnliche übertrifft und bedient sich zu diesem Zweck einer Sonderform des Vergleiches, die ich „Überbietung“ nenne. Auf Grund eines Vergleiches mit berühmten Exemplaren, welche die Tradition bietet, wird die Überlegenheit, ja Einzigkeit des zu preisenden Menschen oder Dinges festgestellt« (Curtius 1948: 171).

¹⁴³ Siehe dazu Orlando (1993: 514).

¹⁴⁴ Ebd., S. 525.

¹⁴⁵ Foucault (2004: 339).

¹⁴⁶ »By a seeming fate, commonly called necessity, they are employed, as it says in an old book, laying up treasures which moth and rust will corrupt and thieves break through and steal« (Thoreau 1937: 247). Selbstverständlich verweist Thoreau diesbezüglich auf Mt 6, 19 ff.

I sometimes wonder that we can be so frivolous, I may almost say, as to attend to the gross but somewhat foreign form of servitude called Negro Slavery, there are so many keen and subtle masters that enslave both North and South. It is hard to have a Southern overseer; it is worse to have a Northern one; but worst of all when you are the slave-driver of yourself¹⁴⁷.

Dieser moderne Sklavenhalter seiner selbst hat sich zudem zu einer Arbeitsmaschine verdinglicht:

Actually, the laboring man has not leisure for a true integrity day by day; he cannot afford to sustain the manliest relations to men; his labor would be depreciated in the market. He has no time to be anything but a machine¹⁴⁸.

Ähnlich wie Marx sieht Thoreau also in der Reduktion des Menschen auf eine gewinnbringende Maschine einen Grundzug der Moderne, aber er unterscheidet sich von ihm darin, dass er die Selbstrobotisierung des Menschen nicht auf die bestehenden Produktionsverhältnisse¹⁴⁹, sondern auf das für den bürgerlichen Erwerbsmenschen typische pathologische Selbstverhältnis zurückführt.

Diese Beziehung zu sich selbst resultiert letzten Endes aus Fehlurteilen¹⁵⁰, die das Einzelleben tyrannisch lenken¹⁵¹, und in diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass auch Epiktet die Urteilsbildung als das *primum movens* des menschlichen Handelns ansah¹⁵². Im Besonderen glaubt Thoreau, dass die Hektik modernen Lebens seine Ursache darin hat, dass

¹⁴⁷ Ebd., S. 248.

¹⁴⁸ Ebd., S. 247.

¹⁴⁹ »Alle Einwürfe, die gegen die kommunistische Aneignungs- und Produktionsweise der materiellen Produkte gerichtet werden, sind ebenso auf die Aneignung und Produktion der geistigen Produkte ausgedehnt worden. Wie für den Bourgeois das Aufhören des Klasseneigentums das Aufhören der Produktion selbst ist, so ist für ihn das Aufhören der Klassenbildung identisch mit dem Aufhören der Bildung überhaupt. Die Bildung, deren Verlust er bedauert, ist für die enorme Mehrzahl die Heranbildung zur Maschine« (Marx/Engels 1959/IV: 477).

¹⁵⁰ »But men labor under a mistake. The better part of the man is soon plowed into the soil for compost« (Thoreau 1937: 247).

¹⁵¹ »Public opinion is a weak tyrant compared with our own private opinion. What a man thinks of himself, that it is which determines, or rather indicates, his fate« (ebd., S. 248).

¹⁵² In den *Unterredungen* gibt Epiktet einem Menschen folgende Antwort: »Deine Grundsätze sind überhaupt die Ursachen aller Handlungen. [...] Was treibt dich an, jetzt nach Rom zu reisen? Der Grundsatz. Und im stürmischen Wetter, mit Gefahr und Aufwand? – Ja, es ist notwendig. Wer sagt dir dies? Dein Grundsatz. Wenn also die Grundsätze von Allem die Ursachen sind, und jemand schlechte Grundsätze hat, so wird die Folge von eben der Art seyn, als der Grund war« (Arrian 1803/II: 34-35).

die Menschen seiner Zeit ihre Daseinsweise als die einzig mögliche erachten¹⁵³ und dass sie blind für die wirklichen Lebensnotwendigkeiten sind¹⁵⁴. Aus diesem Grund sieht er nur in der Loslösung von diesen Fehlmeinungen den Ausweg aus ihrem elenden Zustand und vertritt damit eine These, die in der Tradition des antiken ethischen Intellektualismus¹⁵⁵ zu stehen scheint:

I sometimes despair of getting anything quite simple and honest done in this world by the help of men. They would have to be passed through a powerful press first, to squeeze their old notions out of them, so that they would not soon get upon their legs again¹⁵⁶.

Das Interessanteste an Thoreaus Zivilisationskritik ist deshalb, dass sie zwischen den Polen der Moderne und der Antike oszilliert. Einerseits richtet er nämlich seinen Blick auf die Gegenwart, um ihre Schattenseiten zu kritisieren, andererseits erhebt er die Vergangenheit, im Zeichen ihrer ‚monumentalischen Betrachtung‘, zum Leitstern, weil er sich dem antiken Ideengut zur Bewältigung moderner Problemsituationen zuwendet. Thoreaus Aufforderung an seine Leser, sich von ihren Fehlüberzeugungen zu befreien, dient nämlich genauso wie die sokratische Gesprächsführung dem Zweck, sie zur Selbstsorge zu bewegen.

Jedoch beschränkt sich Thoreau nicht darauf, seine Leser zum Abschütteln ihrer falschen Urteile anzuregen, sondern führt ihnen den Daseinsstil vor Augen, der einen Ausweg aus ihrer Lage ermöglichen kann. Es handelt sich um die durch die »voluntary poverty«¹⁵⁷ charakterisierte Lebensweise, die nur auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse abzielt. Zu vermuten ist deshalb, dass sich Thoreau die kynische Lebensform des Diogenes von Sinope

¹⁵³ »This is the only way, we say; but there are as many ways as there can be drawn radii from one centre« (Thoreau 1937: 251).

¹⁵⁴ »When we consider what, to use the words of the catechism, is the chief end of man, and what are the true necessities and means of life, it appears as if men had deliberately chosen the common mode of living because they preferred it to any other. Yet they honestly think there is no choice left. But alert and healthy natures remember that the sun rose clear« (ebd., S. 249).

¹⁵⁵ Der ethische Intellektualismus der Philosophenschulen fand seinen Ausdruck in der Idee, dass die Vernunft den Schlüssel zum Glück liefert. Diese These hat Seneca im sechsundsiebzigsten Brief an Lucilius in prägnanter Weise formuliert: »Was ist des Menschen besondere Eigentümlichkeit? Die Vernunft. Ist diese in Ordnung und voll ausgebildet, so liegt in ihr das volle Glück des Menschen beschlossen« (Seneca 2004/III: 312). Zum stoischen ethischen Intellektualismus hat Wundt angemerkt: »Alle Tugenden beruhen auf einem richtigen Urteil, alle Laster auf einem falschen: so ist der Geiz eine falsche Meinung über den Wert des Geldes, die Sophrosyne ein Wissen von dem, was zu wählen und was zu fliehen ist usw.« (Wundt 1907: 78-79).

¹⁵⁶ Thoreau (1937: 260).

¹⁵⁷ Ebd., S. 253.

zum Vorbild nimmt¹⁵⁸. Den Beweis dafür könnte eine Stelle aus dem sechsten Kapitel vom *Walden* erbringen, an der Thoreau einem Bekannten eine Anekdote erzählt:

At another time, hearing Plato's definition of a man — a biped without feathers — and that one exhibited a cock plucked and called it Plato's man, he thought it an important difference that the *knees* bent the wrong way¹⁵⁹.

Dabei spielt Thoreau auf eine berühmte Episode aus dem Leben von Diogenes dem Kyniker an: »Als Platon die Definition machte: Der Mensch ist ein zweifüßiges federloses Thier, und Beifall erhielt, rupfte er einem Hahn die Federn aus, und brachte ihn in dessen Schule mit den Worten: hier ist ein platonischer Mensch!«¹⁶⁰. Demnach lässt sich die Hypothese aufstellen, dass Diogenes Laertius' Schilderung der kynischen Lebensart Thoreau als Inspirationsquelle für die Erarbeitung seiner philosophischen Position diente¹⁶¹. Diese Hypothese findet ihre Stütze in Thoreaus Idee, dass die Philosophie in einer genügsamen Lebensführung besteht¹⁶², was dem kynischen Ideal vom einfachen Leben entspricht¹⁶³, und in seinem Plädoyer für eine die *epimeleia heautou* bezweckende Bildung. Er attackiert nämlich die Erziehungsmethode, die sich auf die Erlangung abstrakter Kenntnisse richtet, wie dies beim Studium der

¹⁵⁸ Zum Kynismus hat Hadot angemerkt: »In der ganzen Antike betrachtete man den Kynismus als eine Philosophie, als eine Philosophie allerdings, in welcher der philosophische Diskurs auf ein Minimum reduziert war. [...] Die kynische Philosophie ist einzig und allein eine Lebenswahl, die Wahl der Freiheit oder der völligen Unabhängigkeit (*autarkeia*) von unnützen Bedürfnissen, die Verweigerung des Luxus und der Eitelkeit (*typhos*)« (Hadot 1999: 133). Dazu hat Dudley geschrieben: »The Cynics are the most characteristically Greek expression of that view of the World as Vanity Fair, and the consequent rejection of all current values, and the desire to revert to a life based on the minimum of demands« (Dudley 1937: IX).

¹⁵⁹ Thoreau (1937: 344).

¹⁶⁰ Diogenes Laertius (1807: 356).

¹⁶¹ Ganz anderer Meinung ist Hadot, dem zufolge Thoreau sich an der epikureischen und stoischen Weisheit orientiert hat. Vgl. dazu Hadot (2002a: 333-342). Schon 1854 wies aber Charles Frederick Briggs in einer Rezension zum *Walden* auf die Affinitäten zwischen Thoreau und Diogenes hin: »The New England character is essentially anti-Diogenic; the Yankee is too shrewd not to comprehend the advantages of living in what we call the world; there are no bargains to be made in the desert, nobody to be taken advantage of in the woods, while the dwellers in tubs and shanties have slender opportunities of bettering their condition by barter. When the New Englander leaves his home, it is not for the pleasure of living by himself; if he is migratory in his habits, it is not from his fondness for solitude, nor from any impatience he feels at living in a crowd. Where there are most men, there is, generally, most money, and there is where the strongest attractions exist for the genuine New Englander. A Yankee Diogenes is a *lusus*, and we feel a peculiar interest in reading the account which an oddity of that kind gives of himself« (zitiert nach Myerson 1992: 391).

¹⁶² »With respect to luxuries and comforts, the wisest have ever lived a more simple and meagre life than the poor. The ancient philosophers, Chinese, Hindoo, Persian, and Greek, were a class than which none has been poorer in outward riches, none so rich in inward« (Thoreau 1937: 253).

¹⁶³ »Als er einen Knaben aus den Händen trinken sah, warf er die Schale aus seinem Quersack heraus, und sagte: das Kind hat mich durch Genügsamkeit besiegt« (Diogenes Laertius 1807: 354).

Astronomie der Fall ist, und die dazu führt, den Blick von sich selbst abzuwenden und sich nicht in der Kunst des Lebens zu üben:

If I wished a boy to know something about the arts and sciences, for instance, I would not pursue the common course, which is merely to send him into the neighborhood of some professor, where anything is professed and practised but the art of life; — to survey the world through a telescope or a microscope, and never with his natural eye; to study chemistry, and not learn how his bread is made, or mechanics, and not learn how it is earned; to discover new satellites to Neptune, and not detect the motes in his eyes, or to what vagabond he is a satellite himself¹⁶⁴.

Sehr wahrscheinlich schließt sich Thoreau den folgenden Überlegungen Diogenes' zur Blindheit der Fachleute gegenüber sich selbst und den alltäglichen Dingen an:

Er [Diogenes der Kyniker, M. B.] wunderte sich auch über die Sprachforscher, die den Unglücksfällen Odysseus nachspürten, aber die eigenen nicht kannten; sagte auch von den Tonkünstlern, daß sie die Saiten der Leyer zwar zum Wohlklang stimmten, aber die Saiten der Seele im Mißklang ließen. Die Mathematiker sähen wohl nach der Sonne und dem Monde, bekümmerten sich aber nicht um die vor ihren Füßen liegenden Dinge¹⁶⁵.

Einen weiteren Beweis zur Bekräftigung der Hypothese, dass Thoreau entscheidende Impulse durch Diogenes' Biographie erhielt, liefert diese Tagebuchaufzeichnung: »A sensitive soul will be continually trying its strings to see if they are in tune«¹⁶⁶. Thoreau bedient sich nämlich der musikalischen Metapher, die der kynische Philosoph an der oben zitierten Stelle gebraucht, um die Arbeit an sich selbst zu beschreiben.

Es gibt aber einen weiteren Grund, weshalb Thoreaus Auseinandersetzung mit einigen Zeitfragen zwischen den Polen der Antike-Orientierung und der Modernekritik oszilliert. Er scheint auf die von Seneca im 119. Brief an Lucilius dargelegte Theorie zurückzugreifen, wonach der Mensch, statt Herrscher über seine Güter zu sein, von ihnen beherrscht wird¹⁶⁷, und die in der Charakterisierung von Schicksalsgeschenken als Fallen zum Ausdruck

¹⁶⁴ Thoreau (1937: 278).

¹⁶⁵ Diogenes Laertius (1807: 350).

¹⁶⁶ Thoreau (1937: 13).

¹⁶⁷ »Denn was jene anlangt, bei denen eine geschäftige Armut fälschlich den Namen des Reichtums für sich in Beschlag genommen hat, so besitzen sie den Reichtum in der Weise, wie man von uns sagt, wir haben das Fieber, während das Fieber uns hat. Umgekehrt pflegen wir auch zu sagen: das Fieber hat einen in seiner Gewalt. In gleicher Weise sollten wir sagen: der Reichtum hat einen in seiner Gewalt« (Seneca 2004/IV: 312).

kommt¹⁶⁸. Thoreau definiert die Güter nämlich als »traps«¹⁶⁹, weil sie ihre Besitzer zur mühsamen Arbeit zwingen¹⁷⁰ und der Ausübung der Selbstsorge hinderlich sind¹⁷¹. Daraus entsteht eine perverse Dialektik, die zur Folge hat, dass der Besitz des Bauern von ihm selbst Besitz nimmt¹⁷² und dass sich die Menschen in Werkzeuge ihres eigenen Werkzeugs verwandeln¹⁷³. Ferner stigmatisiert er die modernen Erfindungen als »pretty toys, which distract our attention from serious things«¹⁷⁴ und modernisiert dadurch die senecanische Kritik an der Dimension des Habens, indem er sich mit den geistigen Auswirkungen der Maschinenwelt beschäftigt. Seine Betrachtungen darüber lassen sich deshalb in den Rahmen der modernen Analyse der Technikeffekte auf das Innenleben des Subjekts einordnen. Insbesondere fällt die Analogie zwischen Thoreaus Technikkritik und der Georg Simmels auf, der in seiner *Philosophie des Geldes* (1900) bemerkt, dass die Produkte, die dem Menschen dank den Maschinen zur Verfügung stehen, ihn seinem Inneren entfremden¹⁷⁵. Thoreau thematisiert also einen Lebensstil, dessen Funktion es ist, seinen Lesern ein Heilmittel gegen

¹⁶⁸ »Glaube nicht an Geschenke, die euch das Schicksal bietet; es sind Fallen, die euch gelegt werden! Wer von euch ein gesichertes Dasein führen will, der meide mit aller Kraft diese Wohltaten, diese Leimruten, die uns armen Menschenkindern nur Enttäuschungen bringen: wir glauben im Besitze zu sein und sitzen fest im Leime« (Seneca 2004/III: 20).

¹⁶⁹ Thoreau (1937: 288).

¹⁷⁰ »I see young men, my townsmen, whose misfortune it is to have inherited farms, houses, barns, cattle, and farming tools; for these are more easily acquired than got rid of. Better if they had been born in the open pasture and suckled by a wolf, that they might have seen with clearer eyes what field they were called to labor in. Who made them serfs of the soil? Why should they eat their sixty acres, when man is condemned to eat only his peck of dirt? Why should they begin digging their graves as soon as they are born? They have got to live a man's life, pushing all these things before them, and get on as well as they can. How many a poor immortal soul have I met well-nigh crushed and smothered under its load, creeping down the road of life, pushing before it a barn seventy-five feet by forty, its Augean stables never cleansed, and one hundred acres of land, tillage, mowing, pasture, and woodlot! The portionless, who struggle with no such unnecessary inherited encumbrances, find it labor enough to subdue and cultivate a few cubic feet of flesh« (ebd., S. 246-247).

¹⁷¹ »I had three pieces of limestone on my desk, but I was terrified to find that they required to be dusted daily, when the furniture of my mind was all undusted still, and threw them out the window in disgust« (ebd., S. 268).

¹⁷² »And when the farmer has got his house, he may not be the richer but the poorer for it, and it be the house that has got him« (ebd., S. 266).

¹⁷³ »But lo! men have become the tools of their tools. The man who independently plucked the fruits when he was hungry is become a farmer; and he who stood under a tree for shelter, a housekeeper. We now no longer camp as for a night, but have settled down on earth and forgotten heaven« (ebd., S. 268).

¹⁷⁴ Ebd., S. 278.

¹⁷⁵ »Wie wir einerseits die Sklaven des Produktionsprozesses geworden sind, so andererseits die Sklaven der Produkte: d.h., was uns die Natur vermöge der Technik von außen liefert, ist durch tausend Gewöhnungen, tausend Zerstreungen, tausend Bedürfnisse äußerlicher Art über das Sich-Selbst-Gehören, über die geistige Zentripetalität des Lebens Herr geworden. Damit hat das Dominieren der Mittel nicht nur einzelne Zwecke, sondern den Sitz der Zwecke überhaupt ergriffen, den Punkt, in dem alle Zwecke zusammenlaufen, weil sie, soweit sie wirklich Endzwecke sind, nur aus ihm entspringen können. So ist der Mensch gleichsam aus sich selbst entfernt, zwischen ihn und sein Eigentlichstes, Wesentlichstes, hat sich eine Unübersteiglichkeit von Mittelbarkeiten, technischen Errungenschaften, Fähigkeiten, Genießbarkeiten geschoben« (Simmel 1930: 550).

die Versklavung durch ihre Güter zu bieten und ihnen einen Ausweg aus den Zwängen der technisierten Gegenwart zu weisen.

Außerdem ermahnt er sie zur Armut, damit sie in der Lage sind, den Schicksalsschlägen zu widerstehen, und stellt ihnen die Gestalt des »old philosopher« als Vorbild hin, der seine erstürmte Heimatstadt »without anxiety«¹⁷⁶ verließ. Der Philosoph, auf den Thoreau anspielt, ist Stilpon von Megara, dessen Antwort auf Demetrius Poliorketes im neunten Brief an Lucilius angeführt wird:

Nach dem Fall seiner Vaterstadt, dem Verlust seiner Kinder und seiner Gattin verließ er, nur auf sich angewiesen und gleichwohl glücklich, seine in Trümmern und Asche liegende Heimat. Auf die Frage des Demetrius, des Städteeroberers (Poliorketes), wie er genannt wurde, ob er Verlust erlitten habe, antwortete er: „All mein Hab und Gut habe ich bei mir.“ Wahrlich ein tapferer und wackerer Mann! Ein Sieger über den Sieg seines Feindes! „Ich habe nichts verloren“, lautete seine Antwort. So nötigte er ihn zu zweifeln, ob er gesiegt habe. „Alles Meinige habe ich bei mir.“ Darin liegt das Bekenntnis, daß, was einem entrissen werden kann, unter keinen Umständen ein Gut sei¹⁷⁷.

Diese Beispielerzählung erhält aber im *Walden* eine neue Bedeutung. Seneca erzählte Lucilius diese Episode, um ihn aufzufordern, sein eigentliches Gut nur in sich selbst zu finden, während es Thoreau darauf ankommt, den Leser zu veranlassen, sich zu einem neukynischen Lebensstil zu bekehren.

Thoreaus Hinweis auf ein antikes philosophisches Tugendvorbild steht in dieser Hinsicht exemplarisch dafür, wie er sich antike Denkmotive aneignet, um auf die Herausforderungen der Moderne zu reagieren. Alle Bestandteile der Anrede Thoreaus an seine Leser — die Veranschaulichung der jämmerlichen Lage des modernen Menschen, der Appell zur Selbstbefreiung von trügerischen Urteilen, das Plädoyer für einen neukynischen Lebensstil — sind nämlich konstitutive Elemente einer Strategie ethopoietischen Widerstands gegen die Moderne, durch die Thoreau seine Leser lehren will, sich selbst derart zu bearbeiten, dass sie die pathologischen Aspekte der modernen Gesellschaft bewältigen können.

¹⁷⁶ Thoreau (1937: 260).

¹⁷⁷ Seneca (2004/III: 28).

Genau wie Emerson ist Thoreau folglich ein Schriftsteller-Psychagoge, der bestrebt ist, seine Leser mit den geistigen Instrumenten auszustatten, mithilfe deren sie ihre Lebensweise umgestalten können. Seine Rolle als Seelsorger seiner Mitmenschen verdeutlicht er selbst:

I do not mean to prescribe rules to strong and valiant natures, who will mind their own affairs whether in heaven or hell, and perchance build more magnificently and spend more lavishly than the richest, without ever impoverishing themselves, not knowing how they live — if, indeed, there are any such, as has been dreamed; nor to those who find their encouragement and inspiration in precisely the present condition of things, and cherish it with the fondness and enthusiasm of lovers — and, to some extent, I reckon myself in this number; I do not speak to those who are well employed, in whatever circumstances, and they know whether they are well employed or not; — but mainly to the mass of men who are discontented, and idly complaining of the hardness of their lot or of the times, when they might improve them¹⁷⁸.

Zu betonen ist also, dass auch *Walden* in die Tradition des ethopoietischen Schreibens zu stellen ist, weil sein Autor den Text als Mittel zur Übermittlung subjektverändernder Wahrheiten einsetzt.

Mit der Praktik des ethopoietischen Schreibens ist die der *meditativen Lektüre* verbunden. Der Zweck dieser Lektüreweise war es Michel Foucault zufolge, sich einige Heilsgedanken unauslöschlich einzuprägen¹⁷⁹, wie aus dem zweiten Brief an Lucilius hervorgeht:

Frage dich aber, ob nicht die Beschäftigung mit vielen Schriftstellern und das Lesen von Büchern mannigfachsten Inhaltes einer großen Unstetigkeit und Eilfertigkeit Vorschub leistet. Man muß zu bestimmten Geistern in ein dauerndes und vertrautes Verhältnis treten, wenn man einen dauernden Gewinn für seine Seele sich sichern will. [...] Nichts nütze und kein Zuwachs für den Körper ist die Speise, die der Körper sofort nach dem Genuß wieder von sich gibt. [...] Jeder Tag soll dir einen Beitrag liefern zum siegreichen Kampf gegen Armut, gegen Tod und ebenso gegen die anderen Übel, und hast du mancherlei gelesen, so hebe dir eines heraus, um es dir an diesem Tage ganz zu eigen zu machen. So

¹⁷⁸ Thoreau (1937: 254).

¹⁷⁹ Dazu hat Foucault notiert: »Es geht also überhaupt nicht darum, zu versuchen, bei einem gegebenen Text zu begreifen, was er aussagen will. Es geht überhaupt nicht in Richtung Textexegese. Bei der *meditatio* geht es darum, sich [einen Gedanken] anzueignen, sich von ihm zutiefst überzeugen zu lassen, so daß man ihn zum einen für wahr hält und zum anderen ununterbrochen wiederholen kann, sobald es notwendig ist oder sich die Gelegenheit dazu bietet. Es geht folglich darum, diese Wahrheit sich so einzuprägen, daß man sie [...] *procheiron* (griffbereit) hat und infolgedessen aus ihr unmittelbar einen Handlungsgrundsatz machen kann« (Foucault 2004: 435).

halt' ich es auch meinerseits: aus mancherlei, was ich gelesen, halte ich eine bestimmte Einzelheit fest¹⁸⁰.

Im lateinischen Urtext verdient die Metaphorik der Assimilation besondere Aufmerksamkeit: Seneca rät Lucilius, aus Büchern geistige Nahrung zu ziehen¹⁸¹, vergleicht die hastige Lektüre mit dem »cibus [...], qui statim sumptus emittitur«¹⁸² (»die Speise, die der Körper sofort nach dem Genuß wieder von sich gibt«¹⁸³) und mahnt den Jünger, jeden Tag einen Gedanken zu assimilieren, den er den gelesenen Texten entnommen hat¹⁸⁴. Aus dieser Metaphorik erhellt, dass ein Zusammenhang zwischen diesem Lektürevorgang und der Meditationspraxis besteht, die man in der Antike mit einem Verdauungsprozess verglich¹⁸⁵. Bemerkenswert daran ist, dass auch Schopenhauer diese Lektüremethode empfahl, indem er an einer Stelle seiner *Parerga und Paralipomena* (1851) feststellte, dass das Lesen zu vieler Bücher die »Rumination« dessen verhinderte, was der Leser sich aneignen sollte¹⁸⁶, und man kann die Vermutung aufstellen, dass Nietzsches Plädoyer für das »Wiederkäuen«¹⁸⁷ bei der Lektüre seiner Schriften seinen Ausgangspunkt von Schopenhauers Reflexionen darüber nahm. Seneca vertrat aber auch die These, dass es der Zweck der Lesekunst war, einem Text

¹⁸⁰ Seneca (2004/III: 3-4).

¹⁸¹ »Certis ingeniis inmorari et innutiri oportet, si velis aliquid trahere quod in animo fideliter sedeat« (Seneca 1917/I: 6).

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Seneca (2004/III: 3).

¹⁸⁴ »Et cum multa percurreris, unum excerpe quod illo die concoquas« (Seneca 1917/I: 6).

¹⁸⁵ Zu diesem Aspekt siehe Rabbow: »Wie dieses meditative „Üben“ beschaffen ist, sagen die Meister der Meditation — die es wissen können, die antiken und modernen — mit bestimmten Worten aus, die eine überaus deutliche Selbstcharakteristik darbieten. Meditieren ist ihnen ein „Verdauen“ der überdachten Inhalte; ein „Wiederkäuen“, „Zerkauen“, „Draufbeißen“; ein „Nicht nur gefärbt, sondern getränkt werden mit ihrer Farbe gleich der Wolle“; ein „Saugen wie die Biene“; ein „Schmecken“ der Vorstellungen, ein „Sehen, Hören, Fühlen, Riechen“, ihren Geschmack „Verkosten“, von „ihrem Duft sich durchdringen lassen“« (Rabbow 1954: 23).

¹⁸⁶ »Und wie man durch zu viele Nahrung den Magen verdirbt und dadurch dem ganzen Leibe schadet; so kann man auch durch zu viele Geistesnahrung den Geist überfüllen und ersticken. Denn je mehr man liest, desto weniger Spuren läßt das Gelesene im Geiste zurück: er wird wie eine Tafel, auf der vieles übereinander geschrieben ist. Daher kommt es nicht zur Rumination: aber durch diese allein eignet man sich das Gelesene an, wie die Speisen nicht durch das Essen, sondern durch die Verdauung uns ernähren. Liest man hingegen immerfort, ohne späterhin weiter daran zu denken; so faßt es nicht Wurzel und geht meistens verloren. Überhaupt aber geht es mit der geistigen Nahrung nicht anders als mit der leiblichen: kaum der fünfzigste Teil von dem, was man zu sich nimmt, wird assimiliert: das übrige geht durch Evaporation, Respiration oder sonst ab« (Schopenhauer 1986/II: 652).

¹⁸⁷ »Freilich thut, um dergestalt das Lesen als Kunst zu üben, Eins vor Allem noth, was heutzutage gerade am Besten verlernt worden ist — und darum hat es noch Zeit bis zur „Lesbarkeit“ meiner Schriften —, zu dem man beinahe Kuh und jedenfalls nicht „moderner Mensch“ sein muss: das Wiederkäuen ...« (Nietzsche 1988/V: 256).

Hilfsgedanken zu entnehmen, die es erlauben, den Schicksalsschlägen die Stirn zu bieten. So erklärt sich, dass philosophische Texte in der Antike als Therapeutika begriffen wurden.

Diese Auffassung der Lektüre als Mittel zur Selbstgestaltung liegt auch der Schriftstellerei Thoreaus zugrunde. Er führt seinen Lesern nämlich den Lebensstil vor Augen, der ihnen die Möglichkeit zur Selbsttransformation eröffnen kann. Mit anderen Worten steht die Praktik des ethopoietischen Schreibens im Zusammenhang mit einer ethopoietischen Rezeptionsform, auf die Thoreau selbst im Hinblick auf die Lektüre des *Walden* in der folgenden Passage anspielt: »Poor John Field! — I trust he does not read this, unless he will improve by it«¹⁸⁸. Im Übrigen ist er von der Heilkraft der Lektüre einiger Bücher fest überzeugt und glaubt genauso wie die antiken Seelenführer an die psychagogische Macht der Worte:

There are probably words addressed to our condition exactly, which, if we could really hear and understand, would be more salutary than the morning or the spring to our lives, and possibly put a new aspect on the face of things for us. How many a man has dated a new era in his life from the reading of a book!¹⁸⁹

Eine der von Thoreau verwandten rhetorischen Strategien zur Verwandlung der Leser ist die Technik der Darstellung einer Vorbildgestalt, deren sich auch Emerson im Rahmen seiner individualistischen Ethik des Selbst bedient. Interessant ist aber, dass Thoreau selbst die Rolle dieser Beispielfigur spielen will. Es ist kein Zufall, dass er zu Beginn des *Walden* das Bild seines autarken Daseins zeichnet, um dadurch ein Lebensmodell zu liefern¹⁹⁰. Dass er den Schwerpunkt auf seine eigenen Erlebnisse und Überlegungen legt, ist auf seine Absicht

¹⁸⁸ Thoreau (1937: 384).

¹⁸⁹ Ebd., S. 316. Zur antiken Idee der ethopoietischen Wirksamkeit der Worte hat Ilsetraut Hadot bemerkt: »Wie die Tugend der größte und dauerhafteste Besitz ist, so ist ein guter Ratgeber das wertvollste unter allen Besitztümern, weil er durch seinen Beitrag zur Tugend hinführt; denn wie der Körper auf Grund seiner Beschaffenheit durch angemessene Übung sich entwickelt, so entwickelt sich die Seele auf Grund ihrer Beschaffenheit durch treffliche Worte« (Hadot 1969: 13).

¹⁹⁰ In diesem Zusammenhang sei auf die folgenden Bemerkungen Dudleys zu Diogenes dem Kyniker hingewiesen: »He endeavoured to convert men to a truer way of life, not, like Socrates, by dialectic, nor by allegory, as did Antisthenes, but by the practical example of his daily life. There is a story that his pupil Hegesias once asked for the loan of one of the master's books: 'You are a simpleton, Hegesias,' was the reply; 'you don't choose painted figs, but real ones; yet you would pass over the true training [...] and apply yourself to written rules.' In different accents, it is the cry of St. Francis of Assisi, 'I am your breviary, I am breviary'« (Dudley 1937: 28).

zurückzuführen, nicht sich selbst egotistisch in den Vordergrund zu stellen, sondern sich als eine exemplarische, praxisleitende und psychagogische Figur zu porträtieren. Er will sich selbst nämlich als ein Vorbild hinstellen, damit sich die Leser in enger Orientierung daran als gegen die Übel der modernen Zivilisation widerstandsfähige Subjekte konstituieren können. Dies beweisen die ironischen Bemerkungen zu seiner Intention, die Leser durch seine exemplarische Selbstdarstellung aus ihrer Lebensweise aufzurütteln: »As I have said, I do not propose to write an ode to dejection, but to brag as lustily as chanticleer in the morning, standing on his roost, if only to wake my neighbors up«¹⁹¹.

IV. Nietzsche stellte in der autobiographischen Schrift *Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre* (1868) fest, dass die Lektüre der *Welt als Wille und Vorstellung* (1819) einen »Umschwung«¹⁹² in seinem Inneren bewirkt hatte. Sie hatte nämlich zu einem »verzweifelt Aufschauen zur Heiligung und Umgestaltung des ganzen Menschenkerns«¹⁹³ geführt, so dass die Auseinandersetzung mit dem *opus magnum* Schopenhauers¹⁹⁴ ihm den Zugang zur Konzeption der Philosophie als Lebenskunst eröffnete.

Allerdings darf nicht übersehen werden, dass sich Nietzsche als klassischer Philologe dessen völlig bewusst war, dass das antike Denken auch eine Form von *askesis* und von Lebenspraxis war, wie eine Stelle aus der *Morgenröthe* (1881) beweist¹⁹⁵, an der er bemängelte, dass die Modernen nicht von den Alten gelernt hatten, »Versuche, in dieser oder jener Moral zu leben«¹⁹⁶, zu unternehmen. So erklärt sich, dass er in einem Fragment aus dem Jahr 1884 explizit von der »ἄσκησις«¹⁹⁷ und von der Selbstbeherrschungstechnik sprach,

¹⁹¹ Thoreau (1937: 300).

¹⁹² Nietzsche (1999/IV: 513).

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Zu Nietzsches Schopenhauer-Lektüre als einem entscheidenden intellektuellen Ereignis hat Montinari notiert: »Nietzsche ha parlato in seguito di altri due autori come di scoperte decisive nella vita: Stendhal nel 1879, Dostoevskij nel 1885. Ma non vi è dubbio che l'incontro con la filosofia di Schopenhauer nell'inverno 1865-1866 sia stato l'avvenimento intellettuale più carico di conseguenze rispetto a quello con gli altri scrittori nominati« (Montinari 1999: 56).

¹⁹⁵ »Und Classicität! Lernten wir Etwas von dem, worin gerade die Alten ihre Jugend erzogen? Lernten wir sprechen wie sie, schreiben wie sie? Übtet wir uns unablässig in der Fechtkunst des Gesprächs, in der Dialektik? Lernten wir uns schön und stolz bewegen wie sie, ringen, werfen, faustkämpfen wie sie? Lernten wir Etwas von der praktischen Asketik aller griechischen Philosophen?« (Nietzsche 1988/III: 169).

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ »Die ἄσκησις und ἄσκησις ist nur eine Stufe der Höhe: höher steht die „goldene Natur“. „Du sollst“ — unbedingter Gehorsam bei Stoikern, in den Orden des Christentums und der Araber, in der Philosophie Kant's (es ist gleichgültig, ob einem Oberen oder einem Begriff). Höher als „du sollst“ steht „ich will“ (die

die in der Antike mit dem Wort »*enkrateia*« bezeichnet wurde, und dass er die Reaktualisierung der geistigen Übungen als »Kunstgriffe der Lebensklugheit«¹⁹⁸ 1881 theoretisierte. Ebenso bemerkenswert ist, dass er 1875 die Vorbildlichkeit des Xenophontischen Sokrates betonte¹⁹⁹. Es stellt sich nun die Frage, wie und warum er die antike Auffassung und Praktik der Philosophie als eines ethopoietischen und vorbildorientierten Wissens neu denken wollte.

Im Folgenden wird anhand der Analyse der dritten Unzeitgemäßen Betrachtung *Schopenhauer als Erzieher* (1874) und von *Ecce Homo* (1888) versucht, in Fortführung der Forschungen zur modernen individualistischen Ethik des Selbst eine Antwort darauf zu geben. Wilhelm Schmid hat die Meinung vertreten, dass Nietzsche den Begriff des eigentlichen Selbst, »das in irgendeiner Tiefe erst aufzuspüren wäre, wo es unerkannt vor sich hin gelebt hätte«²⁰⁰, für illusorisch hielt, und hat ein Nachlassfragment aus dem Jahr 1880 zur Stützung dieser These zitiert:

Es ist Mythologie zu glauben, daß wir unser eigentliches Selbst finden werden, nachdem wir dies und jenes, gelassen oder vergessen haben. So dröseln wir uns auf bis ins Unendliche zurück: sondern uns selber machen, aus allen Elementen eine Form gestalten — ist die Aufgabe! Immer die eines Bildhauers! Eines produktiven Menschen! Nicht durch Erkenntnis, sondern durch Übung und ein Vorbild werden wir selber! Die Erkenntnis hat bestenfalls den Werth eines Mittels!²⁰¹

Dagegen lässt sich die Hypothese aufstellen, dass im Mittelpunkt des Textes die Idee steht, dass man nicht nur durch einen Erkenntnisakt zur Selbstwerdung gelangt, sondern vor allem durch die Arbeit an sich selbst, denn die »Erkenntnis hat bestenfalls den Werth eines Mittels«.

Heroen); höher als „ich will“ steht „ich bin“ (die Götter der Griechen) Die barbarischen Götter drücken nichts von der Lust am Maaße aus — sind weder einfach, noch leicht, noch maaßvoll« (Nietzsche 1988/XI: 105).

¹⁹⁸ »Was die Praxis betrifft: so betrachte ich die einzelnen moralischen Schulen als Stätten des Experiments, wo eine Anzahl von Kunstgriffen der Lebensklugheit gründlich geübt und zu Ende gedacht wurden: die Resultate aller dieser Schulen und aller ihrer Erfahrungen gehören uns, wir nehmen einen stoischen Kunstgriff deshalb nicht weniger gern an, weil wir schon epikureische uns zu eigen gemacht haben. Jene Einseitigkeit der Schulen war sehr nützlich, ja sie war für die Feststellung dieser Experimente unentbehrlich. Der Stoicism z. B. zeigte, daß der Mensch sich willkürlich eine härtere Haut und gleichsam eine Art Nesselsucht zu geben vermöge: von ihm lernte ich mitten in der Noth und im Sturm sagen: „was liegt daran?“ „was liegt an mir?“ Vom Epikureism nahm ich die Bereitwilligkeit zum Genießen und das Auge dafür, wo alles uns die Natur den Tisch gedeckt hat« (Nietzsche 1988/IX: 654-655).

¹⁹⁹ »Ich finde Xenophons Memorabilien sehr interessant. Man muß Sokrates' Vorbild noch anerkennen: es ist sofort noch nachahmbar« (Nietzsche 1988/VIII: 94-95).

²⁰⁰ Schmid (1992: 53).

²⁰¹ Nietzsche (1988/IX: 361).

Weit entfernt davon, die Existenz eines authentischen Selbst zu leugnen, spricht Nietzsche darum von der *askesis*, mit deren Hilfe man sich selbst als Individuum konstruieren kann²⁰².

Im Fragment tritt also ein Leitmotiv der modernen Lebenskunst in Erscheinung, das in der Sentenz Oscar Wildes anklingt: »‘Know thyself’ was written over the portal of the antique world. Over the portal of the new world, ‘Be thyself’ shall be written«²⁰³. Wilde weist damit auf die Wende hin, die sich in der Moderne im Bereich der Ethik des Selbst vollzogen und die dazu geführt hat, der *epimeleia heatou* eine individualistische Gestalt zu verleihen, weil sie jetzt darauf zielt, das individuelle Subjektsein zu bewahren und zu entfalten. In der Moderne, so Wildes These, gilt es nicht sich selbst zu erkennen, sondern sich um die volle Verwirklichung der eigenen Individualität zu sorgen²⁰⁴.

Ganz derselben Meinung war Nietzsche, den Georg Simmel zu den »Predigern des äußersten Individualismus«²⁰⁵ gezählt hat. Unter dem starken Einfluss Emersons²⁰⁶ verfasste er nämlich die dritte Unzeitgemäße Betrachtung *Schopenhauer als Erzieher*, um seinen Lesern Daseinsorientierung zu bieten und sie zur Individuation hinzuführen. Ähnlich wie Emerson zeigt er in diesem Text, wie die Gesellschaft die Menschen sich selbst entfremdet: Der Einzelne verzichtet darauf, er selbst zu sein, und entschließt sich, »heerdenmässig zu

²⁰² Zu diesem Fragment hat Brusotti bemerkt: »Man selbst werden heißt aus sich selbst eine Gestalt aktiv erarbeiten, die der eigenen, ‚ersten Natur‘ gleichsam maßgeschneidert ist, sie ausdrückt und aufwertet. Der Vergleich mit der Skulptur weist darauf hin, daß die Natur das Ganze der Möglichkeiten bestimmt, sozusagen den Stoff, aus dem das Individuum „eine Form *gestalten*“ kann. [...] Man soll nicht nach einem Selbst suchen, als ob es nur zu entdecken und aus der Entäußerung zu befreien oder zurückzuholen sei; man muß ein solches Selbst erst schaffen« (Brusotti 1997: 164). Zum eigentlichen Selbst als Ergebnis einer Individuationsanstrengung siehe Semerari: »Lo sforzo, al quale Nietzsche invita l’uomo, verso una più accentuata individualizzazione del proprio essere (dei propri scopi, ideali, modelli) non è altro che sforzo verso una più coerente e radicale realizzazione del proprio essere, che è sempre, in ogni caso, un essere determinato, particolare, *individuale*« (Semerari 2000: 28).

²⁰³ Wilde (1993: 288).

²⁰⁴ Marshall Berman hat diese Wende von der antiken Sorge um die Selbsterkenntnis zur modernen Sorge um das Selbstsein am Beispiel des Unterschieds zwischen Augustins und Rousseaus autobiographischem Schreiben erläutert: »Rousseau did not conceive of confession as St. Augustine had, as the disclosure of a *fait accompli*, the revelation of a pre-existent unity of self. Rather, he saw the value of his end-product as inseparable from the process of its creation. The process of confessing, for Rousseau, was a process of unmasking, of differentiating, of integrating, of *bringing his authentic self into being*. Philosophers up to now had exhorted man to *know himself*: the point now, far profounder and more difficult — which perhaps should have been the point all along — was for man to *be himself*« (Berman 1970: 85-86).

²⁰⁵ Simmel (1995/VII: 130).

²⁰⁶ Laut Stack war Nietzsche »a kind of ultraradical Emersonian who transcended this standpoint in scope and depth and by dint of his philosophical acuity« (Stack 1992: 274). Zur lebenslangen Auseinandersetzung Nietzsches mit Emersons Denken vgl. Stack (1992: 176-177) und Soressi (2004: 13-14).

denken und zu handeln«²⁰⁷, weil er vor dem Nachbarn Angst hat, »welcher die Convention fordert und sich selbst mit ihr verhüllt«²⁰⁸, und weil er die Beschwerden fürchtet, die »eine unbedingte Ehrlichkeit und Nacktheit«²⁰⁹ nach sich ziehen. Es liegt daher nahe, dass Nietzsche die Idee eines gesellschaftlichen Zwangs zum Konformismus von Emerson übernimmt. Im Besonderen verurteilt er die menschlichen Ordnungen²¹⁰, die »phantastischen Vorgänge« des »politischen Theaters«, und das »Puppenspiel« der gesellschaftlichen Rollenverteilung als die individuationshemmenden Faktoren, auf die der Mensch seine Aufmerksamkeit richtet, statt »auf sich selbst bedacht«²¹¹ zu sein. Man könnte daher sagen, dass Nietzsche den sokratischen Aufruf zur Selbstsorge aus einer individualistischen Perspektive modernisiert: Sokrates tadelte seine Mitbürger in der *Apologie* dafür, dass sie sich um ihre Reichtümer und nicht um ihre Seele sorgten²¹²; Nietzsche wirft seinen Zeitgenossen vor, dass sie sich im Bannkreis sozialer Idole sich selbst entfremden. Er führt die »Flucht vor sich selbst«²¹³ jedoch auch darauf zurück, dass der Einzelne durch die »Geselligkeit«²¹⁴, die Gewinnjagd und die Hingabe an den Staat und an die Wissenschaft der Selbstbesinnung ausweicht²¹⁵. Der Pascalsche Begriff des *divertissement* wird also zivilisationskritisch neu kodiert, weil die Weigerung, sich mit sich selbst zu konfrontieren²¹⁶, zur Verwicklung in die Maschen des Staats, des gesellschaftlichen Umgangs und der Geldgier führt²¹⁷.

²⁰⁷ Nietzsche (1988/I: 337).

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ Nietzsche ist der Ansicht, dass »alle Ordnungen des Menschen darauf eingerichtet [sind], dass das Leben in einer fortgesetzten Zerstreuung der Gedanken nicht gespürt werde« (ebd., S. 373).

²¹¹ Ebd., S. 374.

²¹² »Bester Mann, als ein Athener, aus der größten und für Weisheit und Macht berühmtesten Stadt, schämst du dich nicht, für Geld zwar zu sorgen, wie du dessen aufs meiste erlangst, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, daß sie sich aufs beste befinde, sorgst du nicht und hieran willst du nicht denken?« (Platon 1994/I: 28).

²¹³ Nietzsche (1988/I: 379).

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Siehe dazu folgende Bemerkungen Nietzsches: »Der **Egoismus** ist noch unendlich schwach! Man nennt so die Wirkungen der heerdenbildenden Affekte, sehr ungenau: Einer ist habgierig und häuft Vermögen (Trieb der Familie des Stammes), ein Anderer ist ausschweifend in Venere, ein Anderer eitel (Taxation seiner selbst nach dem Maaßstabe der Heerde), man spricht vom Egoismus des Eroberers, des Staatsmanns usw. — sie denken nur an sich, aber an „sich“ soweit das ego durch den heerdenbildenden Affekt entwickelt ist. Egoismus der Mütter, der Lehrer. Man frage nur einmal, wie Wenige gründlich prüfen: warum lebst du hier? warum gehst du mit dem um? Wie kamst du zu dieser Religion? Welchen Einfluß übt diese und jene Diät auf dich? Ist dies Haus für dich gebaut? usw. Nichts ist seltener als die Feststellung des ego vor uns selber« (Nietzsche 1988/IX: 528).

²¹⁶ Pascal führt ein berühmtes Beispiel zur Verdeutlichung der psychologischen Strategie des *divertissement* an: »Voilà tout ce que les hommes ont pu inventer pour se rendre heureux. Et ceux qui font sur cela les philosophes, et qui croient que le monde est bien peu raisonnable de passer tout le jour à courir après un lièvre qu'ils ne

Genau besehen, steht Nietzsches Schrift außerdem im Zeichen der Emersonschen Ethik des Selbst, weil sie Licht auf die entindividualisierenden Auswirkungen der Moderne wirft und weil sie eine individualistische *askesis* als Heilmittel dagegen vorschlägt. Es ist kein Zufall, dass Nietzsche sich dem Emersonschen Imperativ des Selbstseins²¹⁸ und dem Plan anschließt, »nach eignem Maass und Gesetz zu leben«²¹⁹, und dass er die Rolle eines Seelenleiters spielt, der sich des ethopoietischen Schreibens als eines Mittels bedient, den Lesern zur Individuation zu verhelfen²²⁰. Dazu verwendet er auch die Technik der Anführung von *Exempla* und stellt Richard Wagner, der ihm als der Inbegriff des Genies erscheint, als eine Beispielfigur dar, weil er von Emerson gelernt hat, dass das Genie das Subjekt der *self-reliance* schlechthin ist und dass man es den Lesern als Vorbild hinstellen kann, um sie dazu zu bringen, sie selbst zu sein:

voudraient pas avoir acheté, ne connaissent guère notre nature. Ce lièvre ne nous garantirait pas de la vue de la mort et des misères, mais la chasse — qui nous en détourne — nous en garantit« (Pascal 1993: 124).

²¹⁷ Auch die folgende Stelle verrät den Einfluss Pascals: »Warum an dieser Scholle, diesem Gewerbe hängen, warum hinhorchen nach dem, was der Nachbar sagt? Es ist so kleinstädtisch, sich zu Ansichten verpflichten, welche ein paar hundert Meilen weiter schon nicht mehr verpflichten« (Nietzsche 1988/I: 339). Pascal betonte nämlich den Relativcharakter der Gesetze und der moralischen Prinzipien an einer berühmten Stelle der *Pensées*: »Trois degrés d'élévation du Pôle renversent toute la jurisprudence; un méridien décide de la vérité; en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent; le droit a ses époques; l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà« (Pascal 1993: 140).

²¹⁸ »Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: „sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrt“« (Nietzsche 1988/I: 338).

²¹⁹ Ebd., S. 339. Zum Einfluss Emersons auf Nietzsches dritte Unzeitgemäße Betrachtung notierte Andler: »On se figure que Nietzsche a eu de la sympathie pour la critique acérée que fait Emerson de la civilisation présente [...]. La première vertu est d'oser être nous-mêmes, d'oser nous tenir debout sans soutien« (Andler 1920/I: 343). Zur Präsenz von Emersonschen Themen im Text Nietzsches hat auch Stack bemerkt: »In the third of his unseasonable meditations, "Schopenhauer as Educator", there are many interwoven themes. The first section of the essay, in which we are urged to "be yourself", is close in spirit and tone to Emerson's "Self-Reliance." It also contains a quotation from Oliver Cromwell — "a man never rises higher than when he does not know whither his path can still lead him" — which is a slightly modified version of Emerson's quotation of Cromwell in the last paragraph of "Circles." This third meditation ends with a long quotation from "Circles" that refers to the effects that a philosopher can have on a culture or a civilization. In effect, "Schopenhauer as Educator" begins and ends with allusions to Emerson« (Stack 1992: 105).

²²⁰ Zu dieser Zielsetzung siehe das folgende Fragment: »Nicht daß wir den Menschen helfen und nützen wollen: nein, daß wir Freude haben an den Menschen, das ist das Wesentliche am sogenannten guten Menschen und an der Moralität. Es ist das Neue, das Späterreichte. Unsere „guten Handlungen“ verstehen sich bei dieser Freude von selber: wenn wir sie nicht fürchten und nicht anfeinden und doch zahllose Relationen zu ihnen haben, so können dies keine anderen sein als solche, welche unsere Freude an ihnen vermehren, d.h. wir bemühen uns, sie im Streben nach stilisierter Individualität zu fördern, mindestens den Anblick des Häßlichen (Leidenden) zu beseitigen« (Nietzsche 1988/IX: 250).

Unsre Künstler leben kühner und ehrlicher; und das mächtigste Beispiel, welches wir vor uns sehn, das Richard Wagners, zeigt, wie der Genius sich nicht fürchten darf, in den feindseligsten Widerspruch mit den bestehenden Formen und Ordnungen zu treten, wenn er die höhere Ordnung und Wahrheit, die in ihm lebt, an's Licht herausheben will²²¹.

Eine weitere Gestalt der Heldengalerie Nietzsches ist die von Arthur Schopenhauer, hinter dessen Erhebung zum Lebensmodell der Rückgriff auf zwei unlösbar miteinander verbundene Grundbegriffe des antiken Denkens steht: die Idee des exemplarischen Wertes des Daseins des Weisen und die Auffassung der Philosophie als Lebensform. Nietzsche ist nämlich davon überzeugt, dass der wahre Philosoph derjenige ist, der vermöge seiner Lebensführung ein wegweisendes Exempel liefern kann:

Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel als er im Stande ist ein Beispiel zu geben. Dass er durch das Beispiel ganze Völker nach sich ziehen kann, ist kein Zweifel; die indische Geschichte, die beinahe die Geschichte der indischen Philosophie ist, beweist es. Aber das Beispiel muss durch das sichtbare Leben und nicht bloss durch Bücher gegeben werden, also dergestalt, wie die Philosophen Griechenlands lehrten, durch Miene, Haltung, Kleidung, Speise, Sitte mehr als durch Sprechen oder gar Schreiben. Was fehlt uns noch alles zu dieser muthigen Sichtbarkeit eines philosophischen Lebens in Deutschland²²².

Wie die Bezugnahme auf die griechischen Philosophen zeigt, begreift Nietzsche die Philosophie als eine die ganze Existenz prägende Tätigkeit. Den Beweis, dass er dieses Philosophiekonzept sowie die These der Vorbildfunktion der Lebensführung eines Meisters dem antiken Gedankengut entnommen hat, erbringt auch die folgende Beispielerzählung, deren Protagonist der stoische Scholarch Zenon ist:

Die Förderung der Philosophie besteht also nur darin, dass es heutzutage wenigstens einer Anzahl Menschen durch den Staat ermöglicht wird, von ihrer Philosophie zu leben, dadurch dass sie aus ihr einen Broderwerb machen können: während die alten Weisen Griechenlands von Seiten des Staates nicht besoldet, sondern höchstens einmal, wie Zeno, durch eine goldene Krone und ein Grabmal auf dem Kerameikos geehrt wurden²²³.

²²¹ Nietzsche (1988/I: 351).

²²² Ebd., S. 350.

²²³ Ebd., S. 413-414. Nietzsche bezieht sich auf den von der Stadt Athen 261 v. Chr. gefassten Beschluss, Zenon mit einer Goldkrone zu ehren und ihm ein Grabmal auf Staatskosten zu errichten. Vgl. dazu Hadot (1999: 123).

Die Entscheidung der Athener, Zenon wegen seiner Sittenstrenge und der Erziehung, die er der Jugend angedeihen ließ, zu ehren, verdeutlicht, dass die Alten denjenigen als einen echten Philosophen betrachteten, dessen Lebensführung im Einklang mit seiner Lehre stand²²⁴ und der dadurch lebensorientierend auf die Jungen wirkte.

Bemerkenswert ist auch, dass sich Nietzsche im weiteren Verlauf des Textes mit den von Kant und Schopenhauer praktizierten Lebensformen auseinandersetzt, statt auf ihre Denksysteme einzugehen, weil er von den Alten gelernt hat, einen Philosophen nach dessen Daseinsstil und Vorbildfunktion zu beurteilen. In Hinsicht darauf gilt ihm Schopenhauer als ein nachahmenswertes Modell. Kant unterwarf sich nämlich den akademischen und staatlichen Obrigkeiten, so dass sein Beispiel »vor allem Universitätsprofessoren und Professorenphilosophie« erzeugte, während Schopenhauer »Unabhängigkeit von Staat und Gesellschaft«²²⁵ erstrebte.

Schopenhauer erscheint Nietzsche aber aus einem weiteren Grund als Vorbild: Nietzsche zufolge kann er demjenigen als existenzielles Paradigma dienen, der aufgrund seiner Entscheidung, seine »productive Einzigkeit« zu bewahren, von seinen Mitmenschen zur Einsamkeit verurteilt wird, da der Philosoph ihn durch seine exemplarische Lebensführung dazu ermutigt, unbeirrt seinen eigenen Weg zu gehen:

Es ist kein Zweifel, dass für den Ungewöhnlichen, der sich mit dieser Kette beschwert, das Leben fast Alles, was man von ihm in der Jugend ersehnt, Heiterkeit, Sicherheit, Leichtigkeit, Ehre, einbüsst; das Loos der Vereinsamung ist das Geschenk, welches ihm die Mitmenschen machen; die Wüste und die Höhle ist sofort da, er mag leben, wo er will. Nun sehe er zu, dass er sich nicht unterjochen lasse, dass er nicht gedrückt und melancholisch werde. Und deshalb mag er sich mit den Bildern guter und tapferer Kämpfer umstellen, wie Schopenhauer selbst einer war²²⁶.

²²⁴ Zum antiken Philosophenideal hat Hadot festgestellt: »Man könnte sagen, daß sich die antike Philosophie von der modernen darin unterscheidet, daß in ihr nicht nur Chrysipp oder Epikur als Philosophen betrachtet werden, weil sie einen philosophischen Diskurs entwickelten, sondern auch jeder andere, der nach den Vorschriften Chrysipps und Epikurs lebt. Ein Politiker wie Cato von Utica wird als Philosoph, ja sogar als Weiser angesehen, obwohl er nichts geschrieben und nichts gelehrt hat, da er ganz und gar im Sinne des Stoizismus lebte« (Hadot 2002: 173).

²²⁵ Nietzsche (1988/I: 351).

²²⁶ Ebd., S. 359.

Beschwor Emerson das Bild eines stoischen Meisters der individualistischen Selbstsorge, so betrachtet Nietzsche Schopenhauer als einen *Erzieher zur Individuation*, wie George Brandes klar erkannte²²⁷. Das heißt aber auch, dass Nietzsche, genau wie Emerson, der antiken Technik der Anführung von *Exempla* eine individualisierende Funktion zuschreibt, um die Rolle eines Schriftsteller-Psychagogen zu übernehmen. In diesem Zusammenhang verdient der folgende Passus besondere Aufmerksamkeit: »Ich könnte mir recht gut einen Grad von Stolz und Selbstachtung denken, bei dem ein Mensch zu seinen Mitmenschen sagt: sorgt ihr für mich, denn ich habe Besseres zu thun, nämlich für euch zu sorgen«²²⁸. Nietzsche spielt hier auf Sokrates an, der in der *Apologie* behauptet, dass er versucht hat, seine Mitbürger zu überreden, sich um sich selbst zu sorgen, und der deshalb Anspruch darauf erhebt, im Prytaneion auf Lebenszeit unterhalten zu werden²²⁹. Sokrates tritt somit als derjenige auf, der sich um die Selbstsorge der anderen sorgt, und der Hinweis darauf ermöglicht es Nietzsche, die Themen der *epimeleia heatou* und der Mission des Philosophen als Seelenleiter zu berühren.

Einen weiteren Beleg dafür, dass die Frage nach der individualistischen Subjektivierung für Nietzsche von zentraler Bedeutung ist, führt die autobiographische Schrift *Ecce Homo* an, in der er seinen individuellen Entwicklungsgang nachzeichnet. Nietzsche berichtet nämlich über seine Identitätskrise anlässlich des ersten Bayreuther Festspiels, die in die Rückwendung auf sich und in den Entschluss mündete, dem Sich-selbst-Verwecheln ein Ende zu setzen²³⁰.

²²⁷ Der dänische Literaturkritiker betonte Nietzsches Bedürfnis nach einem Meister des Individuellwerdens: »He therefore looks about for a teacher, an educator, one who will teach him, not something foreign, but how to become his own individual self«. Ein solcher Meister sei Schopenhauer für Nietzsche gewesen: »It was a liberating educator of this kind that Nietzsche as a young man looked for and found in Schopenhauer« (Brandes 1914: 9-10).

²²⁸ Nietzsche (1988/I: 414).

²²⁹ »Es gibt nichts, was so angemessen ist, ihr Athener, als daß ein solcher Mann im Prytaneion gespeist werde, weit mehr, als wenn einer von euch mit dem Rosse oder dem Zwiegespann oder dem Viergespann in den olympischen Spielen gesiegt hat« (Platon 1994/I: 36).

²³⁰ »Damals entschied sich mein Instinkt unerbittlich gegen ein noch längeres Nachgeben, Mitgehn, Mich-selbst-verwecheln. Jede Art Leben, die ungünstigsten Bedingungen, Krankheit, Armut — Alles schien mir jener unwürdigen „Selbstlosigkeit“ vorzuziehenswerth, in die ich zuerst aus Unwissenheit, aus Jugend gerathen war, in der ich später aus Trägheit, aus sogenanntem „Pflichtgefühl“ hängen geblieben war. — Hier kam mir, auf eine Weise, die ich nicht genug bewundern kann, und gerade zur rechten Zeit jene schlimme Erbschaft von Seiten meines Vaters her zu Hülfe, — im Grunde eine Vorbestimmung zu einem frühen Tode. Die Krankheit löste mich langsam heraus: sie ersparte mir jeden Bruch, jeden gewalthätigen und anstößigen Schritt. [...] Jenes unterste Selbst, gleichsam verschüttet, gleichsam still geworden unter einem beständigen Hören-Müssen auf andre Selbste (— und das heisst ja lesen!) erwachte langsam, schüchtern, zweifelhaft, — aber endlich redete es wieder. Nie habe ich so viel Glück an mir gehabt, als in den kränksten und schmerzhaftesten Zeiten meines Lebens: man hat nur die „Morgenröthe“ oder etwa den „Wanderer und seinen Schatten“ sich anzusehn, um zu

Daraus erklären sich der Untertitel des Textes *Wie man wird, was man ist* und auch die Tatsache, dass Nietzsche den »freigewordenen Geist« als denjenigen definiert, »der von sich selber wieder Besitz ergriffen hat«²³¹. Im Übrigen beschrieb er seinen Denkweg schon 1875 als den graduellen Entwicklungsprozess seines wahren Ichs:

Es steht mir noch bevor, Ansichten zu äußern, welche als schmächtig für den gelten, welcher sie hegt; da werden auch die Freunde und Bekannten scheu und ängstlich werden. Auch durch dies Feuer muß ich hindurch. Ich gehöre mir dann immer mehr²³².

Im Zentrum der folgenden Stelle aus *Ecce Homo* steht die Idee, dass die Herstellung eines bestimmten Selbstverhältnisses die Voraussetzung für einen solchen Vorgang bildet:

An dieser Stelle ist nicht mehr zu umgehen die eigentliche Antwort auf die Frage, wie man wird, was man ist, zu geben. [...] Dass man wird, was man ist, setzt voraus, dass man nicht im Entferntesten ahnt, was man ist. Aus diesem Gesichtspunkte haben selbst die Fehlgriffe des Lebens ihren eignen Sinn und Werth, die zeitweiligen Nebenwege und Abwege, die Verzögerungen, die „Bescheidenheiten“, der Ernst, auf Aufgaben verschwendet, die jenseits der Aufgabe liegen. Darin kann eine grosse Klugheit, sogar die oberste Klugheit zum Ausdruck «kommen»: wo nosce te ipsum das Recept zum Untergang wäre, wird Sich-Vergessen, Sich-Missverstehn, Sich-Verkleinern, -Verengern, -Vermittelmässigen zur Vernunft selber. [...] Man muss die ganze Oberfläche des Bewusstseins — Bewusstsein ist eine Oberfläche — rein erhalten von irgend einem der grossen Imperative. Vorsicht selbst vor jedem grossen Worte, jeder grossen Attitüde! Lauter Gefahren, dass der Instinkt zu früh „sich versteht“ — — Inzwischen wächst und wächst die organisirende, die zur Herrschaft berufne „Idee“ in der Tiefe, — sie beginnt zu befehlen, sie leitet langsam aus Nebenwegen und Abwegen zurück, sie bereitet einzelne Qualitäten und Tüchtigkeiten vor, die einmal als Mittel zum Ganzen sich unentbehrlich erweisen werden, — sie bildet der Reihe nach alle dienenden Vermögen aus, bevor sie irgend Etwas von der dominirenden Aufgabe, von „Ziel“, „Zweck“, „Sinn“ verlauten lässt²³³.

begreifen, was diese „Rückkehr zu mir“ war: eine höchste Art von Genesung selbst! ... Die andre folgte bloss daraus. — « (Nietzsche 1988/VI: 326).

²³¹ Ebd., S. 322.

²³² Nietzsche (1988/VIII: 94).

²³³ Nietzsche (1988/VI: 293-294).

Wie wir bereits gesehen haben, erscheint also das eigentliche Ich als das Produkt einer Arbeit an sich selbst²³⁴. Nietzsche theoretisiert nämlich eine individualistische Selbsttechnologie, die darauf hinzielt, das Selbst dadurch zur Entfaltung zu bringen, dass man eine Beziehung zu sich selbst im Zeichen der ‚Selbstignoranz‘ herstellt, damit sich die individuelle Identität stufenweise entwickeln kann. Nietzsche weist deshalb die sokratisch-platonische Vorschrift des *gnothi seauton* zurück und verherrlicht das »Sich-Missverstehn« als die Vorbedingung für das Individuellwerden.

Nietzsches Aufruf zur Selbstwerdung wurzelt darüber hinaus im berühmten Vers Pindars »Werde, der du bist, auf Grund von Erfahrung« (Py. 2, 72). Diese Mahnung erfährt aber in *Ecce Homo* einen Bedeutungswandel. Der moderne Begriff der Entwicklung der Eigennatur des Einzelnen war nämlich dem griechischen Dichter völlig fremd, der sich im Epinikion, wie Bruno Snell erklärt hat, auf die frühgriechische *aretē*-Vorstellung und damit auf die auch von Homer thematisierte Idee der Erfüllung der für einen Stand bezeichnenden Tugend bezog²³⁵. Wie Georg Simmel und Charles Taylor aufgezeigt haben, hat sich in der Moderne jedoch die Konzeption der Individuation durchgesetzt, und Nietzsche hat die pindarische Aufforderung zum Ausdrucksmittel dieser modernen Icherfahrung umsemantisiert²³⁶. Damit ist die Metaphorik des individuellen Innenraums eng verknüpft, denn die Entstehung des Individualsubjekts wird als das graduelle Wachstum der »zur Herrschaft berufenen „Idee“ in der Tiefe« charakterisiert.

²³⁴ Zum Selbst als etwas, was zu ‚konstruieren‘ ist, vgl. die folgenden Bemerkungen von Nehamas: »The self, according to Nietzsche, is not a constant, stable entity. On the contrary, it is something one becomes, something, he would even say, one constructs« (Nehamas 1985: 7).

²³⁵ Dazu hat Snell bemerkt: »Wenn also etwa Odysseus (II. 11, 404-410) sich darauf „besinnt“, daß er ein Edler ist, und wenn sich ihm dadurch ein Zweifel lösen kann, wie er sich in einer bestimmten kritischen Situation verhalten soll, so besinnt er sich darauf, daß er zu einem bestimmten Stand gehört und daß er dessen „Tugend“ zu erfüllen hat« (Snell 1955: 224).

²³⁶ Zu Recht hat Stack deshalb betont, dass Nietzsche sich nicht nur auf Pindar, sondern auch implizit auf Emerson bezieht: »When Nietzsche later says, “Be yourself” or “Become what you are,” he is not only echoing Pindar, but he is also expressing the sentiments of Emerson« (Stack 1992: 200).

Der Mythos des Arbeiters

»Perhaps the most important and the most alarming feature in the development of our modern political life is the sudden rise of a new power, the power of mythical thought«¹.

ERNST CASSIRER

»Wir durchschauen heute den Nebel der Namen und der Worte, mit denen die psycho-technische Maschinerie der Massensuggestion arbeitet«².

CARL SCHMITT

»Die Sklaverei läßt sich bedeutend steigern, wenn man ihr den Anschein der Freiheit gewährt«³.

ERNST JÜNGER

I. Im Laufe des 19. Jahrhunderts kam es — mit der Gründung von Linksparteien in Europa — zur Politisierung der Massen, und Stimmen begannen sich gegen ihr zunehmendes Gewicht zu erheben⁴. Der Politikwissenschaftler Albert O. Hirschman stellt Gustave Le Bons *Psychologie des foules* (1895) in den Kontext dieser Reaktionen auf »the advance of the franchise and of democracy in general«⁵ und auf den Anbruch der »ère des foules«⁶. Durch

¹ Cassirer (1979: 243).

² Schmitt (1988: 132).

³ Jünger (1979/XII: 512).

⁴ Vgl. dazu Gentile (1982: 10) und Hirschman (1991: 5). Nicht zu vergessen sind zum Beispiel die antidemokratischen Tiraden Nietzsches. In einem Nachlassfragment aus dem Jahr 1884 plädierte er für eine »Kriegserklärung der höheren Menschen an die Masse« und definierte das allgemeine Wahlrecht als »die Herrschaft der niederen Menschen« (Nietzsche 1988/XI: 60).

⁵ Hirschman (1991: 24).

⁶ Le Bon (1895: 3).

ihre sozioökonomischen Forderungen beunruhigt und mit dem Ziel, ihrem Machtanwuchs Einhalt zu gebieten⁷, unternahm Le Bon nämlich eine scharfe Offensive gegen das Demokratiewesen und die sozialistische Bewegung⁸. Mehr noch: Er theoretisierte die Anwendung von psychologischen Instrumenten zur Ausübung einer eisernen Kontrolle über die Massen. Wir stehen also vor dem Phänomen des *politischen Antirationalismus*, wie Emilio Gentile die politische Strategie bezeichnet hat, die in der Leugnung der treibenden Funktion der Vernunft im Geschichtsprozess und im politischen Handeln⁹ sowie in der Verwendung irrationaler Mittel zur Massenmanipulation besteht¹⁰. Das beginnende 20. Jahrhundert präsentiert sich deshalb einerseits als Zeit der Psychologie und des schwindenden Vertrauens in die Vernunft¹¹, andererseits als Epoche der *Psychologisierung der Politik*¹², weil man anhand psychologischer Kenntnisse ‚Techniken zur inneren Kolonialisierung‘ erfand, vermöge deren man ins Bewusstsein der Massen eindringen wollte, um es zu

⁷ »Aujourd’hui, nous nous inquiétons fort des aspirations menaçantes des foules, des destructions et des bouleversements qu’elles présagent« (ebd., S. 74). Le Bon machte aus dem politischen Zweck seiner massenpsychologischen Forschungen kein Hehl: »Certes il est possible que l’avènement des foules marque une des dernières étapes des civilisations de l’Occident, un retour complet vers ces périodes d’anarchie confuse qui semblent devoir toujours précéder l’éclosion de chaque société nouvelle. Mais comment l’empêcherions-nous?« (ebd., S. 6).

⁸ Was den Parlamentarismus betrifft, vertritt Le Bon die These, dass dieser auf der Fehlmeinung beruht, dass eine Vereinigung vieler Menschen eher imstande ist, eine kluge Entscheidung zu treffen, als eine kleine Anzahl von Menschen (ebd., S. 172). In den Augen Le Bons ist dagegen die Masse dem Einzelnen stets intellektuell unterlegen, weil sie an Wildheit mit dem Urmenschen vergleichbar ist (ebd., S. 20). Ihre Ersatzreligion, der Sozialismus, übt außerdem eine zerstörende Tätigkeit aus, und dessen weltimmanentes Glücksideal ist unverwirklichbar (ebd., S. 134).

⁹ Le Bon betont die geschichtswirksame Macht des Irrationalen: »Quand on analyse une civilisation, on voit que c’est, en réalité, le merveilleux et le légendaire qui en sont les vrais supports. Dans l’histoire, l’apparence a toujours joué un rôle beaucoup plus important que la réalité. L’irréel y prédomine toujours sur le réel« (ebd., S. 56). Wie Horowitz bemerkt hat, markierte die entstehende Auffassung des Unbewussten als Motor der Geschichte den Beginn einer intellektuellen Epoche: »Intellectual epochs have distinctive features by which they are known to all. Just as the second half of the eighteenth century put forth the idea of consciousness as a correlate to the notion of progress, and as the first half of the nineteenth century presented the idea of sensuousness as the highest reality; *fin de siècle* France initiated the contemporary effort to establish the unconscious as the motor force of human existence« (Horowitz 1961: 2).

¹⁰ Vgl. dazu die folgenden Bemerkungen Gentiles: »L’antirazionalismo politico fu la conseguenza di una svalutazione razionale della ragione come principio direttivo della storia e della politica. A questa svalutazione contribuirono congiuntamente, pur muovendo da principi opposti, sia il positivismo sia lo spiritualismo, che infransero la visione dell’uomo e della storia del razionalismo liberale. La nuova tecnica politica fu una razionale utilizzazione psicagogica dell’irrazionalismo nella società di massa, compiuta seguendo le osservazioni sulla funzione del sentimento e del mito nella politica di massa, fatte da Le Bon e Sorel, autori conosciuti e apprezzati dalla nuova cultura politica« (Gentile 1982: 15-16).

¹¹ Dazu schrieb Spengler scharfsinnig: »Das 19. Jahrhundert war das der Naturwissenschaft; das 20. gehört der Psychologie«. Er fuhr konsequent fort: »Wir glauben nicht mehr an die Macht der Vernunft über das Leben. Wir fühlen, dass das Leben die Vernunft beherrscht« (Spengler 1932: 84).

¹² Siehe dazu Bodei (2002: 205).

manipulieren¹³. In diesem Zusammenhang sind Spenglers Überlegungen zur Staatskunst von besonderem Interesse. Der geschickte Politiker ist seines Erachtens imstande, die Massen zu verführen und zu lenken, indem er sich ohne Rücksicht auf den Wahrheitsgehalt moderner politischer Lehren deren Suggestionskraft auf Menschen zunutze macht, die seit dem 18. Jahrhundert davon überzeugt sind, dass sich die Gesellschaft durch vernunftmäßige Umgestaltung verbessern lässt¹⁴. Hier begegnet man einem Topos des konservativen Denkens: der Kritik am fortschrittsoptimistischen Glauben, die Gesellschaft neu gestalten zu können¹⁵. Das Neue am Argumentationsgang Spenglers ist aber, dass er im Zeichen des modernen politischen Antirationalismus für die politische Nutzung der bewusstseinsmobilisierenden Macht des Fortschrittsglaubens plädiert, woran auch der Übergang von der Demagogie zur Psychagogie bzw. zur Bewusstseinsmanipulierung im modernen Sinne deutlich wird. Der von Spengler verherrlichte Massenführer beschränkt sich nämlich nicht darauf, den *dêmos* zu leiten, wie es die vormodernen Demagogen taten, sondern er ‚kolonisiert‘ die Innenwelt der Massenmitglieder¹⁶. Er spielt somit die Rolle des *meneur des foules*, wie Le Bon den modernen Massenpsychagogen nennt¹⁷. Der französische

¹³ Ebd., S. 227. In seiner Analyse der Parlamentarismuskrise infolge der Entwicklung der Massendemokratie registrierte auch Carl Schmitt das Phänomen der Psychologisierung des Politischen: »Das Argument im eigentlichen Sinne, das für die echte Diskussion charakteristisch ist, verschwindet. An seine Stelle tritt in den Verhandlungen der Parteien die zielbewußte Berechnung der Interessen und Machtchancen; in der Behandlung der Massen die plakativ eindruckliche Suggestion oder — wie Walter Lippman in einem sehr klugen, aber zu sehr im Psychologischen verhafteten amerikanischen Buche, *Public Opinion*, London 1922, sagt — das „Symbol“. Die Literatur zur Psychologie, Technik und Kritik der öffentlichen Meinung ist heute sehr groß« (Schmitt 1926: 11).

¹⁴ »Ob diese Lehren ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ sind, ist für die Welt der politischen Geschichte — das muß immer wieder betont werden — eine Frage ohne Sinn. Die ‚Widerlegung‘ etwa des Marxismus gehört in den Bereich akademischer Erörterungen oder öffentlicher Debatten, wo jeder recht hat und die andern immer unrecht. Ob sie *wirksam* sind, — seit wann und für wie lange der Glaube, die Wirklichkeit nach einem Gedankensystem verbessern zu können, überhaupt eine Macht ist, mit der die Politik zu rechnen hat, darauf kommt es an. Wir befinden uns in einer Zeit grenzenlosen Vertrauens auf die Allmacht der Vernunft. Die großen allgemeinen Begriffe Freiheit, Recht, Menschheit, Fortschritt sind heilig. Die großen Theorien sind Evangelien« (Spengler 1972: 1128).

¹⁵ Zur Verurteilung des aufklärerischen und revolutionären ‚Social Engineering‘ bei Edmund Burke, Adam Müller, Tocqueville und Nietzsche siehe Losurdo (2002: 15 und 84-86).

¹⁶ Zu diesem Übergang von der Demagogie zur Psychagogie in der Moderne notiert Bodei: »Alla figura del vecchio demagogo subentra così quella dello psicologo, del politico che si pone alla guida delle masse invadendo l'interiorità dei singoli, indotti all'obbedienza mediante la fede suscitata nella sua indiscutibile superiorità« (Bodei 2002: 15).

¹⁷ Vgl. dazu Le Bon (1895: 105). In seinem Vortrag über *Politik als Beruf* (1919) betonte auch Max Weber die Rolle, die die irrationale Massenmobilisierung in der politischen Praxis spielte, wie seine Bemerkungen zur modernen demagogischen Redeweise zeigen: »Ihre Art hat sich geändert von den Zeiten her, wo sie sich, wie bei COBDEN, an den Verstand wandte, zu GLADSTONE, der ein Techniker des scheinbar nüchternen „Die-Tatsachen-sprechen-lassens“ war, bis zur Gegenwart, wo vielfach rein emotional mit Mitteln, wie sie auch die

Theoretiker der Regierungskunst im Zeitalter der Massen rät den Politikern nämlich, sich mit psychologischen Instrumenten auszurüsten und dadurch »grands conquérants d'âmes«¹⁸ zu werden. Zu diesem Zweck hätten sie sich massenwirksamer politischer Ideen zu bedienen, ungeachtet von deren Wahrheitsgehalt¹⁹, und vor allem eine suggestive Bildersprache zu verwenden, da sich nur in Bilder umgesetzte Begriffe den Massen vermitteln lassen²⁰. Der Politiker übernimmt also die Rolle eines bilderevozierenden Schamanen.

Seinen prägnantesten Ausdruck fand der politische Antirationalismus im Denken Georges Sorels, der in seinen *Réflexions sur la violence* (1908) den Marxismus, dem antipositivistischen und irrationalistischen Denkstil seiner Zeit entsprechend, aktivistisch und pragmatisch umkodierte²¹ und dadurch die begriffliche Rüstkammer der Revolutionstheorie um die Waffe des *politischen Mythos* bereicherte. Er begriff nämlich, dass die allzu rationalistische marxistische Lehre der Revolution keinen Impuls geben konnte und nur ein Mythos, »an inspiring vision of, and dynamic movement toward, the future«²², zu ihrem

Heilsarmee verwendet, gearbeitet wird, um die Massen in Bewegung zu setzen. Den bestehenden Zustand darf man wohl eine „Diktatur, beruhend auf der Ausnutzung der Emotionalität der Massen“, nennen« (Weber 1958: 525).

¹⁸ Le Bon (1895: 63).

¹⁹ Vgl. dazu die folgende Stelle aus der *Psychologie des foules*: »D'ailleurs, au point de vue social, la valeur hiérarchique d'une idée est sans importance. Ce qu'il faut considérer, ce sont les effets qu'elle produit. Les idées chrétiennes du moyen âge, les idées démocratiques du siècle dernier, les idées sociales d'aujourd'hui, ne sont pas certes très élevées. On ne peut philosophiquement les considérer que comme d'assez pauvres erreurs; et cependant leur rôle a été et sera immense, et elles compteront longtemps parmi les plus essentiels facteurs de la conduite des États (ebd., S. 51-52).

²⁰ Ebd., S. 50.

²¹ Siehe dazu Kolakowski: »He was one of the few who tried to adapt Marxism to the philosophical style of the neo-romantic era, i.e. to interpret it in a pragmatic and activist sense, with emphasis on psychological factors and respect for the independent role of tradition, in a spirit radically opposed to positivism and rationalism« (Kolakowski 2005: 476). Zu den geistigen Ahnen Sorels äußerte sich Carl Schmitt wie folgt: »Die Grundlage jener Reflexionen über die Gewalt ist eine Theorie unmittelbaren konkreten Lebens, die von Bergson übernommen und unter dem Einfluß von zwei Anarchisten, Proudhon und Bakunin, auf Probleme des sozialen Lebens übertragen wird« (Schmitt 1926: 79). In der *Politischen Theologie* (1922) heißt es auch: »Der anarcho-syndikalistische Sozialismus von Georges Sorel hat auf diese Weise Bergsons Lebensphilosophie mit der ökonomischen Geschichtsauffassung von Marx zu verbinden gewußt« (Schmitt 1922: 48). Über die irrationalistische Umdeutung des Marxismus bei Sorel geben auch die folgenden Bemerkungen von Jack J. Roth Aufschluss: »Marx' originality, Sorel asserted, lay in his happy intuition of the psychic needs of the proletarian movement. His doctrines were not to be taken literally as statements of historic fact. Marx had set out to construct a proletarian mythology. His ideas were to be valued for the convictions they so perfectly expressed and the images they evoked« (Roth 1980: 46). Zur Marxschen Revolutionsvorstellung schrieb Sorel nämlich: »On a versé infiniment d'encre à propos de cette catastrophe finale qui devait éclater à la suite d'une révolte des travailleurs. Il ne faut pas prendre ce texte à la lettre; nous sommes en présence de ce que j'ai appelé un mythe social; nous avons une esquisse fortement colorée qui donne une idée très claire du changement, mais dont aucun détail ne saurait être discuté comme un fait historique prévisible« (Sorel 1910a: 58).

²² Kern (1983: 103).

Ausbruch zu führen vermochte. Diesen revolutionären Mythos fasste er als »une organisation d'images«²³ auf, die die Vision des künftigen explosionsartigen Generalstreiks und des daraus resultierenden heroischen Kampfes der Proletarier gegen die Bourgeoisie entwarfen und die dadurch fähig waren, in den Arbeitern »un état d'esprit tout épique«²⁴ hervorzubringen und sie folglich zum revolutionären Engagement zu mobilisieren. Das Werk Sorels wirft also ein erhellendes Licht auf den von Ernst Cassirer nachgezeichneten Entwicklungsgang des politischen Denkens im beginnenden 20. Jahrhundert als Übergang von rationalen Theorien zu sozialen Mythen²⁵. 1944 kam Cassirer nämlich in seinem Aufsatz *Judaism and the modern political myths* zu folgendem Schluss: »The open and solemn enthronement of myth is the distinctive and most characteristic feature in the political thought of the twentieth century«²⁶. Diese neuen politischen Mythen sind Cassirer zufolge außerdem keine Frucht der spontanen Tätigkeit der Einbildungskraft, wie sie noch die Romantiker theoretisierten²⁷. Sie sind vielmehr wie in einem Labor artifiziell konstruierte Mittel zur Verfolgung politischer Ziele²⁸. Daher hat es keinen Sinn, den Wahrheitsgehalt solcher Mythen kritisch zu hinterfragen, denn, wie im Falle von Waffen, ist ihre Wirksamkeit der einzige Prüfstein ihrer ‚Wahrheit‘²⁹. Damit

²³ Sorel (1910: 169).

²⁴ Ebd., S. 364. Grundlage der Mythostheorie ist offenkundig ein bestimmtes Menschenbild: »The myth presupposed man to be not a creature of reason, but a suggestible being, whose intuitive grasp of and reaction to an uplifting heroic vision would raise him out of himself into that *élan vital* which opened to him the domain of creative freedom. He would then cease to be a link in the chain of natural causality, and (in the spirit of Henri Bergson) make a new start towards a unique destiny« (Talmon 1980: 463-464).

²⁵ Dazu bemerkt Bodei: »Dalla rappresentanza al capo politico carismatico, dal parlamento alla piazza, dal pensiero razionale al mito: questa sembra essere la parabola del nuovo pensiero politico tra fine Ottocento e inizio Novecento« (Bodei 2002: 209).

²⁶ Cassirer (1979: 234).

²⁷ Cassirer trifft eine Unterscheidung zwischen der romantischen Mythos-Lehre und der modernen politischen Mythenbildung: »But the Romantic thinkers were very far from our modern political myths. They saw in myth an "unconscious" activity; they looked at it as a wild and exuberant stream springing forth from an unknown depth. In modern politics this stream was embanked and canalised. Myth was no longer a free and spontaneous play of imagination. It was regulated and organized; it was adjusted to political needs and used for concrete political ends« (ebd., S. 235).

²⁸ Siehe dazu die eingehende Analyse dieses Phänomens bei Ernst Cassirer: »Our modern political myths are by no means the outgrowth of a dark or mythic power. They did not, slowly and unconsciously, grow up from the 'national spirit'. They were made deliberately and destined for special purposes. They were brought into being by the word of command of the political leaders. That was one of the greatest triumphs of modern political warfare. It became the very center in the new art of political tactics and strategy. From now on myth was no longer an incalculable and uncontrollable thing. It could be made at pleasure; it became an artificial compound manufactured in the great laboratory of politics« (ebd., S. 235-236).

²⁹ Cassirer bemerkte dazu: »Did the makers of these myths act in good faith — did they believe in the 'truth' of their own stories? We can hardly answer this question; we cannot even put it. For one of the first steps of the new political theory was to deny and destroy the very concept of 'truth' which is implied in this question. What we call 'objective' truth — we were told — is a mere illusion. To inquire into the 'truth' of the political myths is,

taucht ein Leitgedanke des politischen Antirationalismus wieder auf, der auch bei Le Bon und Spengler begegnet.

Zwar ist Sorels Mythos ein Dynamo zur Erzeugung revolutionärer Energie. Aber er präsentiert sich auch als ein Katastrophenmythos, weil er die Perspektive einer künftigen »catastrophe totale«³⁰ entfaltet, indem er das Szenario des Zerfalls der Klassengesellschaft unter dem Andrang des proletarischen Aufstands entwirft. Es lässt sich die Hypothese aufstellen, dass dieser zukunftsbezogene Mythos ein Säkularisierungsprodukt ist. Bei der Entwicklung seiner Theorie über die Wirksamkeit der »constructions d'un avenir indéterminé dans les temps«³¹ bezieht sich Sorel nämlich auf den urchristlichen »mythe apocalyptique«³² der Rückkehr Christi und des Untergangs der heidnischen Welt, dem er die Fähigkeit zuschreibt, »un sérieux progrès moral«³³ herbeigeführt zu haben. Es liegt also die Vermutung nahe, dass das moderne politisch-futurologische Imaginäre als Ergebnis des Säkularisierungsvorgangs zwei Hauptformen angenommen hat. Hält man nämlich mit Karl Löwith das unilinear-progressive Geschichtsbild und die marxistische Utopie für das Säkularisat der christlichen Eschatologie³⁴, so lässt sich im Lichte von Sorels Rückbesinnung

therefore, as meaningless and as ridiculous as to ask for the truth of a machine gun or a fighter plane. Both are weapons; and weapons prove their truth by their efficiency. If the political myths could stand this test they needed no other and no better proof« (ebd., S. 237). Giuseppe Prezzolini machte auf die Affinitäten zwischen dem Sorelschen Wahrheitsbegriff und der pragmatischen Theorie aufmerksam, derzufolge ein Konzept in dem Maße wahr ist, wie es nützlich ist, indem er betonte, dass der Wahrheitsgehalt des politischen Mythos nur in seiner Wirksamkeit lag: »Erroneo in sé, il mito è vero, in quanto produce; e la sua bontà e il suo valore sta in quello che effettua« (Prezzolini 1909: 235). Den reinen Instrumentalcharakter des politischen Mythos und die pragmatische Identifikation seines Wahrheitsgehalts mit seiner Effektivität verdeutlichte Mussolini folgendermaßen: »Wir haben unseren Mythos geschaffen. Der Mythos ist ein Glaube, eine Passion. Es ist nicht notwendig, daß er eine Wirklichkeit sei. Er ist durch die Tatsache real, daß er ein Ansporn ist, ein Glaube, daß er Mut bedeutet« (zitiert nach Lukács 1962/IX: 34). Im Kontext dieser politisch-pragmatischen Wahrheitstheorie siedelte sich auch die Mythos-Lehre Rosenbergs an. Dazu merkte Eric Voegelin an: »Da der Mythos sich nicht durch überweltliche Offenbarung legitimieren und der wissenschaftlichen Kritik nicht standhalten kann, entwickelt sich in einer zweiten Phase ein neuer Wahrheitsbegriff, der Begriff der von Rosenberg sogenannten organischen Wahrheit. Wir finden die Ansätze schon bei Hobbes in der These, daß eine Lehre, welche Einheit und Frieden des Commonwealth stört, nicht wahr sein könne; die Theorie wird jetzt weiter gebildet zu der Auffassung, daß wahr sei, was das Dasein der organisch geschlossenen innerweltlichen Volksgemeinschaft fördere. Erkenntnis und Kunst, Mythos und Sitte sind wahr, wenn sie im Dienste des rassegebundenen Volkstums stehen« (Voegelin 1993: 53).

³⁰ Sorel (1910: 181).

³¹ Ebd., S. 164.

³² Ebd., S. 165.

³³ Ebd., S. 16.

³⁴ Bekanntlich hat Karl Löwith die These vertreten, dass die progressive Geschichtskonzeption dem biblischen Glauben an eine Endvollendung entsprungen ist und dass Marx diese säkular-eschatologisch mit der Errichtung

auf die christliche Apokalyptik die These formulieren, dass sein Zukunftsmythos darin seinen Ursprung hat, denn die Katastrophenvision einer »umfassenden Erneuerung durch Vernichtung des Alten«³⁵ wird verdiesseitigt und auf das menschliche Handeln bezogen. Diese Vermutung wird dadurch bekräftigt, dass Sorel selbst in einem Essay über *Le matérialisme historique* (1902) auf die Notwendigkeit hinwies, die christlichen Bilderressourcen zur revolutionären Mobilisierung der Massen auszunutzen. Er berief sich dabei auf die von Friedrich Engels im Aufsatz *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886) dargestellte Theorie, der zufolge den Gemütern der Massen ihre eigenen Interessen im Mittelalter »in religiöser Verkleidung« vorzuführen waren, »um einen großen Sturm zu erzeugen«³⁶. In diesem Sinne gehört Sorels Mythos dem Typ der *aktivistischen Apokalypse* an, deren politische Funktion in der Moderne laut Klaus Vondung in der Aufforderung zum Handeln besteht³⁷. Die Moderne charakterisiert sich deshalb auch durch die rein instrumentale Inszenierung einer säkularisierten Apokalypse zum Zweck der Massenmanipulation und -mobilisierung. Darauf wies Eric Voegelin pointiert hin: »An die Stelle der naiven Apokalypse tritt die bewußte«³⁸.

Ein gutes Beispiel für diese Politisierung der apokalyptischen Bilderwelt liefert Oswald Spenglers Voraussage über die künftige Heraufkunft des Cäsarismus. Im zweiten Band des *Untergangs des Abendlandes* (1922) prophezeite der Geschichtsphilosoph »den letzten Kampf [...] zwischen *Geld und Blut*«³⁹, d.h. das Ringen um die Macht zwischen den Plutokraten und einer dazu bestimmten kriegerischen Herrenkaste, ihr Reich vor dem endgültigen Kulturuntergang auf den Ruinen der Demokratie zu errichten⁴⁰. Diese

eines ‚Reichs der Freiheit‘ bzw. eines Reichs Gottes ohne Gott identifiziert hat. Vgl. dazu Löwith (1953: 11 und 46).

³⁵ Zu diesem Strukturelement abendländischer Apokalyptik vgl. Vondung (1988: 22).

³⁶ Die ganze Stelle Engels’ lautet wie folgt: »Das Mittelalter hatte alle übrigen Formen der Ideologie: Philosophie, Politik, Jurisprudenz, an die Theologie annektiert, zu Unterabteilungen der Theologie gemacht. Es zwang damit jede gesellschaftliche und politische Bewegung, eine theologische Form anzunehmen; den ausschließlich mit Religion gefütterten Gemütern der Massen mußten ihre eignen Interessen in religiöser Verkleidung vorgeführt werden, um einen großen Sturm zu erzeugen« (Marx/Engels 1962/XXI: 304). Zu dieser Bezugnahme Sorels auf Engels vgl. Roth (1980: 22).

³⁷ Zu Vondungs Bemerkungen zur modernen politischen Apokalyptik vgl. Vondung (1988: 334-335).

³⁸ Voegelin (1993: 53).

³⁹ Spengler (1972: 1193).

⁴⁰ So lautet die Weissagung Spenglers: »In Gestalt der Demokratie hatte das Geld triumphiert. Es gab eine Zeit, wo es allein oder fast allein Politik machte. Aber sobald es die alten Ordnungen der Kultur zerstört hat, taucht aus dem Chaos eine neue, übermächtige, bis in den Urgrund alles Werdens hinabreichende Größe empor: die

Endzeitvision hatte aller Wahrscheinlichkeit nach auch einen politischen Zweck. Bekanntlich war Spengler ein Gegner der Weimarer Republik und strebte mit seinen Schriften deren Vernichtung an⁴¹. Vermutlich war das auch das Ziel der Cäsarismusprognose. Die zukünftigen Cäsaren als Messiasgestalten im »Entscheidungskampf«⁴² gegen die Mächte des Bösen bzw. die Demokratie darzustellen bedeutet nämlich, apokalyptische Motive⁴³ zu einem politischen Mythos umzufunktionieren, dessen Zweck es ist, die Leser des *Untergangs des Abendlandes* zu veranlassen, die kommenden antidemokratischen Diktatoren als säkulare Heilsbringer zu begrüßen und sich ihnen zu unterwerfen. Auch der Text Spenglers ist daher in die Kategorie der aktivistischen Apokalypse einzuordnen⁴⁴.

Bei näherem Hinsehen macht auch Sorel den apokalyptischen Topos des Entscheidungskampfes gegen teuflische Mächte zu einem Bestandteil seines politischen Mythos. »Images de batailles«⁴⁵ sind nämlich laut Sorel die Grundelemente revolutionärer

Menschen von cäsarischem Schlage. An ihnen geht die Allmacht des Geldes zugrunde. *Die Kaiserzeit bedeutet, und zwar in jeder Kultur, das Ende der Politik von Geist und Geld*« (ebd., S. 1102). Den prophetischen Charakter der Geschichtsphilosophie Spenglers betonte Ernst Cassirer wie folgt: »What struck me most at this time was the close analogy between Spengler's book and some astrological treatises that I had quite recently read. Of course Spengler made no attempt to read the future of civilisations in the stars. But his prognostics are of exactly the same type as the astrological prognostics. The astrologers of the Renaissance did not content themselves with exploring the destiny of individual men. They applied their method also to the great historical and cultural phenomena. One of these astrologers was condemned by the church and burnt at the stake because he had cast the horoscope of Christ and from Christ's nativity had predicted the near fall of Christian religion. Spengler's book was, as a matter of fact, an astrology of history — the work of a diviner who unfolded his somber apocalyptic visions« (Cassirer 1946: 291).

⁴¹ Das Pamphlet *Jahre der Entscheidung. Erster Teil. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung* (1933) beginnt mit den folgenden Betrachtungen: »Niemand konnte die nationale Umwälzung dieses Jahres mehr herbeisehnen als ich. Ich habe die schmutzige Revolution von 1918 vom ersten Tage an gehaßt, als den Verrat des minderwertigen Teils unseres Volkes an dem starken, unverbrauchten, der 1914 aufgestanden war, weil er eine Zukunft haben konnte und haben wollte. Alles, was ich seitdem über Politik schrieb, war gegen die Mächte gerichtet, die sich auf dem Berg unseres Elends und Unglücks mit Hilfe unserer Feinde verschanzt hatten, um diese Zukunft unmöglich zu machen. Jede Zeile sollte zu ihrem Sturz beitragen, und ich hoffe, daß das der Fall gewesen ist« (Spengler 1933: VI).

⁴² Spengler (1972: 1193).

⁴³ Zu den Bildern der messianischen Gestalt und des Entscheidungskampfes als strukturellen und inhaltlichen Merkmalen der Apokalyptik vgl. Vondung (1988: 22 und 26).

⁴⁴ Diesbezüglich sind die folgenden Bemerkungen Vondungs von beachtlichem Interesse: »Spengler ließ nur eine Möglichkeit offen, dem Kommenden gegenüber eine positive Haltung einzunehmen: das Notwendige selbst zu wollen und so vom »Fatum« nicht gezogen, sondern geführt zu werden. Diese Möglichkeit konnte freilich auch als Perspektive für einen neuen apokalyptischen Aktivismus verstanden werden, denn die Weltgeschichte als das Weltgericht — mit diesem Fazit schloß Spengler sein Buch — „hat immer die Wahrheit und Gerechtigkeit der Macht, der Rasse geopfert und die Menschen und Völker zum Tode verurteilt, denen die Wahrheit wichtiger war als Taten, und Gerechtigkeit wesentlicher als Macht“« (ebd., S. 149).

⁴⁵ Sorel legt seine Mythentheorie wie folgt dar: »Au cours de ces études j'avais constaté une chose qui me semblait si simple que je n'avais pas cru devoir beaucoup insister: les hommes qui participent aux grands

Mythen, was heißt, dass er ein eschatologisches Szenario zur Zukunftsvision der proletarischen Revolution gegen die Bourgeoisie säkularisiert⁴⁶.

II. In den Zwanziger Jahren betrat Ernst Jünger die literarische Bühne als ein Schriftsteller, dessen »Dichten, Denken und Sagen«, in Heideggers Worten, »durch den Ersten Weltkrieg«⁴⁷ bestimmt waren. Als militanter Bellizist trat er aber durch seine Schriften auch für die Sache eines zukünftigen Krieges⁴⁸ ein, was er 1929 in einem Interview mit *The Evening Chronicle* programmatisch klarstellte: »I consider that my books are a part of Germany's moral and intellectual armament for the next war«⁴⁹. Nicht zu vergessen sind auch seine Auffassung des deutschen Imperialismus als anzunehmendes »Erbteil der Wilhelminischen Ära«⁵⁰ und das Ideal einer imperialistischen Machtpolitik, das in einer Passage aus dem *Waldchen 125* (1925) zum Ausdruck kommt⁵¹. Im Rückblick auf seine Schriftstellerei in den Jahren der Weimarer Republik rühmte sich Jünger selbst seines Einsatzes für die Wiederaufrüstung Deutschlands⁵².

mouvements sociaux, se représentent leur action prochaine sous forme d'images de batailles assurant le triomphe de leur cause. Je proposais de nommer mythes ces constructions dont la connaissance offre tant d'importance pour l'historien: la grève générale des syndicalistes et la révolution catastrophique de Marx sont des mythes« (Sorel 1910: 26-27).

⁴⁶ Zur Mythoslehre Sorels als Beitrag zur Sakralisierung der revolutionären Politik vgl. Gentile (2001: 48).

⁴⁷ Heidegger (2004/XC: 236).

⁴⁸ Siehe dazu Struve: »The primary objective of all of Jünger's writings during the Weimar Republic was the reassertion of the German Nation in a war or series of wars. He expressed this objective in a fairly conventional way in his earlier writings: „The incorporation of all Germans in the great future Reich of a hundred million — that is a goal worth dying for and smashing all resistance to“« (Struve 1973: 401).

⁴⁹ Jünger (2001: 525). Im weiteren Fortgang des Interviews definiert er sich als ein Nietzsche-Adept und vertritt die realpolitische These von der Kriegsnotwendigkeit: »I am of opinion that war is necessary. It is nothing but a continuation of politics by different means. I am a disciple of Nietzsche and take the greatest delight in a struggle for power wherever it occurs and whoever wins« (ebd., S. 525-526).

⁵⁰ Ebd., S. 82.

⁵¹ Der Ich-Erzähler gibt sich seinen machtpolitischen Träumen hin wie folgt: »Möglich wäre aber auch, daß wir noch auf anderen Wegen in den Elementarraum vorstoßen. Unsere Mittel werden kühner und gefährlicher; sie gewinnen eine immer engere Beziehung zur Macht. Ich habe mir Ähnliches schon neulich gedacht, als ich bei den Fliegern war. In einem Staate, der zwanzigtausend Flugzeuge zu bemannen hat, ließe sich wohl mancher von denen unterbringen, zu deren Eigentümlichkeiten es gehört, daß sie sich eher in friedlichen Zeiten als in kriegerischen das Genick brechen« (Jünger 1978/I: 390).

⁵² In einem auf den 15. Juli 1946 datierten Rundbrief schrieb Jünger: »Ich rechne es mir nicht minder zur Ehre an, daß ich, als ich das Vaterland in ungerechten Ketten sah, mich den Gedanken und Plänen der Rüstung zuwandte« (Jünger/Nebel 2003: 85).

Hervorhebung verdient aber, dass er politische Ziele auch mithilfe von Mythen verfolgte⁵³. In diesem Sinne gehörten zwei Texte, *Die Maschine* (1925) und *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932), zur Rüstung Deutschlands, um im Bild Jüngers zu bleiben, weil sie durch ihre mythomorphe Struktur darauf abzielten, die militärische Macht der Nation zu steigern. Diese Schriften sowie Jüngers metaphorische Definition seines Schaffens bestätigen die Behauptung Ernst Cassirers, dass die Wiederaufrüstung Deutschlands mit der Erzeugung politischer Mythen begann⁵⁴. Dass *Die Maschine* und *Der Arbeiter* Mythen thematisieren, ist außerdem auf das Auftreten eines Phänomens zurückzuführen, das mit der Entstehung des politischen Antirationalismus einherging. Lucia Strappini hat im Vorwort zu einer Sammlung von publizistischen Schriften des nationalistischen italienischen Intellektuellen Enrico Corradini angemerkt, dass die neu entstandene Massengesellschaft die Anwendung von öffentlichkeitswirksamen propagandistischen Instrumenten erforderte, um das Massenpublikum beeinflussen zu können, und dass die am Anfang des 20. Jahrhunderts sich verbreitende irrationalistische Denkströmung solche Mittel zur Verfügung stellte⁵⁵. Infolgedessen wurde eine neuartige politische Rhetorik ausgearbeitet, die auf der Verwendung von mythischen Elementen und suggestiven Formeln fußte⁵⁶, und der Übergang vom Vernunftdenken zum Antirationalismus fand deshalb seinen Ausdruck in einer mythopoetischen Form von politischer Literatur. So trat ein neuer Schriftstellertypus als Mythenkonstrukteur auf.

⁵³ Sven Olaf Berggötz hat den Akzent darauf gelegt, dass Jünger die Rolle eines Mythenschöpfers in Abwendung von der aufklärerischen Tradition der engagierten Intellektuellen spielte, wie seine Dithyrambe auf das Blut im Aufsatz *Der Nationalismus* (1926) beweist (vgl. dazu Figal/Knapp (Hrsg.) 2007: 276). Zu dieser nationalistischen Blutmystik notiert Berggötz: »Hervorzuheben ist allerdings, daß Jünger den von ihm konstruierten Mythos Blut in keiner Weise mit dem Rassebegriff verbindet, statt dessen mehrfach über derartige Versuche spottet. Noch bedeutsamer ist die Tatsache, daß Jünger – wie viele andere Vertreter der extremen Rechten – hinsichtlich konkreter politischer Konsequenzen dieser Berufung auf einen Mythos außerordentlich vage bleibt« (ebd., S. 277). Im Folgenden wird dagegen gezeigt werden, wie Jünger den fest umrissenen politischen Zweck der technischen Weiterentwicklung Deutschlands durch die Mythenproduktion verfolgte.

⁵⁴ Diese These wurde von Cassirer folgendermaßen formuliert: »It was in 1933 that the political world began to worry somewhat about Germany's rearmament and its possible international repercussions. As a matter of fact this rearmament had begun many years before but had passed almost unnoticed. The real rearmament began with the origin and rise of the political myths. The later military rearmament was only an accessory after the fact. The fact was an accomplished fact long before; the military rearmament was only the necessary consequence of the mental rearmament brought about by the political myths« (Cassirer 1946: 282).

⁵⁵ Corradini (1980: XI-XII).

⁵⁶ Ebd., S. XIII.

Jünger selbst übernahm im *Arbeiter* diese Rolle, was eine Bemerkung Emilio Gentiles bestätigt. In seiner Analyse der nationalistischen italienischen Ideologen hat er auf ihre Anpassungsfähigkeit an das Massenzeitalter hingewiesen. Im Unterschied zu den sozialistischen und liberalen Intellektuellen, die im Namen des materialistischen Rationalismus bzw. des antidemagogischen Intellektualismus davor zurückscheuten, von den irrationalen Trieben der Massen zu profitieren, begriffen die nationalistischen, dass die Massengunst für den Erfolg ihrer Sache unentbehrlich war, und bewaffneten sich darum durch die Rezeption der Theorien Le Bons und Sorels mit den Instrumenten des politischen Antirationalismus⁵⁷. Zu denselben Mitteln griffen die Nazionalsozialisten, was für ihren Sieg entscheidend war. Dazu bemerkte Cassirer, dass die politischen Leader der Weimarer Republik, die zum großen Teil Marxisten waren, sich der Gefährlichkeit der politischen Mythen nicht bewusst waren, weil sie in rein wirtschaftlichen Kategorien dachten⁵⁸. Auch Ignazio Silone war der Auffassung, dass die faschistische Machtübernahme den Sozialisten unerklärlich war, weil der Marxismus ihnen keinen Schlüssel zum Verständnis der psychologischen Grundlagen der faschistischen Propaganda liefern konnte⁵⁹, und Ernst Bloch

⁵⁷ Gentile (1982: 11, 15-16). In Italien gelangten D'Annunzio und Marinetti außerdem zu der Überzeugung, dass die Massenpolitik dem Künstler ein neues Tätigkeitsfeld eröffnete (ebd., S. 11). Laut George L. Mosse hinterließ besonders D'Annunzio dem Faschismus »a new political style, which operated within the framework of myths, symbols, and public festivals« (Mosse 1987: 88) als Erbe. Seine Reden und die von ihm gegründeten politischen Massenrituale während der Besetzung der Stadt Fiume durch seine *legionari* (1919-1920) übten nämlich einen starken Einfluss auf Mussolini aus (ebd., S. 89).

⁵⁸ »In their sober, empirical, 'matter of fact' way of thinking they had no eyes for the dangerous explosive force contained in the political myths. They could scarcely be prevailed on to take these things seriously. Most of them were determined Marxists. They thought and spoke in terms of economics; they were convinced that economy is the mainspring of political life and the solution of all social problems. Following this theory they missed the real point at issue; they did not understand what was really at stake. Undoubtedly economic conditions had a large share in the development and rapid growth of the National Socialist movement. But the deepest and most influential causes are not to be sought in the economic crisis which Germany had to endure. They belong to another field which in a sense was inaccessible to the socialistic leaders. When they began to see the danger, it was too late; the force of the political myths had become irresistible« (Cassirer 1979: 236)

⁵⁹ »D'altra parte non è da tacere che i socialisti, avendo gli occhi fissi alla lotta delle classi e alla politica tradizionale, furono sorpresi dall'irrompere selvaggio del fascismo. Non capirono le ragioni e le conseguenze delle sue parole e dei suoi simboli, così strani e inusitati, e neppure immaginarono che un movimento così primitivo potesse arrivare al potere d'una macchina talmente complicata come lo stato moderno, e mantenersi. I socialisti erano impreparati a capire l'efficacia della propaganda fascista, perché la loro dottrina fu formulata da Marx ed Engels nel secolo scorso e da allora in poi non ha più fatto passi innanzi. Marx non poteva anticipare le scoperte della psicologia moderna, né prevedere le forme e conseguenze politiche dell'attuale civiltà di massa« (Silone 1962: 66). Zur Rückständigkeit der marxistischen Psychologie gegenüber den Errungenschaften der modernen notierte Bertrand Russell: »To Marx, who inherited eighteenth-century rationalist psychology from the British orthodox economists, self-enrichment seemed the natural aim of a man's political actions. But modern psychology has dived much deeper into the ocean of insanity upon which the little barque of human reason in securely floats. The intellectual optimism of a by gone age is no longer possible to the modern student of human

bedauerte im Aufsatz *Amusement Co., Grauen, Drittes Reich* (1930), dass »jedes Gegenland zum Mythos«⁶⁰ der marxistischen Propaganda fehlte, die dem nazistischen »Jakobinertum des Mythos«⁶¹ aus diesem Grund nicht Paroli bieten konnte. Aus den Bemerkungen von Gentile, Cassirer, Silone und Bloch folgt also, dass die Rechtsintellektuellen und die faschistischen Regime Techniken zur inneren Kolonialisierung und politische Mythen geschickt anwandten⁶² und dass die Marxisten dem Faschismus und dem Nazismus nicht gewachsen waren, weil die Strategien des politischen Antirationalismus ihnen unbegreiflich blieben. Tatsächlich war der Kampf zwischen der Linken und der antirationalistischen Rechten eine Auseinandersetzung zwischen einer im 19. Jahrhundert entstandenen politischen Denkströmung und Massenbewegungen, die dem 20. Jahrhundert als der Zeit der Psychologie angehörten. Arthur Koestler selbst, ein marxistisch ausgebildeter Intellektueller, der jedoch mit der Psychoanalyse gut vertraut war, bemängelte, dass die Linke die Entdeckungen von Le Bon, Levy-Bruhl, Freud und Jung ignorierte und dass sie noch mit dem rationalistischen Begriff des Klassenbewusstseins operierte⁶³.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Tätigkeit Ernst Jüngers als politische Mythen schaffender Schriftsteller besser verstehen. In der *Maschine* entpuppt sie sich nämlich als Ausdruck des Kampfs gegen die Linke als eine anachronistische und rationalistische

nature. Yet it lingers in Marxism, making Marxians rigid and Procrustean in their treatment of the life of instinct« (Russell 1920: 127).

⁶⁰ Bloch (1962: 66).

⁶¹ Ebd., S. 69.

⁶² Gentile hat darauf aufmerksam gemacht, dass der italienische Faschismus die erste Massenbewegung war, die von politischen Mythen Gebrauch machte: »Secondo noi non è possibile comprendere gli aspetti fondamentali della politica di massa fascista ignorando l'importanza del pensiero mitico nell'origine e nella formazione dei movimenti collettivi del nostro secolo. Ciò vale principalmente per il fascismo, che fu il primo movimento politico di massa a proclamare esplicitamente, senza ambiguità, il potere del pensiero mitico nell'organizzazione delle masse. Questa era una delle convinzioni fondamentali di Mussolini: "Oggi in Italia non è tempo di storia — dichiarò nel 1922 —. Niente è ancora concluso. È tempo di miti. Tutto si deve ancora fare. Il mito soltanto può dare forza ed energia ad un popolo che sta per martellare il proprio destino". Solo la presenza di un mito, "per cui appaia supremamente bello e necessario vivere ed anche morire" — si legge su *Popolo d'Italia* del 5 luglio 1922 —, può trasformare un partito politico in un "incoercibile movimento propulsore"« (Gentile 1982: 264). Zu Mussolinis Le Bon-Rezeption vgl. Bodei (2002: 191).

⁶³ »Did the concept of 'class-consciousness' have any practical value in explaining history? Was not the psychology of the masses an infinitely more complex phenomenon? Why was this all-important subject a blank on the Marxist map of the world? Why did the 'Party of the masses' ignore the discoveries of Le Bon, Fraser, Durkheim, Levy-Bruhl, Freud and Jung, who all stressed the irrational and affective nature of group-behaviour, so strikingly demonstrated by Fascism and its allied movements?« (Koestler 2005: 323).

Bewegung⁶⁴ mit den Waffen des politischen Antirationalismus, den Jünger ebenfalls theoretisierte, wie Karl Prümm in seiner Analyse der Erstausgabe des *Wäldchens* 125 nachgewiesen hat. In dieser Kriegsschrift befürwortet Jünger nämlich »eine Art Demagogie von oben«⁶⁵, die die Massenmanipulation ermöglicht, und stellt fest, dass die Psychologie dem Führer Mittel zur Massenbeherrschung zur Verfügung stellen soll⁶⁶. Es zeigen sich darin also die Hauptelemente des politischen Antirationalismus: die Psychologisierung der Politik, der Übergang von der Demagogie zur Psychagogie, die Anschauung des Politikers als *meneur des foules* und schließlich die Benutzung von Techniken zur inneren Kolonialisierung. Im Besonderen betrachtet Jünger das Kino im Vorgriff auf die »Medien- und Propagandapraxis des Faschismus« als »ein wirksames Mittel der Massenpropaganda«: »Der Film als machiavellistisches Mittel«, so Jünger, »ist wegen seiner größeren Anschaulichkeit und Zugänglichkeit selbst dem der Presse überlegen«⁶⁷.

Im Übrigen dokumentiert auch der Aufsatz zur *Totalen Mobilmachung* (1930) die Vertrautheit Jüngers mit dem politischen Antirationalismus. Seine Reflexionen über die Frage nach der Gesamtmobilisierung, weit davon entfernt, eine bloße subtile Analyse der sozioökonomischen und technologischen Dynamiken der modernen kriegführenden Staaten zu liefern, gehören nämlich in den Bereich der Massenpsychologie. Jünger weist die von der »Schule des Historischen Materialismus« vorgeschlagene Deutung des Ersten Weltkriegs zurück, die »nur die Oberfläche des Vorgangs zu streifen vermag«⁶⁸, und bietet im Anschluss an Spengler eine massenpsychologische Interpretation der totalen Mobilmachung⁶⁹. Wie

⁶⁴ Siehe dazu das Urteil Jüngers über Marx im Artikel *Revolution um Karl Marx* (1929): »Marx war einer der Repräsentanten seiner Zeit und ihrer mechanistischen, rationalistischen und materialistischen Hauptströmungen. Die Zeit arbeitet für ihn, wie sie auch gegen ihn arbeiten wird« (Jünger 2001: 481).

⁶⁵ Zitiert nach Prümm (1974/I: 205). Zu diesem Begriff vgl. auch Struve (1973: 407).

⁶⁶ Dazu schreibt Prümm: »Von der „modernen Psychologie“ verlangt Jünger deshalb eine Erforschung der hier immanenten „Gesetzmäßigkeiten“, die dann „zum Handwerkszeug des Führers“ werden müssen« (Prümm 1974/I: 206).

⁶⁷ Ebd. Zu Spengler als Theoretiker der Verwendung der Presse als Mittel zur Massenmanipulierung vgl. die folgenden Bemerkungen: »Kein Tierbändiger hat seine Meute besser in der Gewalt. Man läßt das Volk als Lesermasse los, und es stürmt durch die Straßen, wirft sich auf das bezeichnete Ziel, droht und schlägt Fenster ein. Ein Wink an den Pressestab und es wird still und geht nach Hause. Die Presse ist heute eine Armee mit sorgfältig organisierten Waffengattungen, mit Journalisten als Offizieren, Lesern als Soldaten« (Spengler 1972: 1140-1141).

⁶⁸ Jünger (1980/VII: 130).

⁶⁹ Nebenbei sei bemerkt, dass Jüngers Hinweis auf »die durch optische Täuschung des Wahlrechts geblendeten Massen« (ebd., S. 141) seinen Ursprung vielleicht in der These Spenglers hat, dass die »Souveränität des Volkes« nur »ein Wort dafür« ist, »dass die herrschende Gewalt den Titel Volksführer statt König angenommen

bereits dargestellt, theoretisierte Spengler die Ausnutzung der progressiven Lehren über den rationalen Gesellschaftsumbau für die Gewinnung der Herrschaft über die Massen. Nun entwickelt Jünger diese Idee weiter und erblickt in der totalen Mobilisierung die Folge der Suggestivkraft des Fortschrittsbegriffs auf die Massen⁷⁰. Innerhalb dieser Perspektive führt er die Unfähigkeit der Mittelmächte, sich das Mobilisierungspotenzial der fortschrittlichen Schlagworte zunutze zu machen, auf »das mangelnde Verhältnis der führenden Schicht sowohl zu den Massen als auch zu den tieferen Gewalten«⁷¹ zurück. *Die Totale Mobilmachung* macht also klar, dass sich Jünger, genau wie andere antirationalistische Intellektuelle, dessen bewusst war, dass die Zustimmung der Bevölkerungsmehrheit »im Zeitalter der Massen und Maschinen«⁷² ein ausschlaggebender Faktor war und dass psychologische Strategien für die Konsensbildung unerlässlich waren.

Eins dieser massenmanipulierenden Instrumente ist der von Jünger in der *Maschine* theoretisierte politische Mythos der Technik. Jeffrey Herf hat den Begriff des ‚reaktionären Modernismus‘ als Idealtypus⁷³ zur Fokussierung der ideologischen Strömung geprägt, die das Ziel hatte, der technischen Modernisierung bei gleichzeitiger vehementer Ablehnung der liberal-demokratischen Prinzipien einen entscheidenden Schub zu geben und dadurch

hat« (Spengler 1972: 1110). Denn »je allgemeiner das Wahlrecht, desto *geringer* wird die Macht einer Wählerschaft« (ebd., S. 1131).

⁷⁰ »Mit der Bemerkung, daß wir den Fortschritt für die große Volkskirche des 19. Jahrhunderts halten, deuteten wir bereits an, in welcher Schicht wir den wirksamen Appell vermuten, mit dessen Hilfe der entscheidende, nämlich der glaubensmäßige Teil der Totalen Mobilmachung an den riesigen Massen, die für die Teilnahme am letzten Kriege gewonnen werden mussten, allein zu vollziehen war. Ein Ausweichen war diesen Massen um so weniger möglich, je mehr ihre Überzeugung in Anspruch genommen wurde, je reiner also die Tendenz der großen Parolen, durch die sie in Bewegung gesetzt wurden, einen fortschrittlichen Gehalt ausdrückte. Mögen diese Parolen auch vielfach eine rohe und grelle Färbung tragen, an ihrer Wirksamkeit kann kein Zweifel sein; sie erinnern an die bunten Lappen, mit denen dem Wild bei der Treibjagd die Richtung auf die Gewehre gegeben wird« (Jünger 1980/VII: 130). Diese These findet sich im Aufsatz *Die Tradition* (1925) präfiguriert: »In einem patriarchalischen Zeitalter muß ein Heer glauben, für seinen König und Herrn zu streiten, im Zeitalter der Masse mag es wähen, für irgendwelche Fortschritte sozialer oder wirtschaftlicher Natur in den Tod zu ziehen« (Jünger 2001: 130).

⁷¹ Jünger (1980/VII: 133).

⁷² Ebd., S. 128. Jünger stellt diese Gegenwartsdiagnose am Schluss seines Essays auf: »Gleichzeitig nimmt die Schätzung der Massen zu; das Maß an Zustimmung, das Maß an Öffentlichkeit wird zum entscheidenden Faktor der Politik« (ebd., S. 141).

⁷³ »Reactionary modernism is an ideal typical construct. The thinkers I am calling reactionary modernists never described themselves in precisely these terms. But this tradition consisted of a coherent and meaningful set of metaphors, familiar words, and emotionally laden expressions that had the effect of converting technology from a component of alien, Western *Zivilisation* into an organic part of German *Kultur*« (Herf 1984: 1).

»political reaction« mit »technological advance«⁷⁴ zu versöhnen. Daraus wird verständlich, warum Herf die paradoxe Formel vom reaktionären Modernismus verwandt hat. Diese Ideologie trug zwar einen modernistischen Charakter, weil sie die Technisierung verfocht, aber sie stellte zugleich diesen Modernisierungsvorgang in den Dienst einer machtstaatlichen und bellizistischen Politik. Die modernistisch-reaktionären Intellektuellen sahen nämlich in der Höherentwicklung des Industrieapparats das Erfordernis für die Erstarkung ihrer Nation und polemisierten gegen jede vergangenheitsorientierte und technikfeindliche Haltung⁷⁵. In diesem Sinne sprachen sie sich für einen technikbejahenden Nationalismus aus, der nichts mit dem alten und überholten Konservativismus zu tun hatte⁷⁶. Jünger selbst propagierte diesen »neuen Nationalismus«⁷⁷ im Artikel *Großstadt und Land* (1926):

Wir müssen eindringen in die Kräfte der Großstadt, in die Kräfte unserer Zeit, die Maschine, die Masse, den Arbeiter. Denn hier liegt die potentielle Energie, die für die nationale Erscheinung von morgen in Frage kommt, und alle Völker Europas sind an der Arbeit, sie nutzbar zu machen. Versuchen wir, die

⁷⁴ Ebd., S. 1-2. Siehe dazu auch die Bemerkungen Schüddekopfs: »Soweit die Nationalrevolutionäre die Aufklärung, die Ideen der Französischen Revolution und des Liberalismus des 19. Jahrhunderts ablehnen (Geistesfreiheit, Grundrechte, Sicherheitsstreben, Gesellschaft statt Staat, wirtschaftliche Freiheit, parlamentarische Demokratie, Parteienwesen, Fortschrittsglauben), sind sie eine Etappe der großen permanenten europäischen Gegenrevolution. Insofern sie aber den Sozialismus, den Bolschewismus und die Allmacht der Technik und Wirtschaft wollen, stehen sie mitten in der großen technischen Revolution des 20. Jahrhunderts« (Schüddekopf 1972: 237).

⁷⁵ »It is not paradoxical to reject technology as well as Enlightenment reason or to embrace technology while celebrating reason. These pairings are the customary outcomes of choosing between scientism and pastoralism. But it is paradoxical to reject the Enlightenment and embrace technology at the same time, as did the reactionary modernists in Germany. Their claim was that Germany could be *both* technologically advanced *and* true to its soul. The whole anti-Western legacy of German nationalism suggested that such a reconciliation between soul and technology was out of the question, for nothing could be more at odds with German culture. But the reactionary modernists recognized that antitechnological views were formulas for national impotence. The state could not be simultaneously strong and technologically backward. The reactionary modernists insisted that the *Kulturnation* could be both powerful and true to its soul. As Joseph Goebbels repeatedly insisted, this was to be the century of *stählerne Romantik*, steellike romanticism« (Herf 1984: 3). Der italienische Futurismus kann als die avantgardistische Erscheinungsform des reaktionären Modernismus betrachtet werden. Filippo Tommaso Marinetti definierte die von ihm 1909 gegründete Bewegung als eine »entusiastica glorificazione delle scoperte scientifiche e del meccanismo moderno« (Marinetti 1983: 93) und wandte sich im Manifest *Contro Venezia passatista* (1910) gegen den dekadenten Kult der Stadt Venedig als Symbol der Pflege des Kulturerbes der Vergangenheit. Außerdem machte er den provokatorischen Vorschlag, die Paläste der Stadt in die Luft zu sprengen, um Raum für Fabriken zu schaffen und Venedig dadurch zu einer Militärmacht zu machen: »Noi vogliamo preparare la nascita di una Venezia industriale e militare che possa dominare il mare Adriatico, gran lago Italiano« (ebd., S. 34).

⁷⁶ Exemplarisch illustriert folgende Stelle aus einem Brief Oswald Spenglers diesen Plan eines die Moderne bejahenden Nationalismus: »In der Tat liegt unsere Zukunft einerseits im preußischen Konservatismus, nachdem er von jeder feudal-agrarischen Enge gereinigt ist, und andererseits im arbeitenden Volk, nachdem es sich von der anarchisch-radikalen ‚Masse‘ durch Ekel und Selbstgefühl abgesondert hat« (Spengler 1963: 115).

⁷⁷ Jünger (2001: 234).

Einwände einer verfehlten Romantik in uns zu beseitigen. Diese stellt die Maschine in Gegensatz zur Kultur – übrigens auch eins jener Worte, deren Bedeutung wieder wachsen würde durch mäßigeren Gebrauch. Maschine und Amerikanismus sind jedoch zwei verschiedene Dinge, und falls unsere Zeit eine Kultur besitzt, wird sie nur durch Maschinen imstande sein, deren Lebensraum zu erweitern oder zu verteidigen⁷⁸.

Dieses Plädoyer für die Bejahung der Moderne, wie es im Text Jüngers zum Ausdruck kommt, war eng mit der Konzeption von Technik als »an externalization of the will to power«⁷⁹ verbunden, und dieser modernistisch-reaktionäre Technikbegriff nahm bei einigen Intellektuellen die Form des *Mythologems der Maschine* als Instrument des Willens zur Macht an, das darauf ausgerichtet war, die technische Modernisierung voranzutreiben. Im Anschluss an Kerényi kann man nämlich zwischen den mythologischen Ideen und den Mythologemen unterscheiden. Die mythologischen Ideen sind für Kerényi die abstrakten und zeitlosen Paradigmen, die sich in geschichtlichen Konkretionen, den Mythologemen, verkörpern⁸⁰ und die er deshalb mit der Goetheschen Urpflanze vergleicht⁸¹. Auf ähnliche Weise hat die allgemeine Idee eines Zusammenhangs zwischen den Maschinen und dem Willen zur Macht bei den modernistisch-reaktionären Schriftstellern verschiedene Gestalten angenommen, so dass man von einem Mythologem der Technik als Werkzeug des Machtwillens sprechen kann. Nicht zu übersehen ist aber der Wesensunterschied zwischen einem solchen Mythologem und denen, aus denen die Mythologie *sensu stricto* besteht. Die modernistisch-reaktionären Mythologeme sind nämlich zu politischen Zwecken hergestellte »artificial things«, während die alten Mythologeme spontane Seelenprodukte waren⁸². Man kann daher mit Furio Jesi die Unterscheidung zwischen einem echten, aus der Seelentiefe

⁷⁸ Ebd., S. 233. Der »neue Nationalismus« Jüngers weist Parallelen zum modernistischen Nationalismus des Futurismus auf. Im Aufsatz mit dem Titel *Il futurismo e la politica. Dal nazionalismo modernista al fascismo (1909-1920)* hat Emilio Gentile bemerkt, dass die Spezifik des futuristischen Nationalismus darin bestand, dass er zukunfts offen war und die Industrialisierung als Vorbedingung für die Machtsteigerung der Nation ansah. Laut Gentile »Mito della modernità, italianismo, volontà di potenza delimitarono l'ambito ideale del nazionalismo modernista«. Vgl. Mosse (Hrsg.) (1988: 107).

⁷⁹ Herf (1984: 224).

⁸⁰ Dazu schreibt Kerényi: »Historisch gibt es nur die Variationen der Urmythologeme, nicht ihren zeitlosen Gehalt, die mythologischen Ideen« (Kerényi/Jung 1980: 36).

⁸¹ »Lebendige Mythologie breitet sich hingegen in unendlicher und doch formhaft-bestimmter Mannigfaltigkeit aus, wie die Pflanzenwelt etwa im Vergleich mit der Urpflanze Goethes« (ebd., S. 37-38).

⁸² Cassirer bemerkte dazu: »Myth has always been described as the result of an unconscious activity and as a free product of imagination. But here we find myth made according to plan. The new political myths do not grow up freely, they are not wild fruits of an exuberant imagination. They are artificial things fabricated by very skilful and cunning artisans« (Cassirer 1946: 282).

geschöpften Mythos und einem ‚technisierten Mythos‘ (»mito tecnicizzato«) treffen, der absichtlich zur Erreichung bestimmter Ziele konstruiert wird⁸³. So betrachtet, ist das Mythologem der Technik als Instrument des Willens zur Macht ein ‚technisiertes‘ Mythologem.

Oswald Spenglers Überlegungen zur Technik erhellen die Natur und die Funktion dieses politischen Mythologems. Im *Untergang des Abendlandes* besang er in quasi futuristischer Manier die neuartige und eiskalte Schönheit der »prachtvoll klaren, hochintellektuellen Formen eines Schnelldampfers, eines Stahlwerkes, einer Präzisionsmaschine«⁸⁴ und trieb in *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (1931) seinen Spott mit den »Literaten und Ästheten heutiger Großstädte, welche die Anfertigung eines Romans für wichtiger halten als die Konstruktion eines Flugzeugmotors«⁸⁵. Nun erachtet Spengler die Technik nicht als Gegenstand des ästhetischen Erlebnisses. Er fasst sie als das Organ der Lebewesen auf, die zur Selbstbehauptung gegeneinander kämpfen: »Die Technik ist die Taktik des ganzen Lebens. Sie ist die innere Form des Verfahrens im Kampf, der mit dem Leben selbst gleichbedeutend ist«⁸⁶. Diese Definition wurzelt Gilbert Merlio zufolge im Sozialdarwinismus⁸⁷ und in Nietzsches Anschauung des Lebens als Machtkampf⁸⁸, aber das daraus resultierende vitalistische Technikbild hat vermutlich auch eine politische Funktion. Die Essenz der Technik mit dem zum Leben gehörigen Machtstreit zu identifizieren heißt nämlich, eine Verbindung zwischen der Technik und der wilden Existenz der Raubtiere herzustellen, was es gestattet, die Leser zur Technikzuwendung anzureizen, indem Spengler ihnen vorgaukelt, dass sie den Zugang zur Lebenssteigerung dadurch gewinnen würden. Unter

⁸³ Vgl. dazu Jesi (1968: 35-36).

⁸⁴ Spengler (1972: 61). Zur ersten programmatischen Formulierung einer Maschinenästhetik (»estetica della macchina«) vgl. Marinettis Schrift mit dem Titel *La tecnica della nuova poesia* (1933) (Marinetti 1983: 211).

⁸⁵ Spengler (1931: 3). Ähnliche Töne schlägt Spengler schon im *Untergang des Abendlandes* an: »Im andern Fall wäre es besser, Pflanze oder Ingenieur zu werden, irgend etwas Wahres und Wirkliches, statt verbrauchte Themen unter dem Vorwande eines ‚neuerlichen Aufschwungs des philosophischen Denkens‘ wiederzukäuen, und lieber einen Flugmotor zu konstruieren als eine neue und ebenso überflüssige Theorie der Apperzeption« (Spengler 1972: 60-61).

⁸⁶ Spengler (1931: 7).

⁸⁷ Siehe dazu Strack (Hrsg.) (2000: 33).

⁸⁸ Nicht zufällig definiert Spengler das Dasein in starker Anbindung an Nietzsches Lebensanschauung als »einen Kampf aus dem Willen zur Macht« (Spengler 1931: 13). Zu dieser Lebensauffassung vgl. die folgende Passage aus *Götzen-Dämmerung* (1888): »Anti-Darwin. — Was den berühmten Kampf um’s Leben betrifft, so scheint er mir einstweilen mehr behauptet als bewiesen. Er kommt vor, aber als Ausnahme; der Gesamt-Aspekt des Lebens ist nicht die Nothlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichthum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung, — wo gekämpft wird, kämpft man um Macht ...« (Nietzsche 1988/VI: 120).

diesem Aspekt kann das vitalistische Technikbild als ein politisches Mythologem zur Beförderung der Technisierung gedeutet werden⁸⁹.

Ein weiteres Werk, in dem das Mythologem der Technik als Mittel des Machtwillens auftaucht, ist die Essaysammlung, die der nationalistische italienische Schriftsteller und Nietzsche-Jünger Mario Morasso 1905 unter der Überschrift *La nuova arma (la macchina)* veröffentlichte. In *Uomini e idee del domani (l'egoarchia)* (1898) hatte dieser betont, dass er als erster in Italien Nietzsche bewundert hatte⁹⁰. In *La nuova arma (la macchina)* kodierte er manche Gedankenmotive seines Meisters mit der Absicht um, eine technikbejahende Ideologie zu politischen Zwecken zu entwickeln⁹¹. In Morassos Sicht ist die bürgerliche Mitleidsethik ursächlich für die Unterdrückung des Drangs, anderen die eigene Herrschaft aufzuzwingen, den er mit dem Willen zur Macht identifiziert⁹². Er ist aber auch der Meinung, dass das Auto als Ventil für diesen gehemmten Trieb fungiert⁹³, da der Mensch imstande ist, es zu beherrschen und zur Befriedigung seiner Abenteuerlust zu verwenden⁹⁴. Morasso formuliert also die These der Überwindung der bürgerlichen Triebunterdrückung anhand der Technik und mythologisiert dadurch das Auto zu einem Instrument des Willens zur Macht. In

⁸⁹ Dass Spengler durch seine Schrift für die Industrialisierung Deutschlands Stellung nehmen wollte, hat Herf hervorgehoben: »In 1931, Spengler, now famous as the advocate of cultural pessimism, published a small book entitled *Der Mensch und die Technik* (Man and Technology). In it he repeated familiar themes and sought to dispel the idea that he was hostile to technology. He expressed disappointment that many readers of *Der Untergang des Abendlandes* had become lost in its maze of historical detail and could not understand his intentions. His point had been that culture was primary and that religion, politics, art, and technology could be understood only in its light. This was the purpose of *Der Mensch und die Technik*. It was a response to the antitechnological sentiments fostered by the youth movements, the expressionists, and weary intellectuals that Spengler thought constituted a distinct cultural threat to the kind of nationalist revival for which he yearned« (Herf 1984: 64).

⁹⁰ »Io ammiro Nietzsche, e lo ammirai quando in Italia non si sapeva ancora chi egli fosse« (Morasso 1898: XI).

⁹¹ Zu dieser Rezeption der Ideenwelt Nietzsches in Italien vgl. Fazio (1988: 26).

⁹² »Limitato e rinnegato in ogni guisa l'istinto di avventura e di conquista, avversata sistematicamente la pugnacità, precluso rigidamente all'individuo l'istinto primordiale di far valere la propria supremazia, è molto facile che da una parte avvengano perversamenti deliranti, esplosioni stravaganti, e dall'altra parte che davanti ad una necessità grave e tremenda non si trovi più l'energia capace a fronteggiarla e a sacrificarsi« (Morasso 1905: 91).

⁹³ »Fortunatamente la macchina è arrivata a tempo, come una salvezza, a schiudere un varco per queste energie contenute e vibranti come molle represses« (ebd., S. 92). Zu diesem Auto-Bild hat Sanguineti angemerkt: »In *La nuova arma*, in particolare, il culto della velocità sta chiaramente in relazione con la necessità di uno sfogo barbarico degli istinti, di una liberazione violenta delle energie represses nel quadro delle democrazie contemporanee« (Sanguineti 1987: 136).

⁹⁴ »La macchina è venuta ad appagare questo bisogno di emozione, di avventura, di rischio; è apparsa come un immenso impero nuovo sul quale esercitare le proprie energie ed estendere il proprio dominio. E l'uomo si è lanciato sull'infuocato motore per sfogare il più prepotente ed anche il più nobile dei suoi istinti, l'istinto che ha dato all'umanità le glorie più insigni« (Morasso 1905: 92).

seinem Aufsatz über die *Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft* (1956) macht Marcuse darauf aufmerksam, dass Waren in der Überflussgesellschaft libidinös zu besetzen sind, damit der zu fördernde Massenkonsum in ein triebmäßiges Bedürfnis verwandelt wird⁹⁵. Morasso, der gut mit der neu entstandenen Massenpsychologie vertraut war⁹⁶, bediente sich dieser Strategie zur inneren Kolonialisierung, denn er spornte zur Technikorientierung an, indem er den Wagen zum Ventil für die Entfesselung des Machtwillens mystifizierte und ihn dadurch zum Gegenstand der Triebenergie-Besetzung machte. Bei dem italienischen Nationalisten nimmt der Nietzscheanismus deshalb die Form einer mythenbildenden Ideologie an, deren vitalistisches Maschinenbild als ein politisches Mythologem fungiert. Außerdem treten in Morassos Text die zentralen Aspekte des Mythologems der Technik zutage. Ähnlich wie Spengler knüpft er an das Philosophem des Willens zur Macht an, aber seine Nietzsche-Rezeption hat nicht nur einen selektiven Charakter, sondern auch einen manipulativen. Die technische Moderne wurde nämlich im *Wanderer und sein Schatten* (1880) scharf kritisiert:

Reaction gegen die Maschinen-Cultur. — Die Maschine, selber ein Erzeugnis der höchsten Denkkraft, setzt bei den Personen, welche sie bedienen, fast nur die niederen gedankenlosen Kräfte in Bewegung. Sie entfesselt dabei eine Unmasse Kraft überhaupt, die sonst schlafen läge, das ist wahr; aber sie gibt nicht den Antrieb zum Höhersteigen, zum Bessermachen, zum Künstlerwerden. Sie macht thätig und einförmig, — das erzeugt aber auf die Dauer eine Gegenwirkung, eine verzweifelte Langweile der Seele, welche durch sie nach wechselvollem Müßiggange dürsten lernt⁹⁷.

Wie aus dem obigen Zitat hervorgeht, unterscheidet sich Morasso von seinem Referenzphilosophen darin, dass er durch das Bild des Autos als Triebbefriedigungsmittel eine Theorie über die Auswirkungen der Technik auf die Menschen aufstellt, die in starkem

⁹⁵ »Jeder Manipulation im Interesse bestimmter Unternehmen, politischer Richtungen und Interessen ist das allgemeine und objektive Ziel übergeordnet, den Einzelnen mit der Lebensform auszusöhnen, die ihm von der Gesellschaft aufgezwungen wird. Da in einer derartigen Aussöhnung eine beträchtliche zusätzliche Repression mitspielt, muß eine libidinöse Vermittlung der Ware erreicht werden, die das Individuum kaufen (oder verkaufen) soll, der Dienstleistungen, die es benutzen (oder erbringen), der Kandidaten, die es wählen soll, des Vergnügens, das es genießen, der Statussymbole, die es sich zu eigen machen soll – eine zwingende Notwendigkeit, denn von der ununterbrochenen Produktion und Konsumierung dieser Waren hängt die Existenz der Gesellschaft ab. Mit anderen Worten: die sozialen und politischen Bedürfnisse müssen sich in individuelle, triebmäßige Bedürfnisse verwandeln« (Marcuse 1984: 46).

⁹⁶ Siehe dazu Del Vivo (Hrsg.) (1985: 139-140).

⁹⁷ Nietzsche (1988/II: 653).

Kontrast zur Überzeugung Nietzsches steht, dass sie nur »die niederen gedankenlosen Kräfte« freisetzt. Er bedient sich also einer seiner Leitideen, um eine ganz und gar nicht nietzscheanische Sichtweise zu vertreten, die den Übergang von der »Reaction gegen die Maschinen-Cultur« zu deren Apologie markiert und die Grundlage für die Schaffung eines politischen Mythologems bildet. An alledem wird auch deutlich, dass Morasso, der freilich in seinem Buch einige brillante Bemerkungen zum Maschinenzeitalter macht, nicht als ein Technikphilosoph im strengen Sinne gelten kann, weil es ihm darauf ankommt, das Auto zur Erreichung politischer Ziele zu mythologisieren, statt die Grundaspekte der technisierten Welt nüchtern zu erfassen. Aus diesem Grund ist er eher der Mythopoet des technischen Zeitalters als dessen Analytiker.

Ähnlich wie Morasso kreiert Jünger ein Maschinenmythologem, so dass sich in der *Maschine* jene Oszillation zwischen einer Technik-Analyse und einem Technik-Mythos andeutet, die für den *Arbeiter* bezeichnend ist. Zu Beginn des Textes stellt sich Jünger in die Tradition der Technikkritik, indem er das Bild der »Maschine als Lehrerin« zeichnet, das von Nietzsche erstmals an der folgenden Stelle beschworen wurde:

Die Maschine als Lehrerin. — Die Maschine lehrt durch sich selber das Ineinandergreifen von Menschenhaufen, bei Actionen, wo Jeder nur eins zu thun hat: sie gibt das Muster der Partei-Organisation und der Kriegsführung. Sie lehrt dagegen nicht die individuelle Selbstherrlichkeit: sie macht aus Vielen eine Maschine, und aus jedem einzelnen ein Werkzeug zu einem Zwecke. Ihre allgemeinste Wirkung ist, den Nutzen der Centralisation zu lehren⁹⁸.

In Nietzsches Augen ist die Technik also ein harter ‚Lehrer‘, der den Menschen auf »ein Werkzeug zu einem Zwecke« reduziert. Vermutlich in Anlehnung an diese These schreibt Jünger, dass die Maschine das Leben des Menschen umgestaltet hat⁹⁹, und illustriert die Dialektik der Umkehrung des Herrschaftsverhältnisses zwischen Mensch und Technik mit dem Bild der den Menschen versklavenden Maschine¹⁰⁰. Hinzu kommt, dass die Technik die Arbeit keineswegs erleichtert:

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ »Und es ist wahr: Die Maschine hat uns viel geraubt. Sie hat unser Leben energischer gemacht, aber sie hat auch den Glanz von ihm gestreift. Sie hat uns das Ganze genommen und uns zu Spezialisten gemacht« (Jünger 2001: 160).

¹⁰⁰ Dazu schreibt Jünger: »Wir dachten sie als eisernen Knecht für uns arbeiten zu lassen und sind statt dessen in ihr Getriebe geraten« (ebd.). Zur Wiederaufnahme der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik in der modernen

Und wenn Keyserling in seinem »Reisetagebuche eines Philosophen« behauptet, daß wir zuletzt alles mit Maschinen leisten und uns auf eine rein regulierende Betätigung beschränken könnten, so ist das ein großer Irrtum. Jede neue Maschine ist eine neue Belastung für uns. Das ist schon mit rein statistischen Mitteln nachzuweisen¹⁰¹.

Daraus wird verständlich, warum Jünger das Goethesche Bild des Zauberlehrlings verwendet, um seine Technophobie auszudrücken:

Es lebt aber auch in uns eine tiefe Angst vor diesem technischen Apparat, vor diesem Hexenbesen, den wir in Bewegung gesetzt zu haben glauben, und dessen Wirkungen wir ratlos wie die Zauberlehrlinge gegenüberstehen¹⁰².

Diesem technikkritischen Argumentationsgang folgt die Konstruktion des Mythologems der Maschine, was beweist, dass der Text zwischen einer Technik-Diagnose und einem Technik-Mythos oszilliert. Die Art, wie dieser Themenwechsel stattfindet, ist nun zu analysieren. Jünger ist der Ansicht, dass der Mensch außerstande ist, der Technik Widerstand zu leisten:

Aber das müssen wir erkennen: Zwangsläufige Bewegungen lassen sich nicht aufhalten. Wer sich der Maschine entgegenstellt, über den wird sie hinwegrollen wie der Wagen der Vernichtung. Jeder Protest wird an ihrer stählernen Erscheinung zerschellen wie der Protest jener Maschinenstürmer im englischen Industriegebiet den ersten Auswirkungen der angewandten Dampfkraft gegenüber. Gegen Maschinen

Technikkritik notiert Winner: »What is interesting for our purposes is that in slightly altered form the philosophical critique of slavery is recapitulated in modern speculation about the social context of technology. To cite an explicit case, the use of the word "robot" in our language was directly linked to an idea of slave rebellion. Our concept of "robot" derives from the Czech *robotá*, meaning compulsory labor. The word was introduced into the English language by the popular play *R. U. R. (Rossum's Universal Robots)* by Karel Čapek, in which a newly invented working class of automatons rise in revolt against their human lords« (Winner 1977: 189).

¹⁰¹ Jünger (2001: 160). Diese These formulierte Marx wie folgt: »Daher das merkwürdige Phänomen in der Geschichte der modernen Industrie, daß die Maschine alle sittlichen und natürlichen Schranken des Arbeitstags über den Haufen wirft. Daher das ökonomische Paradoxon, daß das gewaltigste Mittel zur Verkürzung der Arbeitszeit in das unfehlbarste Mittel umschlägt, alle Lebenszeit des Arbeiters und seiner Familie in disponible Arbeitszeit für die Verwertung des Kapitals zu verwandeln. „Wenn“, träumte Aristoteles, der größte Denker des Altertums, „wenn jedes Werkzeug auf Geheiß, oder auch vorausahnend, das ihm zukommende Werk verrichten könnte, wie des Dädalus Kunstwerke sich von selbst bewegten oder die Dreifüße des Hephästos aus eigenem Antrieb an die heilige Arbeit gingen, wenn so die Weberschiffe von selbst webten, so bedürfte es weder für den Werkmeister der Gehilfen noch für die Herrn der Sklaven“« (Marx/Engels 1962/XXIII: 430).

¹⁰² Jünger (2001: 159-160).

Dott. Mario Bosincu - *Von der totalitären Pastoralmacht bis zum geistigen Widerstand gegen die Technik. Über die Wende Ernst Jüngers*
Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali – Teoria e Storia delle Culture e delle Letterature Comparate
Universität Hildesheim - Università degli Studi di Sassari

rennt man nicht mit bloßen Fäusten an, das haben wir auf den rauchenden Feldern der Materialschlacht gelernt¹⁰³.

Dann aber tritt eine Wende ein, weil Jünger den Menschen erneut in den Vordergrund stellt, indem er die Meinung äußert, dass dieser als Erfinder der Maschine für die Begleiterscheinungen der Technisierung verantwortlich ist:

Und dann das Wichtigste: Nicht die Maschine trägt an jener Verflachung der Welt, die ihr ein falsch gerichteter Drang nach »Verinnerlichung« vorwirft, die Schuld. Die Schuld trägt allein der Mensch, wenn bei solchen Vorgängen überhaupt von einer Schuld die Rede sein kann¹⁰⁴.

Und er fügt hinzu: »Die Maschine ist heute das Werkzeug des einzelnen, und ihre große Verkoppelung das Werkzeug der Nation. Und mit der Maschine kann der Geist wie mit jedem Werkzeug schaffen, was er will«¹⁰⁵. Diese Re-Instrumentalisierung der Maschinen schafft die Voraussetzung für die Konstruktion des Mythologems der Technik. Stehen die Maschinen nämlich unter der Kontrolle des Menschen, so kann man ihre Verwendung als Instrumente des Willens zur Macht in Anlehnung an Nietzsche theoretisieren:

Nietzsche hatte in seiner Renaissancelandschaft für die Maschine noch keinen Raum. Aber er hat uns gelehrt, daß das Leben nicht nur ein Kampf um das kümmerliche Dasein, sondern ein Kampf um höhere und tiefere Ziele ist. Unsere Aufgabe ist es, diese Lehre auch auf die Maschine anzuwenden. Die Maschine darf uns nicht nur ein Mittel zur Produktion, zur materiellen Befriedigung sein, sondern sie muß uns eine höhere und tiefere Befriedigung verleihen. Wir müssen sie den Fangarmen des Intellekts entwinden und unter den Willen des Blutes stellen. Was in der Sprache des Verstandes ein Mittel zum Fortschritt ist, heißt in der Sprache des Blutes ein Mittel zur Macht¹⁰⁶.

Ähnlich wie Spengler nimmt Jünger Bezug auf Nietzsches antidarwinistische Vorstellung des Machtkampfs, aber er unterscheidet sich vom Untergangsphilosophen darin, dass er die mythenbildende Instrumentalisierung des Denkens Nietzsches *expressis verbis* propagiert: »Unsere Aufgabe ist es, diese Lehre auch auf die Maschine anzuwenden«. Die Transposition der nietzscheanischen Lehre des Machtstrebens in den Kontext des Technikdiskurses mündet

¹⁰³ Ebd., S. 160.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Ebd., S. 160-161.

¹⁰⁶ Ebd., S. 161.

wie bei Morasso in den Entwurf eines vitalistischen Bildes der Maschinen mit dem Ziel, sie zum Libidoobjekt zu machen und dadurch der Technisierung einen Impuls zu geben, das Industrieproletariat für die nationalistische Sache zu gewinnen und es dem ideologischen Einfluss des Marxismus zu entreißen. Jünger ist sich nämlich dessen voll und bewusst, dass die Technik eine entscheidende Rolle im modernen Krieg spielt und dass sich der neue Nationalismus für die Modernisierung einsetzen muss:

Im Krieg und Frieden wird der moderne Nationalismus auf die Maschine angewiesen sein. Schlachten im Teutoburger Walde, die mit Knüppeln und Dreschflegeln ausgefochten werden, existieren nur in zeitfremden Gehirnen. Und wer im Lande selbst nicht das technische Arsenal hinter sich hat, durch dessen Beherrschung die Transporte rollen oder nicht rollen, die Aufrufe gedruckt werden und überhaupt jedes Wollen auf die Wirklichkeit unseres Raumes und unserer Zeit übertragen wird, der hat verloren von vornherein¹⁰⁷.

Die neuen Materialschlachten erfordern aber auch die Mobilisierung der Industriearbeiterschaft:

Um dieses Gebiet von Grund auf zu erobern, müssen wir zunächst den modernen Industriearbeiter erobern. Wir müssen ihn überzeugen, daß ein Weg aus den marxistischen und kapitalistischen, sich um die Produktion drehenden Fragestellungen, die in den Produktionskrieg [...] und an die Somme geführt haben, ein Weg in freiere Regionen gefunden werden muß. Wir müssen ihn überzeugen, daß es bei uns nicht nur um Werte, die in Geld auszudrücken sind, nicht nur um eine Verteilung der Profite geht, sondern um Fragen des Blutes und der Macht, die eine tiefere Befriedigung verleihen und an denen er nicht als der Kuli, sondern als gleichberechtigter Mitkämpfer beteiligt werden soll. Der Arbeiter hat oft genug gezeigt, daß er leicht zu begeistern ist. Das, was rein materiell der Marxismus ihm zu bieten vermag, wird ihm der Nationalismus lange bieten können¹⁰⁸.

Jünger entwickelt also explizit die Theorie der Anwendung des antimarxistischen Mythologems der Technik, dessen Funktion es ist, die Arbeiter durch die Fata Morgana der Entfesselung des Machtwillens zur Technikzuwendung anzutreiben.

¹⁰⁷ Ebd. Im Essay *Der neue Nationalismus* (1927) heißt es: *Der nationalistische Staat wird es ferner für seine selbstverständliche Pflicht halten, über ein starkes, mit allen Mitteln der modernsten Technik ausgerüstetes Heer zu verfügen*, um den berechtigten Forderungen der Nation jenen realen Nachdruck zu verleihen, ohne den sie nur ein lächerliches oder tragisches Ressentiment des Unterdrückten sein würde (ebd., S. 287).

¹⁰⁸ Ebd., S. 162.

III. Die politische Mythengestaltung Jüngers fand ihren vollendeten Ausdruck im *Arbeiter*. Die folgende Analyse dieses Textes nimmt ihren Ausgang von den Bemerkungen Antonio Gramscis zu Machiavellis *Il principe*, die gleichsam eine Brechungsfläche darstellen, um die Strukturmerkmale des *Arbeiters* zu erfassen. Gramsci schreibt in seinen *Noterelle sulla politica del Machiavelli* (1932-1934), dass *Il principe* weit über die Grenzen der beiden Textformen der Utopie und der systematischen Abhandlung hinausgreift, in denen sich die Politikwissenschaft bis dahin ausgedrückt hatte. Denn in seinen Augen hat sich Machiavelli nicht darauf beschränkt, die ideale Figur eines politischen Führers zu theoretisieren¹⁰⁹, sondern er hat den Lesern ein plastisches Bild dieser Figur als Symbol des Allgemeinwillens hingestellt¹¹⁰. Im Lichte seiner Bildstruktur deutet Gramsci *Il principe* also als einen politischen Mythos zur Disziplinierung des Volkswillens¹¹¹.

Gramscis Überlegungen zu Machiavelli gestatten es, die Hauptelemente der Begriffs- und Bildstruktur des *Arbeiters* zu ergründen. Bezug nehmend auf Thomas Pekars Ausführungen¹¹², hat Helmuth Kiesel dieses Werk als »eine vielschichtige Schrift« definiert, die »weder einer bestimmten Textsorte noch einer bestimmten Disziplin zuzuordnen ist«¹¹³. Diese Pluralität von Textebenen erklärt sich daraus, dass der *Arbeiter*, genauso wie *Il principe*, ein ‚lebendiges‘ Buch ist, um mit Gramsci zu sprechen¹¹⁴, in dem die Dimensionen

¹⁰⁹ »Il carattere utopistico del *Principe* è nel fatto che il «principe» non esisteva nella realtà storica, non si presentava al popolo italiano con caratteri di immediatezza obbiettiva, ma era una pura astrazione dottrinarica, il simbolo del capo, del condottiero ideale« (Gramsci 1975/III: 1556).

¹¹⁰ »Tra l'utopia e il trattato scolastico, le forme in cui la scienza politica si configurava fino al Machiavelli, questi dette alla sua concezione la forma fantastica e artistica, per cui l'elemento dottrinale e razionale si impersona in un condottiero, che rappresenta plasticamente e «antropomorficamente» il simbolo della «volontà collettiva»« (ebd., S. 1555).

¹¹¹ »Il *Principe* del Machiavelli potrebbe essere studiato come una esemplificazione storica del «mito» soreliano, cioè di una ideologia politica che si presenta non come fredda utopia né come dottrinario raziocinio, ma come una creazione di fantasia concreta che opera su un popolo disperso e polverizzato per suscitare e organizzarne la volontà collettiva« (ebd., S. 1555-1556).

¹¹² Pekar unterscheidet im *Arbeiter* »fünf unterschiedliche Textebenen«. Die Schrift ist nämlich »a) ein visionär-prophezeiender Text, der nicht argumentativ aufgebaut ist, sondern ein ‚fertiges‘ Bild der Welt seinen Lesern entgegenwirft; b) ein politisches Manifest, welches eine als richtig erkannte Staatsform, den autoritär-imperialen Staat, propagiert; c) der Versuch einer sozialen Technik-Analyse, die bestimmte ‚neue‘ weltweite Tendenzen [...] benennen will; der Entwurf einer ästhetischen Theorie, die es unternimmt, die Rolle der Kunst, ja der Wahrnehmung überhaupt in dieser schrecklich-schönen neuen Welt zu bestimmen; d) und schließlich ist *Der Arbeiter* ein philosophischer Traktat, der nichts weniger unternimmt, als eine neue ‚Metaphysik‘ zu geben«. Siehe dazu Strack (Hrsg.) (2000: 107).

¹¹³ Kiesel (2007: 385).

¹¹⁴ Laut Gramsci ist *Il principe* ein »libro vivente« (Gramsci 1975/III: 1555).

der Moderne- und Technikanalyse, der Ideologie und der Utopie um einen facettenreichen Mythos ergänzt werden, dessen Grundbestandteil – das Mythologem des Arbeiters – eine neue Form von Mensch vor Augen führt, um die Mobilmachung und die Gleichschaltung der Leser zu bewirken. Im Gegensatz zu jeder einseitigen Interpretationsweise des Textes handelt es sich also darum, seine Komplexität anhand der Analyse seiner mythomorphen Struktur herauszuarbeiten. Das erste zu untersuchende Element ist das antimarxistische Mythologem des Arbeiter-Kriegers. Wie wir gesehen haben, setzt Jünger in der *Maschine* dem banaischen und materiellen Glücksversprechen des Marxismus die Sättigung durch den Nationalismus des Machttriebs entgegen, um das Industrieproletariat dem Einfluss der marxistischen Propaganda zu entreißen. Schon Morasso hatte zu diesem Zweck versucht, die Industriearbeiter durch die Konstruktion des Mythologems des Arbeiter-Kriegers über ihre Möglichkeit zu täuschen, als ‚Mitkämpfer‘ der Industriellen an die Macht zu kommen. Der Ausgangspunkt Morassos ist die nietzscheanische These des Willens zur Macht als universelles Lebensgesetz. Er verherrlicht nämlich die Industriemagnaten, wie etwa Krupp, als die modernen, zur Eroberung neuer Märkte entschlossenen Träger des Machtwillens¹¹⁵ und mystifiziert die ihnen unterworfenen Industriearbeiter zu Soldaten in ihrem Dienst¹¹⁶. Die Verklärung der Industriekapitäne zu modernen Herrschern bildet daher die Voraussetzung für die Schaffung des Mythologems des Arbeiter-Kriegers, das dazu verwendet wird, das Proletariat zu mobilisieren und es im Namen der nationalistischen Sache zum Gehorsam gegenüber den Arbeitgebern zu veranlassen. Kein Wunder also, dass Morasso aus seiner Feindschaft gegen den Marxismus und aus seiner modernen psychagogischen Strategie kein Hehl macht¹¹⁷.

Auch der *Arbeiter* legt ein Zeugnis für den Kampf gegen die marxistische Bewegung durch das Mythologem des Arbeiter-Kriegers ab, obwohl dieser Kampf Eigenarten aufweist, die mit der Tradition des deutschen Nihilismus verbunden sind. Bei Jünger bildet die Kritik am bürgerlichen ‚Panökonomismus‘ die Grundlage der Mythenschaffung, weil er die

¹¹⁵ Vgl. dazu Morasso (1905: 261-262).

¹¹⁶ Morasso beschreibt die Arbeiter als die »fumidi e membruti soldati della nuova conquista« (ebd., S. 271).

¹¹⁷ Morasso fordert die Arbeiter auf, den sozialistischen Demagogen kein Gehör zu schenken, und spielt auf die von ihm eingesetzten Techniken zur inneren Kolonialisierung an: »Ben occorre che la parola pronunciante così grandi pensieri, quasi a statuire per il futuro, abbia la più maestosa dignità e la più commovente ispirazione poetica; essa deve soggiogare anime rudi dure, cui lo spettacolo diuturno dell'opera ciclopica apprestata ha infuso il senso di un potere quasi sovrumano« (ebd., S. 269-270).

Moderne als eine »Diktatur des wirtschaftlichen Denkens« beschreibt, innerhalb deren »keine Größe möglich ist, über die nicht von einer höchsten Instanz des Wirtschaftlichen entschieden wird«¹¹⁸. Auch der Marxismus ist in den Augen Jüngers ein Ausdruck des bürgerlichen Gelddenkens, da er, das Ideal eines utilitaristischen Fortschritts verfolgend, die bloß wirtschaftlichen Forderungen der Arbeiterschaft geltend macht. Der Konflikt zwischen der Bourgeoisie und den Linkskräften stellt sich in Jüngers Perspektive folglich als Streit zwischen zwei feindlichen Brüdern dar¹¹⁹.

Das Phänomen des deutschen Nihilismus, das Leo Strauss in einem 1941 gehaltenen Vortrag behandelte, bildet die Folie, vor der sich diese Verurteilung der bürgerlich-marxistischen Welt und deren Wirtschaftskult verstehen lässt. Unter impliziter Berufung auf Werner Sombarts Reflexionen über die ethische Spezifik des Deutschtums führt Strauss den Nihilismus auf eine entschiedene Reaktion gegen den Eudämonismus und den Utilitarismus sowie gegen die aufklärerische »identification of morality with an attitude of claiming one's rights or with enlightened self-interest«¹²⁰ zurück. Deutsche Philosophen hoben »the difference between the morally good and self-interested, between the *honestum* and the

¹¹⁸ Jünger (1981/VIII: 33).

¹¹⁹ Dazu bemerkt Jünger nämlich: »Ein und derselbe Fortschritt ist es auch, auf den die Träger des Wirtschaftskampfes ihre Rechtfertigung beziehen — sie begegnen sich in dem Grundanspruch, die Träger der Prosperität zu sein, und sie glauben, die Stellung des Gegners in ebendemselben Maße erschüttern zu können, in dem ihnen die Widerlegung dieses Anspruches gelingt« (ebd., S. 33). Zum Sozialismus als Zwillingsbruder des Kapitalismus vgl. die folgenden Bemerkungen Jüngers in der Erstfassung der *Totalen Mobilmachung* (1930): »Kapitalismus und Sozialismus sind, in diesem Sinne gesehen, Gegensätze von untergeordneter Art, sie sind zwei Sekten der großen Kirche des Fortschritts, die sich hier vertragen und dort in erbittertem Kampf stehen« (Jünger 2001: 578). Man lese auch die Schlusspassage des Antwortaufsatzes auf Johannes Bechers 1927 abgegebene Stellungnahme zu Jünger: »Deshalb, Herr Becher, glaube ich nicht, daß uns der Kommunismus retten wird. Denn der Kommunismus ist nichts als der späte Erbe des Liberalismus, die letzte und platteste Konsequenz einer rein verstandesmäßigen Weltanschauung. Wenn das auf ihn eingeschworene Proletariat bei uns zulande siegen sollte, was der Spätliberalismus getreu seiner sich selbst aufspaltenden Tendenz gewiß mehr fördern als hindern würde, dann wäre damit gerade der den plattesten Schlüssen und den Trieben des Eigennutzes zugänglichste Teil der Masse ans Ruder gebracht« (ebd., S. 334).

¹²⁰ Strauss (1999: 371). Strauss' diesbezügliche Ausführungen paraphrasieren folgende Stelle aus Werner Sombarts Schrift *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen* (1915): »Deutsches Denken und deutsches Empfinden äußert sich zunächst in der einmütigen Ablehnung alles dessen, was auch nur von ferne englischem oder insgesamt westeuropäischem Denken und Empfinden nahe kommt. Mit innerstem Widerwillen, mit Entrüstung, mit Empörung, „mit tiefem Ekel“ hat sich der deutsche Geist gegen die „Ideen des 18. Jahrhunderts“, die englischen Ursprungs waren, erhoben; mit Entschiedenheit hat jeder deutsche Denker, aber auch jeder Deutsche, der deutsch dachte, zu allen Zeiten den Utilitarismus, den Eudämonismus, also alle Nützlichkeits- und Glücks- und Genussphilosophie abgelehnt: darin waren sich die feindlichen Brüder Schopenhauer und Hegel, und Fichte und Nietzsche, waren sich Klassiker und Romantiker, waren sich Potsdamer und Weimaraner, waren sich alte und neue Deutsche einig« (Sombart 1915: 55-56).

utile«¹²¹ hervor und erarbeiteten ein antiutilitaristisches Ethos, das in den *Nihilismus* mündete, den Strauss als den Wunsch bezeichnet, die durch hedonistische Ideale verdorbene Zivilisation zu zerstören¹²². Der wichtigste Vertreter dieser ethischen Position war seines Erachtens Friedrich Nietzsche¹²³, der in dem hedonistisch gesinnten *letzten Menschen* die Verkörperung menschlicher Niedrigkeit sah, während Werner Sombart diese Form von Mensch mit dem englischen Volk identifizierte, um es als den Inbegriff des »Händlergeistes«¹²⁴ und des »Komfortismus«¹²⁵ zu verteufeln. Alldem stellte er den »Heldengeist« des deutschen Volkes sowie dessen »kriegerische Tugenden«¹²⁶ entgegen und sah im Händler und im Helden »die beiden Pole aller menschlichen Orientierung auf Erden«¹²⁷. Dieses ethische Gegensatzpaar tritt auch im *Untergang des Abendlandes* auf, weil Spengler die These formuliert, dass die heroische Ethik der Kulturphase mit dem Anbruch der Zivilisation durch die Genusethik des letzten Menschen abgelöst worden ist¹²⁸. Als Gegentyp zu diesem späten Zivilisationsmenschen entwirft er, wie bereits gesagt, das Bild der Menschen »von cäsarischem Schlage«, die dazu berufen sind, die »Diktatur des Geldes«¹²⁹ umzustürzen und sie durch eine von den Werten der »Ehre und Ritterlichkeit«¹³⁰ geleitete Kultur zu ersetzen.

Auch Ernst Jünger zeichnet die Figur eines antibürgerlichen Heldentypus. In klarer Opposition zum Marxismus charakterisiert er nämlich den Arbeiter als denjenigen, der, im Unterschied zum »Angestellten, dessen höchstes Glück darin besteht, daß er seinen

¹²¹ Strauss (1999: 371).

¹²² »The fact of the matter is that German nihilism is not absolute nihilism, desire for the destruction of everything including oneself, but a desire for the destruction of something *specific*: of *modern* civilisation« (ebd., S. 357).

¹²³ »Of all German philosophers, and indeed of *all* philosophers, none exercised a greater influence on post-war Germany, none was more responsible for the emergence of German nihilism, than was Nietzsche« (ebd., S. 372).

¹²⁴ Vgl. Sombart (1915: 14).

¹²⁵ Ebd., S. 102.

¹²⁶ Ebd., S. 65.

¹²⁷ Ebd., S. 64.

¹²⁸ »Erst wenn mit der Heraufkunft einer Zivilisation die Ebbe der gesamten Formenwelt beginnt, treten die Umrisse der bloßen Lebenshaltung nackt und aufdringlich hervor: das ist denn die Zeit, wo der platte Spruch von ‚Hunger und Liebe‘ als den Triebkräften des Daseins aufhört, schamlos zu sein, wo nicht das Starkwerden für eine Aufgabe, sondern das Glück der Meisten, Behagen und Bequemlichkeit, ‚*panem et circenses*‘ den Sinn des Lebens bilden und an Stelle der großen Politik die Wirtschaftspolitik als Selbstzweck tritt« (Spengler 1972: 1149-1150).

¹²⁹ Ebd., S. 1193.

¹³⁰ Ebd., S. 1143.

Anstellungsvertrag diktieren darf«¹³¹, keine wirtschaftlichen Ansprüche erhebt und der durch »die Mittel des Kriegers« um »seine künftige Herrschaft«¹³² ringt. So entsteht vor dem Leser das Bild eines Rebellen, dessen Suggestivkraft daher rührt, dass er aus der verächtlichen, profitorientierten bürgerlich-marxistischen Welt ausbricht und heroisch die Gewalt zur Machtergreifung einsetzt, statt niedrigen Kompromissen nachzugeben. Unter Berufung auf die Gedanken- und Bildertradition des deutschen Nihilismus konstruiert Jünger das politische Mythologem des Arbeiter-Kriegers also mit dem Ziel, die Linkskräfte als eine sich verachtenswert um die Erreichung wirtschaftlicher Ziele bemühende Bewegung zu diskreditieren und zur Gewaltanwendung gegen die bürgerliche Welt und ihre demokratischen Einrichtungen zu hetzen¹³³. Jünger unternimmt damit den Versuch, die destruktiven Energien des antibürgerlichen Nihilismus freizusetzen und sie gegen die Arbeiterbewegung und den liberal-demokratischen Staat zu lenken.

Im Lichte all dessen erweist sich die Deutung des *Arbeiters* als eines unpolitischen Textes als unhaltbar. Diese These hat Karl Heinz Bohrer nachdrücklich vertreten, dem zufolge der *Arbeiter* »kein politisches Buch«¹³⁴ ist, denn die »zwar mit politischen Begriffen arbeitende Prosa« ist »nicht politischer, sondern utopisch-phantastischer Natur«¹³⁵. Auch Peter Koslowski sieht den *Arbeiter* als »ein unpolitisches Buch«¹³⁶ an, da Jünger »kein politischer Denker, nicht einmal ein politischer Dichter« ist, sonder »ein Metaphysiker und Gnostiker«¹³⁷, und Reinhard Wilczek hat »zum immer wieder ins Treffen geführten Präfaschismusverdacht« bemerkt, dass »der appellative Charakter eines politischen Manifests« sowie »jede politische Programmatik«¹³⁸ in Jüngers *Arbeiter* fehlen. Andrea Benedetti hat diese These energisch wiederholt. Er ist nämlich der Ansicht, dass Jüngers Versuch, konkrete politische Vorschläge zur Struktur des Zukunftsstaates zu machen¹³⁹,

¹³¹ Jünger (1981/VIII: 35).

¹³² Ebd.

¹³³ Nicht von ungefähr lautete der ursprüngliche Titel des Werks *Angriffsbefehl* (Benedetti 2008: 271). Zu Recht hat Andrea Benedetti diesbezüglich bemerkt, dass Jünger den *Arbeiter* als den Ausdruck seiner radikalen Antibürgerlichkeit verstand (ebd., S. 270).

¹³⁴ Bohrer (1978: 470).

¹³⁵ Ebd., S. 301.

¹³⁶ Koslowski (1991: 65).

¹³⁷ Ebd., S. 66.

¹³⁸ Wilczek (1999: 117).

¹³⁹ Dazu schreibt Benedetti: »Il saggio conferma in altre parole il sostanziale fallimento del tentativo di tradurre praticamente l'“Idea” e la “letteratura” in una concreta “azione” politica, causato dalla mancata disponibilità da

gescheitert ist. Darauf ist zu entgegnen, dass Jünger den Plan eines Totalitärstaats entwirft, wie später zu erörtern sein wird, und dass der *Arbeiter* der *bildergestützten* Strategie des Antirationalismus entsprechend politische Ziele verfolgt.

Auf jeden Fall ist das mythische Gerüst des *Arbeiters* einigen Jünger-Forschern nicht entgangen. 1942 stellte Herbert Marcuse den Text in dem im Exil verfassten Aufsatz *The New German Mentality* als »the prototype of the National Socialist union between mythology and technology«¹⁴⁰ hin, und Gerhard Nebel zählte den *Arbeiter* sieben Jahre später zu den »diesseitigen Eschatologien«¹⁴¹ des Massenzeitalters, die den Zweck haben, die Massen »in revolutionäre Bewegung zu versetzen«¹⁴². Nebel definiert den *Arbeiter* zwar nicht als einen politischen Mythos, aber er hebt seine massenmobilisierende Funktion hervor. Dagegen verdankt man Georg Lukács die lapidare Definition der Gestalt des Arbeiters als des »Mythos des kriegerisch aggressiven Imperialismus«¹⁴³. 1984 behauptete Jeffrey Herf außerdem, dass die Suggestivwirkung des *Arbeiters* nicht auf eine tiefgründige Analyse des technischen Zeitalters, sondern auf »the emotive and visual power of ist metaphors«¹⁴⁴ zurückzuführen ist, und bezeichnete Jünger als »a myth-maker«¹⁴⁵, und 1995 stellte Uwe-K. Ketelsen fest, dass Georges Sorel »mit seiner Idee von der Stiftung kollektiver Identität vermittelt des ‚Mythos‘«¹⁴⁶ bei dem Text Pate gestanden hatte. Eine deutliche Verbindung zwischen dem *Arbeiter* und dem politischen Mythos im Sorelschen Sinne stellte jedoch Hans-Peter Schwarz 1962 her. Schwarz liefert keinen philologischen Beweis für seine These, aber er äußert die Überzeugung, dass der Text als eine Frucht der Begegnung mit den *Réflexions sur la violence*

parte dell'autore a scendere dal livello delle aspirazioni a quello della "vile" prassi politica, lasciando volutamente irrisolta la questione fondamentale del "dominio" da adottare nel nuovo stato del lavoro« (Benedetti 2008: 44).

¹⁴⁰ Marcuse (1998/I: 153).

¹⁴¹ Nebel (1949: 131).

¹⁴² Ebd., S. 132.

¹⁴³ Lukács (1962/IX: 466).

¹⁴⁴ Herf (1984: 101).

¹⁴⁵ Ebd., S. 106. Zu Jünger als einem Mythenbildner vgl. auch die folgenden Bemerkungen Thomas Nevins: »In conflating the metaphysical and the mythical Jünger, like Plato, realizes that a mythic image is far more eloquent than any philosophical argument because it reaches us at an elementary, irrational level of consciousness. *The Worker* is, among much else, an encomium to the "elementary." If its word images are few, its heralding of a total "otherness" in the worker, of a "mastering race" guiding a technological juggernaut in a kind of biologized Hegelianism — all that is vivid enough« (Nevin 1996: 136).

¹⁴⁶ Müller/Segeberg (Hrsg.) (1995: 92).

zu deuten ist, da seine Ideen Punkt für Punkt denen von Sorel entsprechen¹⁴⁷, auch wenn man keine Zeugnisse der Sorel-Lektüre Jüngers besitzt. Aus diesem Grund definiert Schwarz den *Arbeiter* als »einen politischen Mythos«¹⁴⁸. Diese Interpretation hat Alain de Benoist als unzureichend erachtet, weil er in Anschluss an Heidegger der Auffassung ist, dass das Buch von einer metaphysischen Modernedeutung her, statt vom politischen Standpunkt aus zu analysieren ist¹⁴⁹. Die Haupteinwände gegen Schwarz' These von Sorels Einfluss auf den *Arbeiter* hat aber Bohrer vorgebracht. Erstens hält er diese These für »zu allgemein, als daß eine Abhängigkeit zwingend einsichtig wurde«, wobei er hinzufügt, dass der Mythosbegriff von anderen »nachweislich Jünger beeinflussenden Autoren«¹⁵⁰ stammen könnte. Eine stilistische und strukturelle Analyse der Prosa des *Arbeiters* zeigt darüber hinaus, dass ihre wirkungsästhetische und appellative Leistung die wesentliche Forderung Sorels nicht erfüllt, weil »Jüngers Ansammlung von Bildern« keineswegs die »Erregung der Gesinnung« auslöst, von der Sorel die Funktion eben dieser Bilder abgeleitet hat¹⁵¹. Ferner erkennt Jünger seinem Text eine metaphysische Erkenntnisfunktion zu, während die Mythosinhalte Sorel zufolge keinen Wahrheitsanspruch besitzen¹⁵². Trotz all dieser Einwände betrachtet Bohrer aber Nietzsche und Sorel als die geistigen Väter der Arbeitergestalt Jüngers¹⁵³.

Diese Einwände lassen sich mit Argumenten widerlegen, die eine Weiterführung von Schwarz' Überlegungen zum *Arbeiter* ermöglichen. Jünger könnte zwar den Begriff des

¹⁴⁷ Vgl. Schwarz (1962: 93).

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ »Hans Peter Schwarz ha, più a ragione, visto nella Figura del Lavoratore un grande 'mito politico', nel significato soreliano del termine; ma anche questa dimensione è insufficiente. Non è per trovarvi un programma politico, ma per riconoscerci una visione specificamente metafisica, che un libro del genere deve essere interrogato« (De Benoist 2000: 60-61). Schwarz' Deutung des *Arbeiters* als eines politischen Mythos nach dem Vorbild Sorels hat auch Walter Struve abgelehnt. Dazu schreibt er: »Even less helpful is the suggestion that the world presented in the *Arbeiter* is a Sorelian "myth". Georges Sorel's conception of the general strike and its revolutionary consequences is clear. For Sorel the general strike is a "myth", not because the idea of the general strike is unclear, but because its consequence is perfectly clear — the defeat of the bourgeoisie« (Struve 1973: 382-383).

¹⁵⁰ Bohrer (1978: 299).

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Bohrer erblickt in Nietzsches »Übertragung feudal-hierarchischer Wertvorstellungen auf den funktional-ökonomischen Bereich« und in Sorels »Konzeption eines spartanischen, disziplinierten und methodischen Menschen« die Grundlage der Jüngerschen Polemik »gegen die ökonomische Bestimmung politischer Zusammenhänge« (ebd., S. 477). Außerdem ist er der Ansicht, dass Jünger den Soldaten, genau wie Sorel, als den Prototyp des Arbeiters ansieht (ebd., S. 478). Zu Nietzsche und Sorel als den Meistern Jüngers vgl. auch Galli (1988: 203).

politischen Mythos von anderen Autoren, wie etwa Oswald Spengler, übernommen haben, aber das bedeutet nicht, dass man auf den Versuch verzichten muss, den Einfluss Sorels auf Jünger zu beweisen. Zu diesem Zweck spielt die Analyse des Mythologems des Arbeiter-Kriegers eine entscheidende Rolle. Es drängt sich nämlich die Vermutung auf, dass der Sorelsche heroisch gesinnte Proletarier, neben den nihilistischen Kriegergestalten Sombarts und Spenglers, Jünger das Vorbild für die Arbeiterfigur geliefert hat, wie Ernst Niekisch bemerkte: »Jüngers Typus ist Sorels asketisch-heldischer Arbeiter, ist Sorels disziplinierter Produzent«¹⁵⁴. Mit anderen Worten scheint Jünger das Mythologem des Arbeiter-Kriegers nach dem Modell des Sorelschen kampfbereiten Proletariers und als Waffe gegen die bürgerlich-demokratische Welt geschaffen zu haben. Im Unterschied zu den anderen Rechtsintellektuellen, die sich darauf beschränkten, die Instrumente des politischen Antirationalismus zu verwenden, ging Jünger also so weit, sich das Sorelsche Revolutionärsbild anzueignen, um es zum Grundbestandteil seines antidemokratischen Mythologems zu machen.

Unter anderem trifft sich Jünger mit Sorel in der Ablehnung des Parlamentarismus. Sorel attackiert den Plan der Machtübernahme seitens des Proletariats nach den parlamentarischen Spielregeln, der in seinen Augen nur zur Stärkung des abzubauenen Staates und zur Ablösung der herrschenden Klasse durch die neue Partielite führen würde¹⁵⁵. Er hält es deshalb für nötig, diese Taktik zurückzuweisen und zur *Gewalt* zu greifen, die sich von der *Macht* darin unterscheidet, dass sie auf den Umsturz der Gesellschaftsordnung abzielt¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Zitiert nach Bohrer (1978: 595). In diesem Kontext sei auf Delio Cantimoris Aufsatz *Ernst Jünger e la mistica milizia del lavoro* hingewiesen, in dem der italienische Germanist die Frage nach der Beziehung der Jüngerschen Arbeiterfigur zu Sorels Proletariatsauffassung schon 1935 aufwarf: »Riguardo al pensiero sociale, costituisce un problema interessante l'eventuale rapporto dell'idea dell'«Arbeiter» con le idee del Sorel sulla nuova aristocrazia operaia« (Cantimori 1991: 210).

¹⁵⁵ So beschreibt Sorel die parlamentarische Strategie der Machtergreifung: »L'Etat ayant joué autrefois un rôle de premier ordre dans les révolutions qui supprimèrent l'ancienne économie, c'est encore l'Etat qui devra supprimer le capitalisme. Les travailleurs doivent donc tout sacrifier à un seul but: amener au pouvoir des hommes qui lui promettent solennellement de ruiner le capitalisme au profit du peuple; c'est ainsi que se forme un parti socialiste parlementaire« (Sorel 1910: 246-247). Aber er fügt hinzu: »La grève générale politique concentre toute cette conception dans un tableau d'une intelligence facile; elle nous montre comment l'Etat ne perdrait rien de sa force, comment la transmission se ferait de privilégiés à privilégiés, comment le peuple des producteurs arriverait à changer de maîtres« (ebd., S. 248).

¹⁵⁶ Sorel trifft eine Unterscheidung zwischen der Macht (*force*) und der Gewalt (*violence*): »Nous dirons donc que la force a pour objet d'imposer l'organisation d'un certain ordre social dans lequel une minorité gouverne, tandis que la violence tend à la destruction de cet ordre. La bourgeoisie a employé la force depuis le début des temps modernes, tandis que le prolétariat réagit maintenant contre elle e contre l'Etat par la violence« (ebd., S.

Auch Jünger kritisiert das parlamentarische System, dem er die Gewaltausübung seitens des Arbeiter-Kriegers entgegensetzt¹⁵⁷. Er bringt nämlich die bürgerlich-demokratische Strategie ans Licht, den Herrschaftsanspruch der Arbeiter dadurch zu neutralisieren, dass dieser auf die bloße Forderung nach höheren Löhnen reduziert wird, damit das Fortleben des bürgerlichen Staatsgefüges gesichert werden kann¹⁵⁸. Jünger fordert seine Leser deshalb auf, sich nicht täuschen zu lassen und um die Macht zu kämpfen¹⁵⁹. Mehr noch: Er verherrlicht die Gewaltanwendung als Mittel zur Machtübernahme, indem er machiavellistisch dazu bemerkt: »Die Härte der Welt wird nur durch die Härte gemeistert, nicht aber durch Taschenspielererei«¹⁶⁰. Insgesamt lässt sich also feststellen, dass Jünger zu Beginn des *Arbeiters* ein Plädoyer für den Gewalteinsetz formuliert, das Analogien zur anarcho-syndikalistischen Lehre der direkten Aktion aufweist, der zufolge das revolutionäre Ziel mit gewaltsamen Mitteln zu erreichen ist¹⁶¹. Unter diesem Aspekt erscheint der *Arbeiter* als ein bedeutendes Zeugnis der ethisch-politischen Krise, die ihren Niederschlag im Faschismus fand und die Ortega y Gasset in *La rebelión de las masas* (1930) darauf zurückführte, dass die

240). Zu dieser Unterscheidung hat Freund notiert: »Gewalt ist, was Zukunft verheißt, Macht, was tote Vergangenheit erhalten will. Gewalt ist die Gewaltsamkeit von unten, Macht die Gewaltsamkeit von oben. Die Gewalt braucht nur die Barrikade zu überschreiten, dann hat sie, ohne ihre eigentlichen Formen wandeln zu müssen, schon Gesicht und Gestalt verändert« (Freund 1972: 202).

¹⁵⁷ In dieser Hinsicht würde *Der Arbeiter* die Diagnose Roths über die Auswirkungen des Sorelismus bestätigen: »To be sure, Sorelian syndicalism had served to instill in the proletariat contempt for parliamentary procedures, a taste for violence, and disdain for international socialism« (Roth 1980: 251).

¹⁵⁸ Jünger beschreibt diese Strategie der bürgerlichen Gesellschaft wie folgt: »Wo immer ihr ein Anspruch begegnet, der sich als entschieden bezeichnet, besteht ihre feinste Bestechung darin, daß sie ihn als eine Äußerung ihres Freiheitsbegriffes erklärt und ihn dergestalt vor dem Forum ihres Grundgesetzes legitimiert, das heißt: unschädlich macht« (Jünger 1981/VIII: 28).

¹⁵⁹ Dies ist Jüngers Fazit: »Es bedeutet, daß nicht die wirtschaftliche Freiheit und nicht die wirtschaftliche Macht der Angelpunkt des Aufstandes ist, sondern die Macht überhaupt« (ebd., S. 35).

¹⁶⁰ Ebd., S. 34.

¹⁶¹ Zur anarcho-syndikalistischen Lehre der direkten Aktion schrieb Giuseppe Prezzolini: »Una formula felice è venuta a condensare il desiderio proletario di autonomia: l'azione diretta. Eppure questa formula così chiara e così innocua è stata agitata come un terribile spauracchio ed ha suscitato infinite discussioni. Azione diretta significa azione degli operai stessi, azione esercitata direttamente dagli interessati. E cioè sfiducia nel filantropismo borghese, nel parlamentarismo, negli intellettuali. [...] L'azione diretta si esplica in molti modi: [...] con la pressione sul parlamento, con la minaccia o con l'esecuzione di scioperi parziali e generali, con l'intimidazione del capitalista e del governo mediante dimostrazioni o con danneggiamenti delle proprietà e diminuzione del lavoro. L'azione diretta è la formula più comprensiva del principio della nuova società. Il suo momento culminante, la sua manifestazione caratteristica è lo sciopero generale. Se l'azione diretta è la tattica della nuova guerra, lo sciopero generale ne è la principale battaglia« (Prezzolini 1909: 127-129).

Theorie der direkten Aktion die nackte Gewaltausübung als *prima ratio* des politischen Handelns gepredigt hatte¹⁶².

Was außerdem Bohrers These angeht, dass der *Arbeiter* wegen Jüngers metaphysischen Wahrheitsanspruchs nicht als ein Mythos im Sorelschen Sinne zu betrachten ist, verdienen die folgenden Bemerkungen Beachtung, die Jünger 1932 in einem Gespräch mit Ludwig Alwens äußerte:

Seine philosophische ›Richtigkeit‹ kümmert mich weit weniger als seine Brauchbarkeit. Ich habe versucht, eine kleine Kampfmaschine zu konstruieren. Es kommt nun darauf an, daß sie anwendbar ist. Der Erfolg meines Buches ist deshalb hier [...] ein Kriterium seines ›Wertes‹¹⁶³.

Wie aus dem Zitat ersichtlich, legt Jünger den Akzent nicht auf den Wahrheitsgehalt und auf die philosophische Fundiertheit des *Arbeiters*, sondern auf seinen Instrumentalcharakter als »Kampfmaschine«, deren einziger Wert in ihrer Wirkungskraft liegt. Auch auf der metaphorischen Ebene scheint sich Jünger also auf den Kernpunkt der politischen Mythenbildung zu beziehen¹⁶⁴. Im Übrigen weist diese Definition des *Arbeiters* auffallende Ähnlichkeiten mit dem Sorelschen Mythosgedanken auf. Seiner geistigen Bildung gemäß — er war von Beruf Ingenieur — fasste Sorel den politischen Mythos nämlich als eine Maschine zur Erregung und zur Kanalisierung menschlicher Emotionen auf¹⁶⁵. Nicht zufällig stammen alle Metaphern, durch die er die Funktion des Mythos illustrierte, aus dem Bereich der

¹⁶² Dazu bemerkte Ortega y Gasset: »Zivilisation ist der Versuch, die Gewalt zur ultima ratio zu machen [...]. Das wird uns jetzt nur allzu klar, denn die direkte Aktion dreht die Ordnung um und proklamiert die Gewalt als prima ratio, genauer als unica ratio. Sie ist die Norm, die jede Norm aufhebt (zitiert nach Rauschning 1938: 49). Zum faschistischen Aktionskult notierte Wyndham Lewis: »The fascists have the word *action* on their lips from morning till night. It is their magic word, recurring in all their speeches or incantations: violence is their god. Fascism is merely futurism in practice. Signor Marinetti has been fêted at Rome officially as the precursor of fascismo, indeed so that connection has been publicly established. And Sorel – a disciple of Bergson – in his *Réflexions sur la violence*, sings the same bergsonian song« (Lewis 1993: 201).

¹⁶³ Wimbauer (Hrsg.) (2004: 114).

¹⁶⁴ Man erinnere sich an Cassirers Vergleich zwischen politischen Mythen und modernen Waffen.

¹⁶⁵ Dazu schreibt Bodei: »Per produrre questi effetti occorre uno strumento, il mito, che sin dal saggio del 1894, *L'ancienne et la nouvelle métaphysique*, l'ingegner Sorel concepisce come una macchina, la quale, al fine di produrre movimento, cattura e ricombina diversamente le energie inconsce e le emozioni degli uomini. Con terminologia attuale si potrebbe dire che il mito è un dispositivo il cui *input* è rappresentato dalle energie psichiche individuali e il cui *output* dalle azioni collettive orientate« (Bodei 2002: 210-211).

Mechanik: Die Mythen sind in seinen Augen »moteurs«¹⁶⁶ und besitzen als solche »une valeur motrice«¹⁶⁷.

IV. Die Spengler- und die Jünger-Forschung haben schon lange hervorgehoben, welche entscheidende Rolle Oswald Spengler als Mentor Ernst Jüngers *in politicis et philosophicis* spielte¹⁶⁸. So hat Hans-Peter Schwarz den Untergangsphilosophen wegen seiner tiefgreifenden Einflussnahme auf die politische Ideenwelt Jüngers als den »Großvater der Konzeption des *Arbeiters*«¹⁶⁹ definiert, und Domenico Conte hat auf die ideologiepolitischen Berührungspunkte zwischen beiden aufmerksam gemacht¹⁷⁰. Auch Helmuth Kiesel hat in seiner Jünger-Biographie die Betonung darauf gelegt, wie viele politische, geschichtsphilosophische und zeitdiagnostische Anregungen Jünger Oswald Spengler verdankte¹⁷¹.

Die Lektüre des *Untergangs des Abendlandes* war in der Tat für die Genese der Mythenbildung Jüngers ausschlaggebend, wie die folgende Analyse der Rezeption des Schicksalsbegriffs Spenglers zeigen wird. Im Lichte seiner organisch-zyklischen Geschichtskonzeption erkennt Spengler die Gegenwart als Niedergangsphase der Hochkultur, d.h. als die ‚Zivilisation‘, in der die kulturelle Schöpferkraft des Abendlandes aufgrund der unerbittlichen geschichtsimmanenten »organischen Notwendigkeit *des Schicksals*« erlischt¹⁷². Diese These der unausweichlichen Erschöpfung des künstlerischen Elans der faustischen Kultur wirkt letzten Endes praxisleitend, denn Spengler will seinen Lesern die Augen dafür öffnen, dass ihnen nichts anderes übrig bleibt, als sich der imperialistischen Großmachtspolitik

¹⁶⁶ Sorel (1910: 29).

¹⁶⁷ Ebd., S. 39.

¹⁶⁸ In seiner Rezension zum *Arbeiter* notierte Kracauer: »Ja, Spengler hat bei diesem Buch Pate gestanden; bis in die Sprache hinein, die kriegerisch tut, über alle möglichen Dinge diktatorisch verfügt und manchmal an Tagesbefehle gemahnt« (Kracauer 1990/V: 121).

¹⁶⁹ Schwarz (1962: 83).

¹⁷⁰ Vgl. dazu Conte (1994: 118-123). Zu den Übereinstimmungen zwischen Spenglers preußischem Sozialismus und Jüngers Staatsdenken siehe Demandt/Farrenkopf (Hrsg.) (1994: 129-151).

¹⁷¹ Kiesel (2007: 150). Zum Einfluss der Kulturkritik Spenglers auf Jünger vgl. Mayer (1990: 163).

¹⁷² Spengler (1972: 9). So lautet die Gegenwartsdiagnose Spenglers: »Wir sind zivilisierte Menschen, nicht Menschen der Gotik und des Rokoko; wir haben mit den harten und kalten Tatsachen eines *späten* Lebens zu rechnen, dessen Parallele nicht im perikleischen Athen, sondern im cäsarischen Rom liegt. Von einer großen Malerei und Musik wird für den westeuropäischen Menschen nicht mehr die Rede sein. Seine architektonischen Möglichkeiten sind seit hundert Jahren erschöpft« (ebd., S. 56).

zu widmen, in der jede Zivilisation schicksalhaft gipfelt¹⁷³. Dementsprechend erwartet Spengler von ihnen, dass sie sich resolut den expansiv-imperialen Aufgaben der Zivilisation zuwenden:

Wenn unter dem Eindruck dieses Buches sich Menschen der neuen Generation der Technik statt der Lyrik, der Marine statt der Malerei, der Politik statt der Erkenntniskritik zuwenden, so tun sie, was ich wünsche, und man kann ihnen nichts Besseres wünschen¹⁷⁴.

Daran wird deutlich, dass die Theorie der Kultur-Dekadenz als Anreiz wirkt, sich zur imperialistischen und technikorientierten Moderne zu bekehren. Mit anderen Worten: Spengler schafft einen Untergangsmythos, der ähnlich wie der von Georges Sorel theoretisierte politische Mythos¹⁷⁵ dank seiner »valeur motrice« zum politischen Handeln anspricht, weil er ein Gegenwartsbild vermittelt, das durch die These der schicksalhaften Erschöpfung des Kulturlebens des Abendlandes den Anstoß zu einer aggressiven Machtpolitik gibt¹⁷⁶.

¹⁷³ »Ich lehre hier den *Imperialismus*, als dessen Petrefakt Reiche wie das ägyptische, chinesische, römische, die indische Welt, die Welt des Islam noch Jahrhunderte und Jahrtausende stehen bleiben und aus einer Erobererfaust in die andere gehen können – tote Körper, amorphe, entseelte Menschenmassen, verbrauchter Stoff einer großen Geschichte –, als das typische Symbol des Ausgangs begreifen. Imperialismus ist reine Zivilisation. In dieser Erscheinungsform liegt unwiderruflich das Schicksal des Abendlandes« (ebd., S. 51).

¹⁷⁴ Ebd., S. 57.

¹⁷⁵ Zur allgemeinen Interpretation des *Untergangs des Abendlandes* als Mythos vgl. die folgenden Bemerkungen von Gilbert Merlio: »Spenglers Erzählung vom Untergang des Abendlandes ist nichts anderes als ein Mythos, der ihre Leser zu bestimmten Zwecken mobilisieren will. Vom Mythos hat sie den Wahrsagercharakter und die Berufung auf einen geheimnisvollen, sich immer wieder zyklisch ereignenden, schicksalhaften Geschichtsverlauf. Wie der Mythos, wie ihn Sorel definierte, will sie Energie, Kraft zum Martyrium und Mut zur Gewaltanwendung einflößen« (Vietta/Uerlings (Hrsg.) 2006: 219). Zu den Affinitäten zwischen Spengler und Sorel siehe Hughes: »Although Spengler included Sorel among those he called 'Socialists of higher quality and conservative ways of thinking', the reference is again from one of his later works and does not necessarily indicate any acquaintance with Sorel's ideas at the time the *Decline* was written« (Hughes 1962: 52). Hughes verweist auf die Stelle aus *Jahren der Entscheidung* (1933), an der Spengler Sorel als den konservativ denkenden Sozialisten lobt, »der die Verteidigung von Vaterland, Familie und Eigentum als vornehmste Aufgabe des Proletariats betrachtete und von dem Mussolini gesagt hat, daß er ihm mehr verdanke als Nietzsche« (Spengler 1933: 96).

¹⁷⁶ Im Übrigen macht Spengler kein Hehl daraus, dass er als *praeceptor Germaniae* das Ziel verfolgt, seine Leser zum politischen Aktivismus zu treiben. Im Rückblick auf die Entstehung seines Hauptwerkes schrieb er in *Pessimismus?* (1921): »Nun wandte sich aber das Werk schon in seinem ersten Teile durchaus an tätige und nicht an kritische Menschen. Ein Weltbild, in dem man leben, und nicht ein Weltsystem, in dem man grübeln kann, war das eigentliche Ziel meiner Arbeit« (Spengler 1937: 64). Und wenig später fügt er hinzu: »Denn ich gestehe, die ‚Philosophie um ihrer selbst willen‘ habe ich stets gründlich verachtet. Es gibt für mich nichts Langweiligeres als die reine Logik, die wissenschaftliche Psychologie, die allgemeine Ethik und Ästhetik. Das Leben besitzt nichts Allgemeines und nichts Wissenschaftliches. Jede Zeile, die nicht geschrieben ist, um dem tätigen Leben zu dienen, scheint mir überflüssig« (ebd.). Zu Unrecht betrachtete also Lukács die Kulturdiagnose

Zu Recht zählt Gilbert Merlio Oswald Spengler zu den Meistern Jüngers¹⁷⁷. Wie bekannt, begann sich dieser in der Nachkriegszeit mit ihm zu beschäftigen, als er auf Anregung seines Bruders den *Untergang des Abendlandes* las¹⁷⁸. Bemerkenswert daran ist, dass gerade Jüngers Weltkriegserlebnis die Rezeptionsweise der Schicksalsphilosophie Spenglers entscheidend prägte. Wie er selbst im *Arbeiter* feststellte, hatte der Konfliktausbruch einen »breiten, roten Schlussstrich«¹⁷⁹ unter die bürgerliche Zeit gesetzt. Diese Aussage gewinnt eine besondere psychologische Bedeutung im Lichte der Auswirkungen des Ersten Weltkriegs auf die Soldaten. Wie Paul Fussell und Eric J. Leed¹⁸⁰ gezeigt haben, löste dieser Krieg einen Mentalitätswandel aus, weil er die für die Vorkriegszeit typischen Kategorien der Welterfahrung, wie etwa das Todesverhältnis, die Zeiteinteilung¹⁸¹ und den Fortschrittsglauben¹⁸², neu prägte. Daher rührte das Erlebnis »des Zusammenbruchs einer ganzen Zeit und ihrer Anschauungen«¹⁸³, von dem Jünger im *Waldchen 125* berichtet:

Vielleicht spürt man nirgends schärfer als hier im Graben, wie der Geist einer Zeit als brüchiges Gewand in Stücken herunterfällt. Die Art, in der Gedanken, die man noch vor kurzem für bare Münze nahm, sich entleeren und gleichgültig werden, hat etwas Unheimliches; es ist, als ob man inmitten gewaltiger Schuttfelder den Geistern verstorbener Bekannter begegnete, mit denen man eine schattenhafte Unterhaltung führt¹⁸⁴.

Der Abschied von der ‚Welt von Gestern‘, wie Stefan Zweig die Vorkriegszeit nostalgisch nannte, bedeutete überraschenderweise auch die Rückkehr zu mythischen Denkschemata und

Spenglers als ein »Opiat« (Lukács 1962/IX: 412). Ernst Cassirer hielt sie dagegen für politisch folgenschwer: »Technics instead of lyrics, politics instead of epistemology – this advice of a philosopher could easily be understood and was eagerly followed by the new generation that grew up in Germany« (Cassirer 1979: 228). Zur Auseinandersetzung Cassirers mit Spengler siehe Gusejnova (2006: 5-30).

¹⁷⁷ Vgl. Koslowski (Hrsg.) (1996: 41).

¹⁷⁸ Jünger (2000/XX: 104).

¹⁷⁹ Jünger (1981/VIII: 59).

¹⁸⁰ Siehe dazu Fussell (1975). Vgl. zudem Leed (1979).

¹⁸¹ Zum Fronterlebnis notierte Jünger: »bei diesem Leben habe ich längst den Sinn für bürgerliche Zeiteinteilung verloren« (Jünger 1978/I: 330).

¹⁸² Laut Paul Fussell brachte der Krieg die linear-fortschrittliche Geschichtskonzeption ins Wanken: »Out of the world of summer, 1914, marched a unique generation. It believed in Progress and Art and in no way doubted the benignity even of technology. The word *machine* was not yet invariably coupled with the word *gun*« (Fussell 1975: 24). Dieses Phänomen wurde von Jünger lapidar kommentiert: »Fortschritt – das Wort hat für uns seinen Klang verloren« (Jünger 2001: 200).

¹⁸³ Ebd., S. 105.

¹⁸⁴ Jünger (1978/I: 330).

zum Glauben an geheimnisvolle Mächte. Denn die Renaissance des Mythos¹⁸⁵ mit dem Ersten Weltkrieg, dem ersten hochtechnisierten Konflikt, gehört zu den Paradoxa des modernen Entzauberungsprozesses¹⁸⁶. Ernst Jünger selbst diagnostizierte »die Sehnsucht nach religiöser Vertiefung, nach dem Glauben-Wollen an höhere Gewalten«¹⁸⁷, als eine psychologische Folgeerscheinung des Fronterlebnisses und rezipierte die Schicksalsphilosophie Spenglers unter dem Einfluss dieser ‚traumatischen‘ Wiederverzauberung der Welt. Beispielhaft ist dafür die Schrift *Der Krieg als inneres Erlebnis* (1925), in der er unter Berufung auf Spengler¹⁸⁸ das Gedankenmotiv des Schicksals zu einer Art von alttestamentarischem Gott mythisiert. Jünger vertritt nämlich die These, dass eine numinose Macht — das Geschick —, den Krieg hat ausbrechen lassen, um ein verkommenes Geschlecht zu bestrafen und zu reinigen¹⁸⁹. Es liegt also nahe, dass diese Mythologisierung von Spenglers Schicksalsphilosophem dazu dient, den Konflikt als ein Sühneereignis zu deuten und damit dem scheinbar Sinnlosen doch Sinn zu geben. Darin zeigt sich die durch den Ersten Weltkrieg bewirkte psychologische Epochenäsur. Der Konflikt konfrontierte Jünger nämlich mit der Frage nach dem Sinn des Todes seiner Kameraden, die im Werk Spenglers keinen Platz hat. Es ist kein Zufall, dass die im *Untergang des Abendlandes* dargelegte Auffassung des Krieges als schicksalhaftes Geschehnis auf ein bloßes Streben nach einer morphologischen Gesamtinterpretation der Weltgeschichte zurückzuführen ist¹⁹⁰ und dass Spengler in seinem Aufsatz zum *Neubau des deutschen Reiches* (1924) den Tod von »zwei Millionen [...] umsonst gefallener Helden«¹⁹¹ betrauerte, während Jünger, seiner toten Waffengefährten gedenkend, programmatisch schrieb: »Das ist mir Evangelium: Ihr seid nicht umsonst

¹⁸⁵ Dazu bemerkt Paul Fussell: »That such a myth-ridden world could take shape in the midst of a war representing a triumph of modern industrialism, materialism, and mechanism is an anomaly worth considering« (Fussell 1975: 115). In Anlehnung an Fussell hat auch Eric J. Leed »the regression of combatants to forms of thought and action that were magical, irrational, an mythic« herausgestellt. Vgl. dazu Leed (1979: 128).

¹⁸⁶ So die These von Ernesto Galli della Loggia im Vorwort zur italienischen Ausgabe von Fussells Buch. Siehe dazu Fussell (1984: XIV-XV).

¹⁸⁷ Jünger (2001: 114).

¹⁸⁸ »Es ist wiederum eines der großen Verdienste Spenglers, daß er den Unterschied zwischen Schicksal und Kausalität, zwischen der Fragestellung der Seele und des Verstandes, in überaus klarer und überzeugender Weise hervorgehoben hat« (ebd., S. 104).

¹⁸⁹ Laut Jünger hat eine Generation im ersten technisierten Massenkrieg mit dem Tod dafür gebüßt, dass sie den Stoff als höchsten Wert gesetzt hat: »Ja, hier erleidet eine Zeit, die im Stoffe das höchste sah, durch den Stoff selbst ein furchtbares Strafgericht« (ebd., S. 105).

¹⁹⁰ Siehe dazu Spengler (1972: 67).

¹⁹¹ Spengler (1932: 193).

gefallen«¹⁹². Das Geschichtsdenken Spenglers lieferte ihm das Mittel, das Opfer der Soldaten zu rechtfertigen und dem Krieg einen Sinn zu verleihen. Mit anderen Worten hypostasierte Jünger den kulturmorphologischen Schicksalsbegriff zu einem zornigen Gott, um eine Antwort auf die Frage nach dem Warum einer geschichtlichen Tragödie zu finden. Sein Text bietet demzufolge ein gutes Beispiel für jene »Mythologisierung des Kriegserlebnisses«¹⁹³, die nach George Mosse im Bedürfnis wurzelte, darin »einen höheren Sinn zu finden«¹⁹⁴. Der sinnspendende Mythos, den Jünger im Rückgriff auf das Spenglersche Schicksalsphilosophem schuf, gehört folglich in die Kategorie des »Mythos vom Kriegserlebnis«¹⁹⁵.

Im *Arbeiter* tritt die Technisierung als schicksalhafter Ereignis an die Stelle des Krieges. Jünger äußert sich darüber wie folgt:

Bei der Betrachtung dieser trotz allem eintönigen Bewegung, die an ein Gefilde voll tibetanischer Gebetsmühlen gemahnt, dieser strengen, den geometrischen Grundrissen der Pyramiden gleichenden Ordnungen dieser Opfer, wie sie noch keine Inquisition und kein Moloch forderte und deren Zahl jeder Schritt voran mit tödlicher Sicherheit vermehrt — wie könnte sich hier ein Auge, das wirklich zu sehen versteht, der Einsicht entziehen, daß hinter dem Schleier von Ursache und Wirkung, der sich unter den Kämpfen des Tages bewegt, Schicksal und Verehrung am Werke sind?¹⁹⁶

Wie Domenico Conte betont hat, beruft sich Jünger hier auf die Kritik Spenglers am Kausalitätsdenken und auf dessen Auffassung des Schicksals als einer geschichtswaltenden Macht¹⁹⁷. Interessanterweise unterscheidet er sich aber von Spengler darin, dass er gerade in dieser metaphysischen Instanz die Ursache für den Siegeszug der Technik erkennt. Einige Seiten weiter gewinnen das Spenglersche Denkmotiv des Geschicks und die Idee eines von dieser numinosen Macht gegebenen Modernisierungsschubes¹⁹⁸ die Züge der metaphysischen

¹⁹² Jünger (2001: 12).

¹⁹³ Mosse (1993: 16).

¹⁹⁴ Ebd., S. 12.

¹⁹⁵ Den Mythologisierungsvorgang beschreibt Mosse so: »Die Realität des Kriegserlebnisses wurde zu etwas umgemünzt, das man als den Mythos des Kriegserlebnisses bezeichnen könnte, der in der Rückschau den Krieg als sinnhaftes und nachgerade heiliges Ereignis verklärte« (ebd., S. 13).

¹⁹⁶ Jünger (1981/VIII: 51-52).

¹⁹⁷ Conte (1994: 126).

¹⁹⁸ Zur Spenglerschen Remythisierung der technischen Moderne vgl. die folgenden Reflexionen von Jeffrey Herf: »The Spenglerian vocabulary of *Schöpfung*, *Mythos*, *Gestalt*, *Seelentum*, and *Gestaltungskraft* offered a

Gestalt des Arbeiters, »die sich des tätigen und leidenden Menschen als eines Mediums bedient«¹⁹⁹. Der Mensch erscheint somit als sein Sklave, was an das furchtbare, von Luther in *De servo arbitrio* (1525) gezeichnete Bild des Sünders als eines von Gott oder vom Satan gerittenen Lasttiers²⁰⁰ erinnert, allerdings mit dem Unterschied, dass der Mensch nun vom metaphysischen Agens der Modernisierung tyrannisiert und instrumentalisiert wird. Im Übrigen legt die monoton wiederholte Zentralthese des *Arbeiters*, dass »die Technik die Art und Weise ist, in der die Gestalt des Arbeiters die Welt mobilisiert«²⁰¹, die Betonung nicht anthropozentrisch auf den Menschen, sondern auf den Arbeiter als metaphysisches Subjekt der technischen Umgestaltung der Welt. Dieser These entspricht die Vision der durchtechnisierten Welt als eines mit einem tellurischen Eigenleben beseelten Raums:

Man beginnt Sinn für die hohen Temperaturen zu bekommen, für die eisige Geometrie des Lichtes und für die Weißglut des überhitzten Metalls. Die Landschaft wird konstruktiver und gefährlicher, kälter und glühender; es schwinden aus ihr die letzten Reste der Gemütlichkeit dahin. Es gibt bereits Ausschnitte, die man wie vulkanische Gebiete oder ausgestorbene Mondlandschaften durchqueren kann, die eine ebenso unsichtbare wie präzise Wachsamkeit beherrscht²⁰².

Sowohl auf der begrifflichen Ebene als auch im Hinblick auf die Metaphorik der tellurischen Eigendynamik der Technik wird der Mensch deshalb im *Arbeiter* nicht als der Akteur der Modernisierung, sondern als ein ganz *passives* Subjekt beschrieben. Diese Metaphorik fällt außerdem unter die allgemeine Kategorie des »technological animism«²⁰³, d.h. der seit dem 19. Jahrhundert in der europäischen Literatur verbreiteten Darstellung der Verselbstständigung der Maschine, die ein Eigenleben gewinnt (man denke an Mary Shelley's

way of speaking about German industrial advance and the rationalization of society as if such processes were also processes of renewed myth and rechantment«. Siehe dazu Demandt/Farrenkopf (Hrsg.) (1994: 101).

¹⁹⁹ Jünger (1981/VIII: 174). Ein wichtiger Berührungspunkt zwischen Spengler und Jünger besteht in diesem Sinne nicht nur in der morphologischen Anschauung der Geschichte als einer durch metaphysische Urformen geprägten Dimension, wie Kracauer (Kracauer 1990:121) und Conte (siehe dazu Bonesio (Hrsg.) 2002: 196-197) bemerkt haben, sondern auch in der gemeinsamen Schicksalsmetaphysik der Moderne. Jünger entwickelte nämlich den Begriff der Gestalt des Arbeiters nach dem Vorbild sowohl der Spenglerschen Idee des »Ursymbols« als auch der Auffassung des Geschicks als Triebkraft der Modernisierung.

²⁰⁰ »Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et vadit quo vult Deus, ut Psalmus dicit: Factus sum sicut iumentum et ego semper tecum. Si insederit Satan, vult et vadit quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere, aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum« (Lutherus 1873: 157).

²⁰¹ Jünger (1981/VIII: 160).

²⁰² Ebd., S. 177-178.

²⁰³ Winner (1977: 31).

Frankenstein)²⁰⁴. Zu dieser Bilderwelt gehört auch die Definition der Gestalt des Arbeiters als »gleichsam blinder Wille, als planetarische Funktion«, die »den Einzelnen ergreift und sich unterordnet«²⁰⁵. Bemerkenswert ist diesbezüglich Jüngers Rückgriff auf Schopenhauers Theorie des Willens zum Leben. Schopenhauer bezeichnete den Willen als »einen blinden, unaufhaltsamen Drang«²⁰⁶, um darauf hinzuweisen, dass dieser Trieb nur die Entladung seiner selbst anstrebt. Jünger überträgt diese Idee eines enthemmten Dranges auf die Gestalt des Arbeiters, so dass sich die Technisierung nicht als ein rationaler und planmäßiger Prozess, sondern als ein irrationales Ereignis und als eine Art von weltverändernder Wut präsentiert, die sich eigengesetzlich entfesselt. Zur selben Zeit vertritt Jünger in Anlehnung an Schopenhauer die These, dass der Mensch von einer metaphysischen Instanz zwangsmäßig instrumentalisiert wird²⁰⁷, und schildert ihn nicht als den *Homo faber*, sondern als das vom *technischen Willen* manipulierte Objekt. Mit diesem Ausdruck könnte man nämlich die Gestalt des Arbeiters bezeichnen, die in dieser Hinsicht eher mit dem Schopenhauerschen Willensbegriff als mit der Goetheschen Idee der Urpflanze parallelisiert werden kann²⁰⁸.

²⁰⁴ Diese Darstellungsweise hat Winner folgendermaßen charakterisiert: »During the last century and a half, the idea of autonomous technology has found expression in countless novels, poems, plays, and motion pictures. Standard to such treatments has been a mode of symbolism that portrays technological artifice as something literally alive. Through some strange process a man-made creature, machine, or advanced system takes on lifelike properties — consciousness, will, and spontaneous motion — which place it in rebellion against the human community« (ebd., S. 30-31).

²⁰⁵ Jünger (1981/VIII: 158).

²⁰⁶ Schopenhauer (1986a/I: 380).

²⁰⁷ Schopenhauer charakterisiert die menschliche Existenz als ein Puppenspiel unter der Regie des Willens zum Leben: »Daher habe ich gesagt, daß jene Puppen nicht von außen gezogen werden, sondern jede das Uhrwerk in sich trägt, vermöge dessen ihre Bewegungen erfolgen. Dieses ist der *Wille zum Leben*, sich bezeugend als ein unermüdliches Triebwerk, ein unvernünftiger Trieb, der seinen zureichenden Grund nicht in der Außenwelt hat. Er hält die einzelnen fest auf diesem Schauplatz und ist das *primum mobile* [das erste Bewegende] ihrer Bewegungen« (Schopenhauer 1986a/II: 464).

²⁰⁸ In seinen Überlegungen zum Technisierungsprozess nimmt Jünger also nicht nur auf Nietzsche Bezug, wie man oft hervorgehoben hat, sondern auch auf Schopenhauer. Bekanntlich setzte sich Jünger zeitlebens mit dem Autor der *Welt als Wille und Vorstellung* auseinander und zählte ihn noch 1995 zu seinen speziellen »Anregern« und »Erweckern« (Jünger 2003/XXII: 209). Im Besonderen haben Martin Meyer (Meyer 1990: 446 und 449-450) und Albert von Schirnding (Von Schirnding 2002: 12) darauf aufmerksam gemacht, dass sich die sogenannte ‚Wende‘ Jüngers als eine Abkehr von Nietzsches Herrenmoral zur Schopenhauerschen Mitleidsethik vollzogen hat. Diese intensive Schopenhauer-Rezeption wirkte sich aber auch auf das Technikverständnis Jüngers aus, wie der *Arbeiter* beweist. In der Spätschrift *Die Schere* (1990) kam er auf die Beziehung zwischen der Schopenhauerschen Willensvorstellung und der technischen Titanenwelt zurück: »Schopenhauers Konzeption vom blinden Willen als dem bewegenden Prinzip gilt der titanischen Welt. Er erkennt sie, während Nietzsche sie bejaht. Daß beide unter ihr leiden, kann nicht ausbleiben« (Jünger 1999/XIX: 535). In *Maxima-Minima. Adnoten zum »Arbeiter«* (1964) hat sich Jünger explizit auf Goethe berufen: »Um Gestalten oder, wie Goethe es nannte, »Erfahrungen« wahrzunehmen, bedarf es einer gründlicheren Ausrüstung als der einer vorzüglichen Optik, denn zu sehen und zu beschreiben oder auch zu malen ist immer nur die Signatur der

Die Analyse des Technik-Diskurses und der ihm zugehörigen Bildlichkeit zeigt demnach, dass Jünger bei der Thematisierung der technischen Modernisierung auf das Spenglersche Geschicksmythologem und das Schopenhauersche Willensphilosophem rekurriert, um sie als einen schicksalsmäßigen und sozusagen gottgewollten Vorgang darzustellen. In diesem Sinne markiert der *Arbeiter* den Übergang vom sinnstiftenden Mythos des Ersten Weltkriegs als schicksalhaftes Geschehnis zum *politischen Mythos* der Technisierung als eines metaphysisch bedingten und unausweichlichen Prozesses. In der *Deutschen Ideologie* (1845-1846) stellten Marx und Engels fest, dass die einzelnen Individuen, die mit der Entstehung des modernen Weltmarktes »unter einer ihnen fremden Macht« geknechtet worden waren, sich ihren Druck »als Schikane des sogenannten Weltgeistes«²⁰⁹ vorstellten. Auch Jünger erblickt im Technisierungsvorgang die ‚Schikane‘ einer übernatürlichen Entität, und seine ‚Technodizee‘, d.h. seine metaphysische Rechtfertigung der technischen Modernisierung und ihrer Opfer, fungiert als ein politischer Mythos, der die »Bereitschaft zur Mobilmachung«²¹⁰ und den Gehorsam gegenüber den technikbeherrschenden Machthabern fördern will. Die Affinitäten zwischen Jünger und Spengler liegen also auf der Hand. Sowohl der Spenglersche Untergangsmythos als auch der Jüngersche Technikmythos basieren auf der These, dass eine numinose Instanz die Moderne durchwaltet, so dass nichts anderes übrig bleibt, als sich ins Schicksal zu fügen und den Technisierungsvorgang zu bejahen. Spengler selbst stellt ein Seneca-Zitat an den Schluss seines *opus magnum*. In Anbetracht der ausweglosen Lage des faustischen Menschen mahnt er nämlich unter Berufung auf Seneca zur Schicksalsergebenheit²¹¹. Mit Blick auf den Spenglerschen Begriff der Schicksalsnotwendigkeit äußerte Karl Löwith die Meinung, dass der Untergangsphilosoph sich von antiken Denkern darin unterschied, dass er, statt »das unausweichliche Schicksal mit

Gestalten, nicht deren Essenz« (Jünger 1981/VIII: 333). Auch Ernst Niekisch hat in der Gestalt des Arbeiters ein Urphänomen im Goetheschen Sinne gesehen und hat dazu bemerkt: »Der Jüngersche Arbeiter war nur als Idee auf die Bühne gerufen — als Idee in dem Sinne, wie Goethe in dem berühmten Gespräch mit Schiller an die Urpflanze gedacht hatte« (siehe dazu Arbogast (Hrsg.) 1995: 82). Zur Analogisierung der Gestalt des Arbeiters mit Goethes Vorstellung der Urpflanze vgl. auch Heidegger (2004/XC: 316) und Kiesel (2007: 388).

²⁰⁹ Marx/Engels (1958/III: 37).

²¹⁰ Jünger (1980/VII: 129).

²¹¹ »Für uns aber, die ein Schicksal in diese Kultur und diesen Augenblick ihres Werdens gestellt hat, in welchem das Geld seine letzten Siege feiert und sein Erbe, der Cäsarismus, leise und unaufhaltsam naht, ist damit in einem eng umschriebenen Kreise die Richtung des Wollens und Müssens gegeben, ohne das es sich nicht zu leben lohnt. Wir haben nicht die Freiheit, dies oder jenes zu erreichen, aber die, das Notwendige zu tun oder nichts. Und eine Aufgabe, welche die Notwendigkeit der Geschichte gestellt hat, wird gelöst, mit dem einzelnen oder gegen ihn. *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt*« (Spengler 1972: 1194-1195).

klassischem Gleichmut anzuerkennen«, ähnlich wie Nietzsche lehrte, dass man »das Schicksal wollen und lieben« sollte, »um es willentlich zu erfüllen«²¹². In Wirklichkeit aber hat das Denken Spenglers nichts mit dem *amor fati* Nietzsches zu tun. Es geht Spengler nicht darum, das Leben in all seinen Aspekten und sogar in seiner Grausamkeit zu bejahen, sondern sich im Zeichen einer Ethik des »conformisme historique«²¹³ der Epochenkonstellation zu beugen. Hinzuzufügen ist, dass sich diese Zivilisationsphase mit der des Imperialismus und der Technisierung deckt und dass sowohl Spengler als auch Jünger ihre Leser dazu anregen, sich mit solchen Erscheinungen abzufinden, indem sie diese zu schicksalhaften Ereignissen erklären²¹⁴. Das markiert eine Differenz zum antiken Schicksalsdenken. Spenglers und Jüngers Schicksalslehre ist nämlich mit dem Appell an eine metaphysische Instanz verknüpft, der nicht zur Ergebenheit in die kosmische Notwendigkeit aufruft, die den Stoikern ein kräftiges Trostmittel bot²¹⁵, sondern zum Sichfügen in den Geschichtsprozess. So betrachtet, erscheint die Schicksalsmetaphysik Spenglers und Jüngers als eine pervertierte und politisch resakralisierte Version der progressiven These vom unaufhaltsamen und geschichtsimmanenten Fortschritt in der Demokratisierung²¹⁶. Hirschman hat diese Theorie eines geschichtsunterstützten Prozesses nämlich als die moderne (und somit säkularisierte)

²¹² Löwith (1953: 20).

²¹³ Merlio erläutert die oben zitierte Position Spenglers folgendermaßen: »Il faut être ce que notre culture et notre époque nous commandent d'être, et que nous sommes déjà de toute façon puisque nous n'avons aucune possibilité réelle de nous en détourner pour nous déterminer librement!« (Merlio 1982/I: 219).

²¹⁴ Dazu hat Merlio notiert: »Par le détour du mythe faustien, Spengler aboutit à l'éthique héroïque qui s'épanouira quelques années plus tard dans Le Travailleur de Ernst Jünger. Même soumission proclamée à l'histoire, au destin auquel il n'est pas possible d'échapper« (ebd., S. 577). Bezogen auf die Totalitarismusprognosen hat Karl Popper die politischen Ziele der Theorie des schicksalsmäßigen Charakters des Geschichtsprozesses verdeutlicht: »The prophets who announce that certain events are bound to happen make propaganda for them, and help to bring them about. Their story that democracy is not to last for ever is as true, and as little to the point, as the assertion that human reason is not to last for ever, since only democracy provides an institutional framework that permits reform without violence, and so the use of reason in political matters. But their story tends to discourage those who fight totalitarianism; its motive is to support the revolt against civilization. A further motive, it seems, can be found if we consider that historicist metaphysics are apt to relieve men from the strain of their responsibilities. If you know that things are bound to happen whatever you do, then you may feel free to give up the fight against them« (Popper 1945/I: 4).

²¹⁵ Dazu schrieb Seneca in *Von der göttlichen Vorsehung*: »Was ist eines wackeren Mannes Pflicht? Sich dem Schicksal zu ergeben. Es ist ein großer Trost, unsere Vergänglichkeit mit dem Weltganzen zu teilen« (Seneca 2004/I: 22).

²¹⁶ Albert O. Hirschman bringt diese These auf die folgende Formel: »The contemplated action is backed up by powerful historical forces that are already 'on the march'; opposing them would be utterly futile« (Hirschman 1991: 167). Es sei hier an die von Marx und Engels gegebene Definition des Kommunismus erinnert: »Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt« (Marx/Engels 1958/III: 35).

Form des vormodernen Glaubens an die Vorsehungsbestimmtheit menschlicher Handlungen bezeichnet²¹⁷. Sie zielt mit anderen Worten auf eine Verbesserung der Gesellschaftsordnung, indem sie die politischen Subjekte davon überzeugt, dass ihr Handeln im Einklang mit einer geschichtlichen Tiefendynamik steht²¹⁸. Der Argumentationsgang Spenglers und Jüngers hat zwar zum Ziel, den Anstoß zu einer Umgestaltung des Bestehenden zu geben, aber die von ihnen ersehnte neue Ordnung ist ein *technisierter Militärstaat*. In diesem Sinne unterscheidet sich ihre antirationalistische und remythisierende Rhetorik von der progressiven darin, dass sie die Menschen zu tauglichen Sklaven des Industrieapparats heranbilden will.

V. Im dritten Buch der *Morgenröthe* (1881) entlarvt Nietzsche die »Verherrlichung der Arbeit« als die ideologische Strategie, die ihren Ursprung in »der Furcht vor allem Individuellen« und im Wunsch hat, die Individuation zu hemmen, um die bestehende gesellschaftliche Ordnung zu erhalten:

Im Grunde fühlt man jetzt, beim Anblick der Arbeit — man meint immer dabei jene harte Arbeitsamkeit von früh bis spät —, dass eine solche Arbeit die beste Polizei ist, dass sie Jeden im Zaume hält und die Entwicklung der Vernunft, der Begehrlichkeit, des Unabhängigkeitsgelüstes kräftig zu hindern versteht. Denn sie verbraucht außerordentlich viel Nervenkraft und entzieht dieselbe dem Nachdenken, Grübeln, Träumen, Sorgen, Lieben, Hassen, sie stellt ein kleines Ziel immer in's Auge und gewährt leichte und regelmäßige Befriedigungen. So wird eine Gesellschaft, in welcher fortwährend hart gearbeitet wird, mehr Sicherheit haben: und die Sicherheit betet man jetzt als die oberste Gottheit an²¹⁹.

²¹⁷ »More generally, people enjoy and feel empowered by the confidence, however vague, that they “*have history on their side*”. This concept was a typical nineteenth-century successor to the earlier assurance, much sought after by all combatants, that *God* was on their side« (Hirschman 1991: 158).

²¹⁸ Siehe dazu Hirschman: »Activism was similarly stimulated by the idea of the actors being backed by a historical law of motion, and this was indeed the intent of the proponents of that construction« (ebd., S. 159).

²¹⁹ Nietzsche (1988/III: 154). In der Schrift zum *Griechischen Staat* (1872) deutete Nietzsche dagegen die Idee der Arbeitswürde psychologisch als das Resultat eines ‚Abwehrmechanismus‘: »In der neueren Zeit bestimmt nicht der kunstbedürftige Mensch, sondern der Sklave die allgemeinen Vorstellungen: als welcher seiner Natur nach alle seine Verhältnisse mit trügerischen Namen bezeichnen muß, um leben zu können. Solche Phantome, wie die Würde des Menschen, die Würde der Arbeit, sind die dürftigen Erzeugnisse des sich vor sich selbst versteckenden Sklaventhums« (Nietzsche 1988/I: 765).

Im Namen seines Individualismus übt Nietzsche also eine scharfe Kritik an der Arbeitsideologie zur Entindividualisierung der Menschen²²⁰. Sein Aristokratismus bringt ihn aber dazu, das Ideal der Aufzucht vollkommener Sklaven aufzustellen, deren Denk- und Lebensweise »sich für arbeitsame Ameisen schickt«²²¹. Dieses Ideal wird noch einmal im vierzigsten Abschnitt der *Streifzüge eines Unzeitgemäßen* (1888) angesprochen: Nietzsche bedauert, dass die Gewährung demokratischer Rechte für die Arbeiterklasse die Züchtung »einer bescheidenen und selbstgenügsamen Art Mensch, eines Typus Chinese«²²² in Europa verunmöglicht hat, und fügt hinzu: »will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herrn erzieht«²²³. So erklärt sich, dass Lukács das »Züchten« eines den modernen Verhältnissen entsprechenden Sklaventypus« als Nietzsches »ständiges gesellschaftliches Ideal«²²⁴ bezeichnete. Zu den »kapitalistisch-militaristischen Wünschen der imperialistischen Periode« zählte der marxistische Denker auch »die von Nietzsche geforderte Verwandlung des Verhältnisses zwischen Kapitalisten und Arbeitern in eines zwischen Offizieren und Soldaten«²²⁵, wie sie im folgenden Nachlassfragment thematisiert wurde:

Arbeiter sollten wie Soldaten empfinden lernen. Ein Honorar, ein Gehalt, aber keine Bezahlung! Kein Verhältniß zwischen Abzahlung und Leistung! Sondern das Individuum, je nach seiner Art, so stellen, daß es das Höchste leisten kann, was in seinem Bereiche liegt²²⁶.

Nietzsche plädierte also für die Entstehung eines Arbeitertypus, der ein soldatisches Pflichtethos verinnerlicht hat. Noch mehr: In *Jenseits von Gut und Böse* (1886) stellte er fest, dass Christentum und Buddhismus zu bewundern waren, weil sie »eine Veredelung des Gehorsams« bewirkten, um den Menschen »eine unschätzbare Genügsamkeit mit ihrer Lage und Art«²²⁷ zu geben und die auf Ausbeutung und Sklaventum beruhende

²²⁰ In diesem Zusammenhang sind auch die folgenden Überlegungen zur ideologischen Verurteilung des Individualismus beachtenswert: »Der Egoismus ist verketzert worden, von denen die ihn übten (Gemeinden Fürsten Parteiführern Religionsstiftern Philosophen wie Plato); sie brauchten die entgegengesetzte Gesinnung bei den Menschen, die ihnen Funktion leisten sollten« (Nietzsche 1988/IX: 557).

²²¹ Nietzsche (1988/III: 185).

²²² Nietzsche (1988/VI: 142).

²²³ Ebd., S. 143.

²²⁴ Lukács (1962/IX: 296).

²²⁵ Ebd., S. 68.

²²⁶ Nietzsche (1988/XII: 350).

²²⁷ Nietzsche (1988/V: 80).

Gesellschaftsordnung dadurch aufrechtzuerhalten²²⁸. Aus seinem politischen Ziel machte Nietzsche darüber hinaus in einem Fragment aus dem Jahr 1887 kein Hehl:

Ich versuche eine ökonomische Rechtfertigung der Tugend. — Die Aufgabe ist, den Menschen möglichst nutzbar <zu> machen, und ihn soweit es irgendwie angeht der unfehlbaren Maschine zu nähern: zu diesem Zwecke muß er mit Maschinen-Tugenden ausgestattet werden²²⁹.

Zur Erreichung dieses Ziels bedurfte man »einer philosophischen Rechtfertigung und Verklärung«, um »die machinale Existenzform als höchste ehrwürdigste Existenzform«²³⁰ erscheinen zu lassen und den Einzelnen zu überreden, die Daseinsweise des »machinal-nutzbaren«²³¹ Menschen anzunehmen.

Auch Oswald Spengler bediente sich, vielleicht unter dem Einfluss Nietzsches, des Verfahrens der ideologischen Verklärung für die Erarbeitung einer Machtstrategie. Zu diesem Zweck theoretisierte er nämlich die Veredelung des Gehorsams gegenüber dem Staat nach dem preußischen Vorbild. In *Jahre der Entscheidung* (1933) stigmatisierte er den Sozialismus als »die Apotheose des Herdengefühls« und tat ihn als »die Karikatur der großen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts und ihres „Lassens der Ichheit“«²³² ab, weil die Masse an die Stelle

²²⁸ Man lese auch die folgenden Bemerkungen zur Machtstrategie der Herrschenden: »Es liegt [...] in dem Instinkt der Herrschenden (seien es Einzelne, seien es Stände), die Tugenden, auf welche hin die Unterworfenen handlich und ergeben sind, zu patronisieren und auszuzeichnen« (Nietzsche 1988/XII: 568). Zu demselben Ideenkreis gehören diese Überlegungen: »Eine Lehre und Religion der „Liebe“, der Niederhaltung der Selbstbejahung, des Duldens, Tragens, Helfens, der Gegenseitigkeit in That und Wort kann innerhalb solcher Schichten vom höchsten Werthe sein, selbst mit den Augen der Herrschenden gesehn: denn sie hält die Gefühle der Rivalität, des ressentiment, des Neides nieder, die allzu natürlichen Gefühle der Schlechtweggekommenen, — sie vergöttlicht ihnen selbst unter dem Ideal der Demuth und des Gehorsams das Sklave-sein, das Beherrschtwerden, das Armsein, das Kranksein, das Unten-stehn. Hieraus ergiebt sich, warum die herrschenden Classen oder Rassen und Einzelnen jeder Zeit den Cultus der Selbstlosigkeit, das Evangelium der Niedrigen, den „Gott am Kreuze“ aufrecht erhalten haben« (Nietzsche 1988/XIII: 232). Michael Bakunin war derselben Meinung und schrieb dazu in *Fédéralisme, Socialisme et Antithéologisme*: »Aujourd’hui le Christianisme sous toutes ses formes différentes, et avec lui la métaphysique doctrinaire et déiste, issue de lui, et qui n’est au fond qu’une théologie masquée, font sans aucun doute le plus formidable obstacle à l’émancipation de la société; et pour preuve, c’est que les gouvernements, tous les hommes d’Etat de l’Europe qui ne sont, eux, ni métaphysiciens ni théologiens, ni déistes, et qui, dans le fond de Jeu’s coeurs ne croient ni à Dieu ni à Diable, protègent avec passion, avec acharnement la métaphysique, aussi bien que la religion, quelque religion que ce soit, pourvu qu’elle enseigne, comme toutes le font du reste, la patience, la résignation, la soumission« (Bakounine 1895/I: 64-65).

²²⁹ Nietzsche (1988/XII: 459).

²³⁰ Ebd., S. 460.

²³¹ Ebd., S. 459.

²³² Spengler (1933: 143-144).

Gottes als Dimension getreten war, in der der Einzelne aufgehen konnte²³³. Dieses Einswerden mit dem Kollektiv erschien Spengler »beinahe mystisch«²³⁴. Mit anderen Worten sah er im Sozialismus eine säkularisierte und pervertierte Mystik der Vermassung, der er »den preußischen Stil«²³⁵ entgegensetzte. Dieser war »ein Entsagen aus freiem Entschluß, das Sichbeugen eines starken Ich vor einer großen Pflicht und Aufgabe, ein Akt der Selbstbeherrschung und insofern das Höchste an Individualismus, was der Gegenwart möglich ist«²³⁶. Mystifizierend präsentierte Spengler also die Selbstinstrumentalisierung des Einzelnen im Dienst des Staates als den Schlüssel zur vollen Entfaltung der Individualität, was ihn in die moderne Tradition der »politics of inauthenticity«²³⁷ stellt. Bemerkenswert daran ist außerdem, dass seine Dithyrambe auf die Selbstinstrumentalisierung tatsächlich in eine politische Ersatzmystik mündet, die den Staat als das *Realissimum* sakralisiert, in dem der Einzelmensch aufgeht, und die für die modernen politischen Religionen bezeichnend ist²³⁸. Noch wichtiger aber ist, dass diese säkularisierte Mystik die Seelenbildung eines Staatsklaventypus bezweckt²³⁹.

²³³ »Die Masse statt der Gottheit ist nun das, worin sich das träge, dumme, an allerlei Hemmungen kranke Ich „versenkt“: Auch das ist „Erlösung“« (ebd., S. 144).

²³⁴ Ebd.

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Ebd.

²³⁷ Diese Politikform wird von Marshall Berman folgendermaßen charakterisiert: »This politics appealed to the modern youths who cared most — and hence who feared most — to be themselves. It continued to speak the idealistic language of their search. But it sought to invert their desire for a fuller life into a longing for a new form of death, and to transform their radical insight into how the self could be found into knowledge of how it could be irrevocably lost. This inversion could work only with the help of new forms of false consciousness which could convince them that they were freest when they were really most enslaved, new self-deceptions enabling them to feel fully authentic even as they were alienated from themselves more totally than ever before« (Berman 1970: 232).

²³⁸ Emilio Gentile hat die Sakralisierung der Politik als den Prozess definiert, durch den innerweltlichen Wirklichkeiten wie etwa der Nation, dem Staat, der Rasse, der Partei oder dem Führer ein sakraler Charakter verliehen wird (vgl. dazu Gentile 2001: VII). Zur Staatsvergöttlichung schrieb Voegelin: »Der Mensch ist gewandelt zu einem Maschinenglied, mechanisch im Getriebe mitspielend, abstrakt nach außen kämpfend und tötend. Daß die Staatsmacht ursprünglich oder absolut sei, ist nicht mehr ein Urteil des den Staat Erkennenden, sondern das Dogma eines Gläubigen. Die Existenz des Menschen verliert in seinem Erlebnis an Realität, der Staat zieht sie an sich und wird zum wahrhaft Realen, aus dem ein Wirklichkeitsstrom zurückfließt in die Menschen und sie umschaffend neu belebt als Teile des übermenschlichen Wirklichen. Wir sind in das Innerste eines religiösen Erlebnisses geraten und unsere Worte beschreiben einen mystischen Prozeß« (Voegelin 1993: 14). In *Preußentum und Sozialismus* besang Spengler dieses ‚mystische‘ Aufgehen im Staat: »Dienen – das ist ein altpreußischer Stil, dem altspanischen verwandt, der auch ein Volk im ritterlichen Kampfe gegen die Heiden geschmiedet hatte. Kein „Ich“, sondern ein „Wir“, ein Gemeingefühl, in dem jeder mit seinem gesamten Dasein aufgeht. Auf den einzelnen kommt es nicht an, er hat sich dem Ganzen zu opfern« (Spengler 1932: 32).

²³⁹ Die Zielsetzungen der nationalrevolutionären Ideologen erläuterte Friedrich Muckermann wie folgt: »Auch jener nationale Kollektivismus reiht sich hier an, der mit Spengler, Dwinger, Ernst Jünger und vielen andern die

Diese Zielsetzung lässt sich vor dem Hintergrund des politischen Klimas der Weimarer Zeit verstehen, das der Analyse des Jesuiten Friedrich Muckermann zufolge durch die Wucherung von Symbolen und deren Kampf gegeneinander gekennzeichnet war²⁴⁰. Diese Überflutung der politischen Sphäre mit Symbolen war die Folge des Rationalisierungsprozesses und des daraus resultierenden Bedürfnisses nach Sinnressourcen²⁴¹, aber sie verdankte sich auch dem Willen, mithilfe von künstlichen Sinnbildern eine neue Art Mensch zu schaffen²⁴². Muckermann erfasste damit einen wesentlichen Aspekt der Massenpolitik des 20. Jahrhunderts: die Verwendung einer »aesthetics of politics«²⁴³ — wie George Mosse den politischen Stil genannt hat, der mit Mythen und Symbolen operiert — mit dem ethopoietischen Ziel, einen neuen, völlig gleichgeschalteten Menschentypus hervorzubringen. Hatten sich Nietzsche und Spengler ideologische Machttechnologien ausgedacht, so setzten die Führer der Massenbewegungen Techniken der inneren Kolonialisierung ein, um den neuen, mit Maschinen-Tugenden ausgestatteten Menschen von innen her zu gestalten.

Dieses weitere zentrale Element des Übergangs von der Demagogie zur Psychagogie tritt im *Arbeiter* zutage, in dem Nietzsches und Spenglers ideologiegestützte Strategie im Kontext der politischen Mythenbildung neu kodiert wird. Hinsichtlich der Spengler-Rezeption Jüngers

Idee eines totalen Staates ganz neuer Prägung vertritt. Einige von ihnen beschwören den Geist von Potsdam, um einem Sozialismus das Wort zu reden, der auf der Ethik des preußischen Pflichtgefühls beruht. Wieder andere sprechen von einem preußischen Menschen, der noch den Typ der alten Ordensritter in sich trage. Es ist der Mensch, der zuerst ein Verhältnis zum Staat hat und dann erst eines zu Frau und Kind, zuerst eine Bindung an die große Gemeinschaft und dann erst an die kleine« (Muckermann 1933: 67).

²⁴⁰ Dazu notierte Muckermann: »Seit dem Kriege besonders konnte man in Deutschland beobachten, wie die Freude an Symbolen, an Fahnen und Uniformen, an Abzeichen jeglicher Art ständig wuchs. Zeitweise war das ganze Volk von einem wahren Symboltaumel erfaßt, so daß man sich nur schwer auskannte in der Fülle der Farben, Litzen und Schnüre. Und doch spürte man instinktiv tiefere Bedeutungsunterschiede, wenn man die einen mit ihren Symbolen in die freie Natur hinauswandern, die andern bei einer Geländeübung marschieren und wieder andere im feierlichen Prozessionsschritt daherschreiten sah. Man empfand im Kampf von Symbolen den Kampf von Ideen, und eine jede rang um den Sieg« (ebd., S. 65).

²⁴¹ »Daß dieser Drang nach Symbolen wieder stärker in den verschiedensten Nationen ausgebrochen ist, erklärt sich schon aus allgemeinen Ursachen. Die Nüchternheit des rationalistischen Zeitalters, die sich zwangsläufig in Überorganisation und Überzivilisation auswirkte, rief geradezu nach ihrem Gegensatz« (ebd.).

²⁴² »Wir begegnen Versuchen, etwas wieder zum Leben zu erwecken, was jahrhundertlang tot war. Manchmal sind es die alten Götter der Griechen, die Stefan George beschwört, ist auch hiermit der volle Charakter dieses Dichters bei weitem nicht umrissen. Oder es sind die Bemühungen, die sich etwa an Hermann Wirth knüpfen, aber auch an viele andere, die germanische Urwelt neu erstehen zu lassen. In diesen Fällen wachsen die neuen Symbole nicht so sehr aus dem Volke heraus, sondern man bemüht sich, von neuen Symbolen her neue Menschen zu schaffen« (ebd., S. 67).

²⁴³ Mosse (1987: 90).

ist zu betonen, dass der Arbeiter als ein tüchtiger preußischer Offizier geschildert wird²⁴⁴. Im Aufsatz *Untergang oder Neue Ordnung?* (1933) wird die folgende Vision der Arbeiterwelt heraufbeschworen:

Strenge Zucht, Ordnung und Unterordnung, Führung und Gefolgschaft, staatliche Autorität, Dienst im soldatischen Sinne begegnen uns als die Forderungen einer Jugend, die der matt gewordenen Ideale eines Jahrhunderts überdrüssig geworden ist. Hiermit hängt zusammen, daß von Rechten weniger als von Pflichten die Rede ist. Das Ideal der individuellen Freiheit ist bedeutungslos geworden gegenüber einem Geist, der sein Glück in der straffen Einordnung im Dienste für große Aufgaben erblickt²⁴⁵.

Daraus erklärt sich, dass Jünger das Arbeitertum als »den einzig möglichen Erben des Preußentums«²⁴⁶ betrachtet. Dennoch beschränkt er sich nicht darauf, den Arbeiter als einen pflichtbewussten Staatsbeamten nach dem Spenglerschen Vorbild zu beschreiben. Legte Spengler die preußische Selbstinstrumentalisierung ‚mystisch‘ als Mittel zur Individualitätssteigerung aus, um den Anstoß zur totalen Indienststellung des Menschen für die staatlichen Aufgaben zu geben, so projiziert Jünger das heroisch konnotierte Bild des preußischen Menschentypus auf den Arbeiter, um das Mythologem des preußischen Arbeiters zu konstruieren, das dazu dient, die Mobilisierung zugunsten des Staatsapparats zu befördern. Anders ausgedrückt: Die ‚Verpreußung‘ des Arbeiters ist eine Strategie der ideologischen Veredelung des Gehorsams und bildet die Voraussetzung für die Schaffung eines Mythologems, das dem Zweck der Versklavung des Menschen durch den Staat dient. Daran wird die Überwindung des ideologiegestützten Herrschaftsdenkens sichtbar, denn Jünger verklärt den Arbeiter zu einem gemäß dem preußischen Pflichtethos handelnden Helden, um

²⁴⁴ Aus diesem Grund bezeichnete Delio Cantimori Jünger als einen prominenten Vertreter des neuen Preußentums: »Ernst Jünger è certo uno dei più convinti e seri pensatori del nuovo prussianesimo, della filosofia della società e della storia nata in Germania sotto le scosse della rivoluzione russa, del fascismo, e del risentimento antiinglese e antifrancese« (Cantimori 1991: 219).

²⁴⁵ Jünger (2001: 648-649). Spengler beschreibt sein Gemeinschaftsideal wie folgt: »Shaw ist heute der Gipfel des „kapitalistischen“ Sozialismus, für den reich und arm nach wie vor gestaltende Gegensätze des wirtschaftlichen Organismus sind. [...] Für uns ist der gestaltende Gegensatz aber immer wieder Befehlen und Gehorchen in einer streng disziplinierten Gemeinschaft, heiße sie nun Staat, Partei, Arbeiterschaft, Offizierkorps oder Beamtentum, deren Diener jeder Zugehörige ohne Ausnahme ist. *Travailler pour le roi de Prusse* — das heißt doch auch seine Pflicht tun ohne das schmutzige Schielen nach Profit« (Spengler 1932: 47-48).

²⁴⁶ Jünger (1981/VIII: 73). Jünger fährt fort: »Es ist zu sagen, daß der preußische Pflichtbegriff sich in seinem intelligiblen Charakter durchaus in der Arbeitswelt unterbringen läßt, daß aber das Maß der Ansprüche, die hier gestellt werden, noch von bedeutend größerem Umfange ist. Es ist kein Zufall, daß die preußische Philosophie überall nachzuweisen ist, wo auf der Welt neue Anstrengungen zu beobachten sind« (ebd.).

ein suggestives Bild zu evozieren. Der Akzent liegt demzufolge nicht mehr rationalistisch auf der Praxis der begrifflichen Mystifizierung, die den Menschen mithilfe von Argumenten zu unterwerfen suchte — hierzu wies Nietzsche auf die Notwendigkeit »einer philosophischen Rechtfertigung und Verklärung« hin —, sondern er verlagert sich auf die Kreation eines Bildes. Eine weitere Funktion der politischen Mythologeme tritt also hervor, denn es handelt sich nun darum, den Menschen zu einem total instrumentalisierten Sklaven umzuschaffen, wie Ernst Cassirer klar erkannte. In *The Myth of the State* (1946) bemerkte er nämlich, dass die moderne Machtausübung durch politische Mythen sich vom antiken Despotismus in einem wesentlichen Punkt unterschied: Statt zur Verhaltensbeeinflussung Gewalt anzuwenden, strebte sie danach, das Denken, ja selbst das Gewissen der Menschen zu kontrollieren und diese dadurch umzugestalten, um so ihr Handeln zu bestimmen²⁴⁷. Das war das Ziel von Mussolini, Hitler und Stalin, die die Rolle eines »artist-politician«²⁴⁸ übernehmen wollten. In einem am 23. November 2006 an der Universität Siena gehaltenen Vortrag mit dem Titel „Avanguardia artistica e regimi totalitari“ hat Tzvetan Todorov darauf aufmerksam gemacht, dass die totalitären Regime versuchten, die romantische Idee der Ästhetisierung des Einzel- und Soziallebens in die politische Praxis umzusetzen, da ihre Führer das Ziel hatten, die Menschen sowie die Gesellschaft als Kunstwerke zu gestalten²⁴⁹.

²⁴⁷ »Methods of compulsion and suppression have ever been used in political life. But in most cases these methods aimed at material results. Even the most fearful systems of despotism contented themselves with forcing upon men certain laws of action. They were not concerned with the feelings, judgments, and thoughts of men. It is true that in the great religious struggles the most violent efforts were made not only to rule the actions of men but also their consciousness. But these attempts were bound to fail; they only strengthened the feeling for religious liberty. Now the modern political myths proceeded in quite a different manner. They did not begin with demanding or prohibiting certain actions. They undertook to change the men, in order to be able to regulate and control their deeds. The political myths acted in the same way as a serpent that tries to paralyze its victims before attacking them. Men fell victims to them without any serious resistance. They were vanquished and subdued before they had realized what actually happened« (Cassirer 1946: 286). Auch Hanna Arendt sah im Willen, die Menschen von innen her zu beherrschen, das Wesensmerkmal der totalitären Regime: »Totalitarianism is never content to rule by external means, namely, through the state and a machinery of violence; thanks to its peculiar ideology and the role assigned to it in this apparatus of coercion, totalitarianism has discovered a means of dominating and terrorizing human beings from within« (Arendt 1958: 325).

²⁴⁸ Vgl. dazu Popper (1945/I: 146).

²⁴⁹ Im Folgenden wird aus dem am 25. November 2006 in der Zeitung *La Repubblica* erschienenen Resümee zitiert: »Tuttavia, in Platone o nei discorsi rivoluzionari in Francia o ancora nei romantici tedeschi, l'idea di creazione artistica applicata alla vita sociale resta un'immagine, più che diventare un progetto concreto. Le cose cambieranno radicalmente soltanto con gli Stati totalitari moderni, nei quali il capo supremo dispone dei mezzi necessari per ridurre le metafore al loro significato letterale. A partire dal momento in cui le religioni politiche subentrano alle credenze tradizionali, la trasformazione dell'individuo e quella dello Stato possono essere promosse in parallelo: l'uomo nuovo e la società nuova sono entrambe opere che il capo del Paese deve realizzare« (Todorov 2006: 40).

So erklärt sich Mussolinis Plan, aus dem italienischen Volk ein ‚Kunstwerk‘ zu machen²⁵⁰. Auch Ernst Jünger spielte gewissermaßen die Rolle eines Politikers als Künstler, weil er in seiner Eigenschaft als ‚Ingenieur der Seele‘ im *Arbeiter* vermöge des Schreibens bezweckte, den Leser zu einem dem Staat total unterworfenen Menschentypus umzuschaffen²⁵¹. Aus alledem lässt sich folgender Schluss ziehen: Unternimmt Spengler den Versuch, mithilfe der ideologischen Strategie des »preußischen Stils« das Fundament des preußisch-sozialistischen Staates zu legen, so begnügt sich Jünger im *Arbeiter* nicht mit dem Entwurf eines solchen Staates im Anschluss an Spengler. Vielmehr ist er bestrebt, die zur Errichtung dieses Staates geeignete Form von Mensch durch das Mythologem des preußischen Arbeiters zu schaffen. Die Deutung des Textes als einer bloßen unpolitischen Modernediagnose²⁵², die Jünger selbst in der Nachkriegszeit glaubhaft machen wollte, um die Spuren seines politischen Engagements zu verwischen²⁵³, ist darum zurückzuweisen. Im Gegenteil, der *Arbeiter* ist ein

²⁵⁰ »Il paragone tra azione politica e attività creativa si manifesta assai precocemente in Mussolini. Nel novembre 1917 egli sul *Popolo d'Italia* afferma: “Il popolo italiano in questo momento è una massa di minerale prezioso. Un’opera d’arte è ancora possibile. Occorre un governo. Occorre un uomo. Un uomo che abbia il tocco delicato dell’artista e il pugno di ferro del guerriero”. Nel 1922 egli si descrive come “lo scultore della nazione italiana” e dichiara: “La politica lavora più che altro il più difficile e il più duro dei materiali: l’uomo”. Il politico come l’artista dunque, a partire da un materiale resistente – qui il marmo, li gli esseri umani – deve produrre opere perfette. Il suo progetto, egli spiega a chi vuole ascoltarlo, consiste nel creare degli italiani nuovi, a dare loro un’anima diversa, a plasmare le masse, a modellare il popolo tutto. “L’intera faccenda” dirà qualche anno più tardi (a Emil Ludwig), “consiste nel dominare la materia come un artista”, a utilizzarla dunque come una materia prima dalla quale ricavare un capolavoro« (ebd.).

²⁵¹ In diesem Kontext sei auf die folgende Stelle aus Frank Westermans Buch *Ingenieure der Seele. Schriftsteller unter Stalin. Eine Erkundungsreise* hingewiesen, in dem der Autor diese bemerkenswerten Worte Stalins anlässlich eines Treffens mit Gorki und anderen Schriftstellern im Jahr 1932 anführt: »Stalin, der bis dahin pfeiferauchend zugehört hat, übernimmt nach dem holprigen Beginn die Regie: „Unsere Panzer sind wertlos“, legte er los, „wenn die Seelen, die sie lenken müssen, aus Ton sind. Deshalb sage ich: Die Produktion von Seelen ist wichtiger als die von Panzern...“ [...] Stalin fährt fort: „Jemand merkte hier eben an, daß Schriftsteller nicht stillsitzen dürfen, daß sie das Leben in ihrem Land kennen müssen. Der Mensch erneuert sich durch das Leben, und ihr müßt behilflich sein bei der Erneuerung seiner Seele. Das ist wichtig, die Produktion menschlicher Seelen. Und deshalb erhebe ich mein Glas auf euch, auf die Ingenieure der Seele“« (Westerman 2003: 40).

²⁵² Ernst Niekisch hat diese entpolitisierte Deutung des *Arbeiters* am klarsten formuliert: »Der Arbeiter von Ernst Jünger ist keine soziologische Untersuchung, er beschreibt nicht, wie eine soziale Ordnung funktioniert. Er macht nicht für eine neue Ordnungsform Propaganda. Es ist, als ob Jünger nur die eigentliche und innere Idee der neuen Ordnung beschäftige, und als ob es ihn persönlich völlig unberührt ließe, wie sie sich konkret verwirklicht« (Arbogast (Hrsg.) 1995: 82). Eine ähnliche Interpretation des Textes liefert auch Martus: »Die Schrift markiert den Übergang in die zweite Werkphase, in der Jünger seine Rolle als distanzierter Beobachter einnimmt« (Martus 2001: 88).

²⁵³ Schon im Vorwort zur ersten Auflage mystifizierte Jünger sein Werk zu einer reinen Gegenwartsdiagnose: »Der Plan dieses Buches besteht darin, die Gestalt des Arbeiters sichtbar zu machen jenseits der Theorien, jenseits der Parteiungen, jenseits der Vorurteile als eine wirkende Größe, die bereits mächtig in die Geschichte eingegriffen hat und die Formen einer veränderten Welt gebieterisch bestimmt« (Jünger 1981/VIII: 13). Nach dem Zweiten Weltkrieg betonte Jünger den bloß diagnostischen und prognostischen Charakter des Textes, wie aus einem 1967 geschriebenen Brief an Martin Heidegger hervorgeht: »Gefreut hat mich, daß Ihr Urteil über den

Ausdruck der ideenpolitischen Totalitarismuskonstellation, denn Jünger kämpft um die Etablierung eines totalitären Systems sowohl auf der theoretischen Ebene der Planung eines Arbeiterstaates als auch auf der politischen Praxis durch die Mythenproduktion.

Kehren wir nun zur Analyse des Mythologems des preußischen Arbeiters zurück. Das Thema des Gehorsams steht im Brennpunkt des *Arbeiters*, der mit der Verherrlichung von dessen »Kunst zu hören«²⁵⁴ beginnt. Wir stehen also vor einer durchaus nietzscheanischen Veredelung der Unterwerfung, allerdings mit dem Unterschied, dass Jünger nicht die bestehende Ordnung aufrechterhalten, sondern die Entstehung eines hochtechnisierten und imperialistischen Staates befördern will²⁵⁵. Eine gleichartige Idealisierung des Gehorsams war auch für die nationalsozialistische Ideologie typisch, deren Analyse durch Marcuse den Schlüssel zum Verständnis des mythopoetischen Charakters von Jüngers Nietzsche-Rezeption bieten kann. Im Essay *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* (1934) erkennt Marcuse den Vorgang der »Heroisierung des Menschen«²⁵⁶ als einen Grundbestandteil der nationalsozialistischen Weltanschauung, die dem Bild des profitgierigen Bourgeois das eines heldenhaften Menschentypus gegenüberstellt²⁵⁷. Den Ausgangspunkt für

›Arbeiter‹ unverändert geblieben ist. Es wurde also nicht getrübt durch den Zeitgeist, wie es seinerzeit durch ihn nicht forciert wurde. Das Buch blieb im wesentlichen unbeachtet und durch das bloße Geschehen verdeckt oder verschleiert, obwohl Diagnose und Prognose sich täglich bestätigen. Immerhin ein besseres Schicksal, als weltweite Beachtung zu genießen, während die Dinge einen ganz anderen Lauf nehmen. So ist es Marx ergangen — die Fakten widersprechen der Konzeption, die Gedanken den Handlungen« (Jünger 1982/IV: 389-390). Zu Jüngers Umdeutung des *Arbeiters* in der Nachkriegszeit sind die folgenden Bemerkungen von Hans-Peter Schwarz beachtenswert: »Der Autor selbst hat an dem Terminus ›Arbeiter‹ festgehalten, wobei er später verständlicherweise bestrebt war, den 1932 hochaktuellen politischen Charakter der Schrift in den Hintergrund treten zu lassen. [...] Oft, wenn er nach einer Chiffre zur Erfassung des Grundprinzips der modernen Welt sucht, greift er auf die Formel ›Arbeiter‹ zurück: in den Kriegstagebüchern, im Essay *Über die Linie*, im *Waldgang* und in der Schrift *Über die Zeitmauer*. Eine Interpretation dieser Erläuterungen zum *Arbeiter* stützt die These, dessen ›Gestalt‹ sei nur eine besonders griffige Formel, „auf die es nicht ankommt“. Freilich, nachträgliche Selbstdeutungen dieser Art wollen nur mit höchster Vorsicht herangezogen werden!« (Schwarz 1962: 88-89).

²⁵⁴ Jünger (1981/VIII: 19). Im ersten Kapitel heißt es: »Die Ordnung ist die Bereitschaft für das Wort, die Bereitschaft für den Befehl, der wie ein Blitzstrahl vom Gipfel bis in die Wurzeln fährt. Jeder und jedes steht in der Lebensordnung, und der Führer wird daran erkannt, daß er der erste Diener, der erste Soldat, der erste Arbeiter ist. Daher beziehen sich sowohl Freiheit wie Ordnung nicht auf die Gesellschaft, sondern auf den Staat, und das Muster jeder Gliederung ist die Heeresgliederung, nicht aber der Gesellschaftsvertrag« (ebd.).

²⁵⁵ Zu einem Loblied auf die Unterwerfung vgl. auch die Passage aus *Händlern und Helden*, in der Sombart »Opfermut, Treue, Arglosigkeit, Ehrfurcht, Tapferkeit, Frömmigkeit, Gehorsam, Güte« zu den »Tugenden des Helden« zählt (Sombart 1915: 65).

²⁵⁶ Marcuse (1979/III: 8).

²⁵⁷ Wie wir gesehen haben, zeichnet auch Jünger das Bild dieses Menschentypus, indem er das Mythologem des Arbeiter-Kriegers kreiert. Marcuses Reflexionen über den Ursprung dieses nihilistischen Menschenbildes verdienen vollständig zitiert zu werden: »Schon lange vor dem Weltkrieg hat sich die Feier eines neuen Menschentypus durchgesetzt; sie fand in fast allen Geisteswissenschaften, von der Nationalökonomie bis zur

diesen Heroisierungsprozess bildet »eine ethische Verklärung der Armut, des Opfers und des Dienstes«²⁵⁸ mit dem Zweck, zur Unterwerfung anzuspornen. Auch die Arbeiterfigur Jüngers charakterisiert sich durch diesen »heroischen Pauperismus«²⁵⁹ bzw. durch ein kriegerisch-asketisches Ethos, das nichts mit der marxistischen Arbeitervorstellung zu tun hat²⁶⁰. Exemplarisch ist dafür die Jüngersche Beschreibung der Arbeitergemeinschaft als eines monastisch -kriegerischen Ordens:

Wie es ein gutes Bild ist, die freien Wüstenstämme zu sehen, die Lumpen auf dem Leibe tragen und deren einziger Reichtum in ihren Pferden und wertvollen Waffen besteht, so wäre es auch ein gutes Bild, zu sehen, wie das gewaltige und kostbare Arsenal der Zivilisation durch ein in mönchischer oder soldatischer Armut lebendes Personal bedient und geleitet wird. Dies ist ein Schauspiel, wie es Männern Freude macht und wie es sich immer wiederholt, wenn hohe Anstrengungen zu leisten und auf große Ziele zu richten sind²⁶¹.

Unter dem Einfluss des nietzscheanischen Ideals des Industrieproletariats als einer Art von ‚Bettelorden‘²⁶² projiziert Jünger dieses Bild auf die Vorstellung von einem dem

Philosophie, ihre Adepten. Auf der ganzen Linie wurde der Angriff eröffnet gegen die hypertrophische Rationalisierung und Technisierung des Lebens, gegen den ›Bourgeois‹ des 19. Jahrhunderts mit seinem kleinen Glück und seinen kleinen Zielen, gegen den Krämer- und Händlergeist und die zersetzende ›Blutarmut‹ des Daseins. Dem wurde ein neues Bild des Menschen entgegengehalten, zusammengemischt aus den Farben der Wikingerzeit, der deutschen Mystik, der Renaissance und des preußischen Soldatentums: der heldische Mensch, gebunden an die Mächte des Blutes und der Erde, – der Mensch, der durch Himmel und Hölle geht, der sich fraglos ›einsetzt‹ und opfert, nicht zu irgendeinem Zweck, sondern demütig gehorsam den dunklen Kräften, aus denen er lebt. Dieses Bild steigert sich bis zur Vision des charismatischen Führers, dessen Führertum nicht gerechtfertigt zu werden braucht aus dem, wohin er führt, dessen bloßes Erscheinen vielmehr schon sein ›Beweis‹ und als eine unverdiente Gnade hinzunehmen ist. In mannigfachen Abwandlungen, aber stets in derselben Frontstellung gegen die bourgeoise und intellektualistische Existenz, findet sich dieser Menschentypus im George-Kreis, bei Moeller van den Bruck, Sombart, Scheler, Hielscher, Jünger u. a.« (ebd.).

²⁵⁸ Ebd., S. 19.

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Dazu notiert Cantimori: »L'«Arbeiter» dello Jünger non è infatti il «lavoratore» delle varie forme di socialismo, utopico o scientifico, né l'«operaio» organizzato: è invece il «milite del lavoro», l'asceta costruttore di una nuova società, la cui rinuncia ad ogni personale sentimento e ad ogni motivo d'azione individuale, il cui atteggiamento di fronte agli altri uomini e il cui contegno generale posson essere paragonati solo con quelli del «soldato», del «milite», come s'è presentato specie verso l'ultima epoca più meccanica della guerra mondiale« (Cantimori 1991: 209).

²⁶¹ Jünger (1981/VIII: 215).

²⁶² Nietzsche wendet sich mit folgenden Worten an die Arbeiter: »Wo ist aber euer innerer Werth, wenn ihr nicht mehr wisst, was frei athmen heisst? euch selber nicht einmal nothdürftig in der Gewalt habt? eurer wie eines abgestandenen Getränkes allzu oft überdrüssig werdet? nach der Zeitung hinhorcht und den reichen Nachbar ansieht, lüstern gemacht durch das schnelle Steigen und Fallen von Macht, Geld und Meinungen? wenn ihr keinen Glauben mehr an die Philosophie, die Lumpen trägt, an die Freimüthigkeit des Bedürfnisslosen habt? wenn euch die freiwillige idyllische Armuth, Berufs- und Ehelosigkeit, wie sie recht wohl den Geistigeren unter

Machtapparat unterworfenen Arbeiter, um den Staatsgehorsam zu veredeln und die Leser mithilfe des Mythologems des Arbeiters als Krieger-Asket und im Zeichen der *politics of inauthenticity* zu veranlassen, sich zu einem Getriebe der Staatsmaschine zu verdinglichen.

Aufs engste verbunden mit diesem Bild des Arbeiters ist seine Verklärung zu einer Heldenfigur, wie sie im Aufsatz »Nationalismus« und *Nationalismus* (1927) theoretisiert wird:

Die einzige Fragestellung, die heute am Kommunismus wirklich von Interesse ist, ist die, ob es auch in Deutschland gelingen wird, den Begriff des Proletariats aus einem rein wirtschaftlichen in einen *heroischen* zu verwandeln²⁶³.

Hier wird die Strategie der Darstellung des Arbeiters als Heldenfigur thematisiert, um den Menschen zur Bejahung seiner Versklavung durch den Staat anzutreiben. Voraussetzung für diese Heroisierung des Arbeiters ist, dass die marxistische Vorstellung des Industrieproletariats entpolitisiert und aus ihrem ökonomischen Kontext herausgelöst wird²⁶⁴.

euch anstehen sollte, zum Gelächter geworden ist?« (Nietzsche 1988/III: 184). Jünger kannte diese Stelle aus der *Morgenröthe*, wie diese Passage aus dem *Abenteuerlichen Herzen* (1938) beweist: »Wenn Nietzsche sich wundert, daß der Arbeiter nicht auswandert, so irrt er insofern, als er die schwächere Lösung für die stärkere hält« (Jünger 1979/IX: 224).

²⁶³ Jünger (2001: 506).

²⁶⁴ Daraus erklärt sich, dass es im *Arbeiter* heißt: »Denn nicht darauf kommt es an, daß eine neue politische oder soziale Schicht die Macht ergreift, sondern darauf, daß ein neues, allen großen historischen Gestalten ebenbürtiges Menschentum den Machtraum sinnvoll erfüllt. Darum lehnten wir es ab, im Arbeiter den Vertreter eines neuen Standes, einer neuen Gesellschaft, einer neuen Wirtschaft zu sehen« (Jünger 1981/VIII: 71). Verglichen mit dem Arbeiter erscheint das Proletariat im marxistischen Sinn deshalb als eine überholte Klasse: »Das Proletariat in diesem Sinne ist Masse alten Stiles, wie seine individuelle Physiognomie die des Bürgers ohne Stehkragen ist« (ebd., S. 129-130). Beachtenswert ist auch der Brief an Carl Schmitt vom 27. Juni 1934, in dem Jünger hierzu schrieb: »Es kommt für uns darauf an, den Arbeiter nicht mehr, wie es der Marxismus versuchte, als eine lediglich wirtschaftliche, moralische oder humanitäre Größe zu sehen, sondern seine Tätigkeit als eine Form zu erkennen, in der das Gesetz der Rasse zum Ausdruck kommt, und die sich an diesem Gesetze zu orientieren hat« (Jünger/Schmitt 1999: 35). Zu Recht bemerkte Lukács also dazu: »Die ›Gestalt‹ des Arbeiters, aus der alles Ökonomische und Klassenmäßige sorgfältig entfernt wird, repräsentiert in der Kultur der Gegenwart das Elementare, das Leben – im Gegensatz zum Bürgertum, das von dessen Vorhandensein nie eine Ahnung gehabt hat« (Lukács 1962/IX: 464). Zur ideologischen Verklärung des Arbeiters zu einer unpolitischen Figur hat auch Struve notiert: »Jünger's use of the term "worker" to designate the new type of man who was succeeding the citizen (*Bürger*) of bourgeois society encountered misunderstanding on the Right. This misunderstanding, largely a product of the tenseness of the social and political situation in Germany, was a tribute to the skill with which Jünger succeeded in freeing the word from its historical associations, especially in the vocabulary of socialism. His achievement, although similar to that of Spengler, Moeller van den Bruck, and others in giving the term socialism a new set of meanings, surpassed theirs in audacity. In Jünger's usage, the term "worker" designated a type of human being whose emergence accompanied that of the new order. The

Es wundert deshalb nicht, dass sich Jünger in einem 1933 mit Gerhard Günther geführten Rundfunkgespräch explizit vom marxistischen Proletarierbild distanzieren wollte: »Das 19. Jahrhundert«, behauptete er, »hat uns den Arbeiter im Wesentlichen als den leidenden Menschen vorgestellt. Weit spannender ist jedoch, wie der Arbeiter sich als gebietender Typus benehmen wird«²⁶⁵. Die progressive Auffassung des Arbeiters als eines zu erlösenden Menschen ist Jünger also völlig fremd²⁶⁶. Zu Unrecht hat de Benoist festgestellt, dass die Arbeiterfigur Jüngers nur einen metaphysischen Charakter hat²⁶⁷, weil die unpolitische und heldenhafte Aura, mit der er sie umgibt, vom ideologischen Verklärungsprozess herrührt, dem er das sozialistische Arbeiterbild unterzieht und der wie im Falle des Technik-Mythologems das Ziel hat, die Arbeiterschaft dadurch in die nationale Bewegung zu integrieren, dass man den Staatsgehorsam zum Weg zur Heroisierung des Menschen mystifiziert²⁶⁸.

Diese Auffassung des Staates als Entstehungsort eines modernen Heldentypus steht in starkem Kontrast zu Nietzsches Überlegungen zur Arbeiterfrage. In der *Morgenröthe* vertrat er nämlich die These, dass der einzige Ausweg aus der elenden Lage der »Fabrik-Slaverei«²⁶⁹ darin lag, Europa zu verlassen, damit sich die Industriearbeiter die Möglichkeit verschafften, sich in wilden Ländern dank abenteuerlicher Erlebnisse geistig zu regenerieren²⁷⁰. Jünger zufolge kann der Arbeiter dagegen nur durch die vorbehaltlose

worker was neither a member of an estate (*Stand*) "in the old sense" nor a member of a class "in the sense of the revolutionary dialectic of the nineteenth century"« (Struve 1973: 387).

²⁶⁵ Zitiert nach Schwilk (1988: 130).

²⁶⁶ Es verdient in diesem Kontext besondere Aufmerksamkeit, dass Marx das Proletariat in der Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844) als die Klasse beschrieb, »welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt« (Marx/Engels 1956/I: 390). Der Jüngersche Arbeitertypus erweist sich daher als die Gegenfigur zum Marxschen Proletarier.

²⁶⁷ »Marx considerava il lavoro esclusivamente nella sua formulazione storica e sociologica. Jünger ne percepisce la dimensione metafisica e gli assegna una portata che si estende «dall'atomo alle galassie». Marx credeva che il lavoratore si sarebbe trasformato in «artista». Jünger vede il modo in cui l'artista si trasforma in Lavoratore« (De Benoist 2000: 27).

²⁶⁸ Diesbezüglich sprach Marcuse von der »Existenzialisierung und Totalisierung des Politischen«, aufgrund deren der Staat »der Träger der eigentlichen Möglichkeiten des Daseins selbst« wird (Marcuse 1979/III: 39). Im Aufsatz *Über den affirmativen Charakter der Kultur* (1937) schrieb er zu dieser Staatsvorstellung: »Was Ernst Jünger noch als die Rettung der ›Totalität unseres Lebens«, als Schaffung einer heroischen Arbeitswelt und dergleichen bezeichnet, enthüllt sich im Verlauf immer deutlicher als die Umformung des gesamten Daseins im Dienst der stärksten ökonomischen Interessen« (ebd., S. 222).

²⁶⁹ Nietzsche (1988/III: 183).

²⁷⁰ Nietzsche schlägt eine Lösung à la Rimbaud für die Arbeiterfrage vor: »Dagegen sollte doch Jeder bei sich denken: „lieber auswandern, in wilden und frischen Gegenden der Welt Herr zu werden suchen und vor Allem Herr über mich selber; den Ort so lange wechseln, als noch irgend ein Zeichen von Slaverei mir winkt; dem Abenteuer und dem Kriege nicht aus dem Wege gehen und für die schlimmsten Zufälle den Tod in Bereitschaft

Bejahung der technischen Zivilisation Zugang zur sittlichen Selbsterneuerung gewinnen, was bedeutet, dass die Nietzsche-Rezeption im *Arbeiter*, wie im Falle des Mythologems der Technik, einen manipulativen und mythenbildenden Charakter trägt.

Nicht zu übersehen ist darüber hinaus ein weiterer Bestandteil des Arbeiter-Mythologems: die Mystifizierung der Unterwerfung als Königsweg zur Machtsteigerung, denn »der Mensch entfaltet seine höchste Kraft, entfaltet Herrschaft überall dort, wo er im Dienste steht«²⁷¹. Zusammenfassend lässt sich also festhalten: Das im Text entworfene Bild des Arbeiters weist nicht nur die Form des Mythologems des Arbeiter-Kriegers auf, das darauf ausgerichtet ist, genauso wie der Sorelsche Mythos des Generalstreiks zur Gewaltanwendung gegen den liberal-demokratischen Staat zu treiben, sondern auch die des Mythologems des Arbeiters als eines opferbereiten, gehorsamen, heroischen und mächtigen Krieger-Asketen, dessen Zweck es ist, zur Hingabe des Einzelnen an das Staatsganze zu veranlassen.

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass Jünger selbst, in seiner Eigenschaft als Theoretiker der Massenmanipulation, kein Geheimnis aus der modernen psychagogischen Technik macht, deren er sich bedient. Die Funktion der »Sprache der Agitation« besteht seines Erachtens nämlich darin, die Masse in einen Zustand von »funktionaler Geschmeidigkeit« zu versetzen, und »die neue Vorstellung des Menschen vom Glück [...], das nicht mehr in der Entfaltung der individuellen Existenz gesehen wird«²⁷², spielt zu diesem Zweck eine wesentliche Rolle. Mit anderen Worten erklärt Jünger, wie man die Menschen zum Staatsdienst bewegen kann, indem man ihnen die Sklaverei als eine erstrebenswerte Lage beschreibt²⁷³. Gerade diese moderne psychagogische Strategie verwendet Jünger im *Arbeiter*,

halten: nur nicht länger diese unanständige Knechtschaft, nur nicht länger diess Sauer- und Giftig- und Verschwörerisch-werden!“ Diess wäre die rechte Gesinnung: die Arbeiter in Europa sollten sich als Stand fürderhin für eine Menschen-Unmöglichkeit, und nicht nur, wie meistens geschieht, als etwas hart und unzweckmässig Eingerichtetes erklären; sie sollten ein Zeitalter des grossen Ausschwärmens im europäischen Bienenstocke heraufführen, wie dergleichen bisher noch nicht erlebt wurde, und, durch diese That der Freizügigkeit im grossen Stil, gegen die Maschine, das Capital und die jetzt ihnen drohende Wahl protestiren, entweder Slave des Staates oder Slave einer Umsturz-Partei werden zu müssen. Möge sich Europa des vierten Theiles seiner Bewohner erleichtern!“ (ebd., S. 184-185).

²⁷¹ Jünger (1981/VIII: 78).

²⁷² Ebd., S. 296.

²⁷³ Marshall Berman hat aufgezeigt, dass schon Rousseau sich der Wirksamkeit dieser Massenmanipulationstechnik bewusst war. In *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761) heißt es nämlich: »The whole art of a master is to hide coercion under a veil of pleasure and interest, so that they'll want to do what they're

in dem die Versklavung durch den Staat zum Eintritt in eine Art von monastisch-kriegerischem Orden verklärt wird. Jünger betreibt also eine Form von mythen-gestützter *politics of inauthenticity*.

Hinsichtlich der *vexata quaestio* der Nietzsche-Anknüpfung Jüngers kann man außerdem sagen, dass er gerade auf die Schaffung des »machinal-nutzbaren« Sklaven und des Arbeiter-Soldaten abzielt, von denen sein Meister träumte. Im Mittelpunkt des *Arbeiters* steht nämlich der Versuch, Nietzsches Ideal der Aufzucht vollkommener Sklaven nach dem Übergang von der Demagogie zur Psychagogie und vom Vernunft- zum Mythosdenken durch ein neues Mittel — das Mythologem des Arbeiters — zu verwirklichen.

Vor diesem Deutungshintergrund erklären sich Marcuses Überlegungen zum *Arbeiter*. Dieser untersuchte im Aufsatz *The New German Mentality* (1942) die nazionalsozialistische Strategie, die darin bestand, »the mythological and metaphysical elements of the German mentality« auszunutzen, um die Deutschen zu bewegen, sich den »standards of mechanized and rationalized war production« anzupassen und sich in den Dienst von »large-scale imperialist expansion«²⁷⁴ zu stellen. Das heißt, dass die Nazi-Mythologie, weit davon entfernt, ein irrationales Produkt zu sein, eine Waffe der »technical rationality«²⁷⁵ war. In diesen Gedankenkontext sind Marcuses Bemerkungen zum *Arbeiter* zu stellen: »Jünger's book«, schrieb er, »is the prototype of the National Socialist union between mythology and technology«²⁷⁶. Den Beweis für diese These erbringt die Analyse der Funktion des Arbeiter-Mythologems, das darauf zielt, die Deutschen in die Rolle der Sklaven eines imperialistischen und technisierten Machtstaates hineinzuzwingen. Der Unterschied zwischen Jünger und den Nazionalsozialisten liegt aber darin, dass er ein künstliches und ‚technisiertes‘ Mythologem schuf, während sie »the mythological layer of the German mentality«²⁷⁷ instrumentalisierten.

supposed to do« (zitiert nach Berman 1970: 246). Daraus zieht Berman den folgenden Schluss: »The task of a modern autocrat is paradoxical: he must entice free men to freely renounce their freedom. Modern men can be governed only by their own consent; "the whole art of a master" is to manipulate and engineer their consent« (ebd., S. 246-247).

²⁷⁴ Marcuse (1998/I: 149).

²⁷⁵ Ebd.

²⁷⁶ Ebd., S. 153.

²⁷⁷ Ebd., S. 149.

Die säkularisierte Pastormacht und der Neue Mensch

»Er, der auf dem Thron saß, sprach: *Seht, ich mache alles neu*«¹.

DIE OFFENBARUNG DES JOHANNES

»Il est surprenant qu'au fond de notre politique, nous trouvions toujours la théologie«².

PIERRE-JOSEPH PROUDHON

»Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust!«³.

MICHAEL BAKUNIN

I. Eric Voegelin hat die Entstehung der europäischen »politisch-religiösen Bildwelt« als »eine Folge von Abwandlungen einer religiösen Symbolwelt«⁴ gedeutet. Er erblickt also im christlichen Erbe das Grundgerüst, das eine Metamorphose durchgemacht hat, aus der die politische Moderne in ihren von der religiösen Matrix abweichenden Eigenarten hervorgegangen ist. Die nachstehende Analyse zielt darauf, am Beispiel Bakunins, Netschajews und Sorels aufzuzeigen, wie ein Teil der revolutionären Moderne gerade in ihren implizit oder programmatisch atheistischen Erscheinungsformen geistige Ressourcen aus dem theologischen Fundus des Christentums geschöpft hat⁵.

¹ Off 21, 5.

² Proudhon (1849: 61).

³ Bakunin (1936: 21).

⁴ Voegelin (1993: 38).

⁵ Zur Verwurzelung der Moderne in der christlichen Ideenwelt schrieb Troeltsch in seinem Essay über *Das Wesen des modernen Geistes* (1907): »Die Anhänger des Christentums müssen lernen, sie als zum großen Teil aus eben diesem selbst hervorgewachsen zu betrachten, und seine Feinde müssen einsehen, daß wohl von einzelnen Momenten aber niemals von einer gar nicht vorhandenen einheitlichen Totalität der modernen Welt aus das Christentum zu entwurzeln ist. Die einen verdanken großenteils das, was sie hassen, dem, was sie für allein gut halten, und die andern das, was sie für allein gut halten, großenteils dem, was sie hassen. Nicht Atheismus oder Pantheismus sind, wie man oft in gläubigen Leitartikeln hören kann, der Ausgangspunkt der

Jacques Maritains Bemerkungen zur philosophischen Wende in der Moderne werfen Licht auf diesen folgenreichen Umkodierungsvorgang christlicher Gedankenmotive. Seiner Ansicht nach wurden einige zentrale Theologumena aus ihrem dogmatischen Bezugssystem gelöst und in weltliche Denksysteme hineingestellt⁶. Aus diesem Grund subsumiert Maritain den philosophischen Diskurs der Moderne unter den allgemeinen Begriff einer geistigen ‚Reformation‘, um hervorzuheben, dass dieser in seiner Entwicklung der christlichen Denktradition verhaftet blieb. In seinen Augen vollzog sich die cartesische Reformation im Kontext der erkenntnistheoretischen Reflexionen über die Wahrheitssuche. Behauptet Foucault, dass sich mit Descartes die Idee durchgesetzt hat, dass der Mensch dank eines bloßen Erkenntnisakts Zugang zur Wahrheit erlangen kann, so erklärt Maritain, wie Descartes dieses dazu fähige neue Erkenntnissubjekt konstruiert hat: Er hat die menschliche Verstandestätigkeit nach dem Modell des Denkvermögens der engelhaften Intelligenzen beschrieben und dem Menschen dadurch die Macht zur intuitiven Erfassung der Wahrheit zugeschrieben⁷. Die cartesische Gnoseologie gründet deshalb auf einer Usurpation übernatürlicher Attribute⁸ und mündet in die ‚Angelisierung‘ des Menschen⁹.

modernen Welt, sondern in der Hauptsache ein begeisterter gläubiger Theismus und das von der Kirche selbst bereitete Amalgam christlicher und antik-philosophischer Ideen« (Troeltsch 1925/IV: 332).

⁶ In *Trois Réformateurs. Luther-Descartes-Rousseau* (1925) heißt es: »C'est un axiome des péripatéticiens que toute *forme* supérieure contient en elle à l'état d'unité les perfections réparties divisément dans les formes inférieures. Appliquez cet axiome à la *forme* chrétienne, et vous comprendrez qu'il suffit de diminuer et de corrompre le christianisme pour lancer dans le monde des demi-vérités et des *vertus affolées*, comme dit Chesterton, qui s'embrassaient naguère et qui vont désormais se haïr. Voilà pourquoi on trouve partout dans le monde moderne des analogies dégradées de la mystique catholique, et des lambeaux de christianisme laïcisé« (Maritain 1925: 205). Maritain verweist auf die folgende Stelle aus Chestertons *Orthodoxy*: »The modern world is not evil; in some ways the modern world is far too good. It is full of wild and wasted virtues. When a religious scheme is shattered (as Christianity was shattered at the Reformation), it is not merely the vices that are let loose. The vices are, indeed, let loose, and they wander and do damage. But the virtues are let loose also; and the virtues wander more wildly, and the virtues do more terrible damage. The modern world is full of the old Christian virtues gone mad. The virtues have gone mad because they have been isolated from each other and are wandering alone« (Chesterton 1908: 38).

⁷ Dazu schreibt Maritain: »Tâchons de trouver aux choses leur nom véritable: le péché de Descartes est un péché d'*angélisme*, il a fait de la Connaissance et de la Pensée une Perplexité sans remède, un abîme d'inquiétude, parce qu'il a conçu la Pensée humaine sur le type de la Pensée angélique« (Maritain 1925: 78). Und weiter heißt es: »Considérez les trois grandes notes de la Connaissance angélique: — INTUITIVE quant à son mode, INNÉE quant à son origine, INDÉPENDANTE DES CHOSES quant à sa nature, vous retrouvez, transposées sans doute mais non moins foncières et non moins manifestes, ces trois mêmes notes dans la Connaissance humaine selon Descartes« (ebd., S. 81).

⁸ Ebd., S. 113.

⁹ »La notion même de l'animal raisonnable vire au divin depuis Descartes; le schisme inhumain par lequel l'âge moderne se sent comme mystiquement tenu de se *délivrer* du passé, ne deviant explicable que si l'on comprend qu'à l'aurore de cet âge, un ange a commencé de sortir de la chrysalides de l'humanité« (ebd., S. 120).

An den Ausführungen zu Descartes' Denken wird also deutlich, dass Maritain die Aneignung theologischer Begriffe durch die Philosophie als einen Immanentisierungsprozess versteht. Im Anschluss an Voegelins Theorie des Entstehungsvorgangs der modernen säkularen Geschichtskonstruktionen wird die *Immanentisierung* als die Verlagerung von ursprünglich transzendenzbezogenen Elementen auf die irdische Ebene begriffen¹⁰, während die *Säkularisierung* einen Bruch mit dem Göttlichen im Namen eines radikalen Autonomieanspruchs des Menschen markiert¹¹. Descartes immanentisiert also die Attribute der engelhaften Intelligenzen in den Eigenschaften des menschlichen Verstands.

Einen Schritt weiter in Richtung auf die Verdiesseitigung christlicher Theologumena ging der religiöse ‚Reformator‘ Rousseau¹², der einige dogmatische Wahrheiten in die irdische Sphäre transponierte¹³. Diese Vernatürlichung des Christentums¹⁴ fand ihren Ausdruck im Dogma der angeborenen Güte des Menschen, das Maritain auf eine Instrumentalisierung der Idee der adamitischen Unschuld zurückführt¹⁵, und im Dogma der Gleichheit, dessen Wurzeln im evangelischen Gleichheitsideal zu suchen sind¹⁶. Wir stehen darum vor dem Phänomen

¹⁰ Daraus erklärt sich Voegelins Ansicht, dass bei Joachim von Fiore der erste Versuch »einer Immanentisierung des Sinnes der Geschichte« (Voegelin 2004: 130) zu finden ist, denn er beschwor das Bild einer innerweltlichen Geschichtserfüllung in Verbindung mit dem Anbruch des dritten Zeitalters des Heiligen Geistes auf Erden herauf. Trotzdem ging der Zusammenhang mit dem Christentum nicht verloren: »Das neue Zeitalter des Joachim brachte eine Steigerung der Erfüllung innerhalb der Geschichte, aber diese Steigerung wurde nicht durch einen weltimmanenten Ausbruch hervorgerufen, sondern durch einen transzendentalen Einbruch des Geistes« (ebd.).

¹¹ Aus diesem Grund bringt Voegelin die Geschichtsphilosophien unter den Begriff der Säkularisierung, die die Geschichtserfüllung »zu einem völlig innerweltlichen Phänomen ohne transzendente Einbrüche« (Voegelin 2004: 130) machen. Noch deutlicher bemerkt er an einer Stelle der *Krise*: »Als Säkularisierung beabsichtigen wir jene Haltung zu bezeichnen, mit der Geschichte, einschließlich der christlich-religiösen Phänomene, als eine innerweltliche Kette von menschlichen Ereignissen aufgefasst wird« (Voegelin 2008: 29). Augusto Del Noce bezeichnete die Moderne als die Epoche der Säkularisierung und schrieb dazu: »Il termine di secolarizzazione dice ciò che questa età vuol essere — processo verso una situazione in cui si possa dire che Dio è scomparso senza lasciar tracce« (Del Noce 1970: 116).

¹² »C'est par cette puissante virtualité religieuse qu'il a agi sur le monde; encore qu'il soit lui-même trop occupé de son seul moi, trop lunatique et trop paresseux pour avoir jamais voulu assumer les responsabilités d'un tel rôle, il est essentiellement, en réalité, un Réformateur religieux« (Maritain 1925: 202).

¹³ »C'est pourquoi il ne pouvait prendre tout son élan qu'en passant par l'Église, pour mieux dérober les paroles de vie. C'est l'Évangile, c'est le christianisme qu'il manie, en les corrompant« (ebd.).

¹⁴ Maritain spricht von einer »*naturalisation* du christianisme« (ebd., S. 204).

¹⁵ »Considérons le dogme rousseauiste de la Bonté naturelle. [...] Il signifie que l'homme a vécu à l'origine dans un paradis *purement naturel* de bonheur et de bonté, et que la nature elle-même assure désormais l'office que remplissait la grâce dans la conception catholique. [...] Il n'est qu'un affailement, dans le plan du romanescque naturiste, du dogme chrétien de l'Innocence adamique« (ebd., S. 206-207).

¹⁶ »Considérons encore le dogme rousseauiste de l'Égalité. Il évoque de même un Évangile naturalisé [...]. Qu'on transporte maintenant *dans l'ordre naturel* le fantôme de cet égalitarisme évangélique; au lieu de l'attestation de l'égalité dépendance de tous à l'égard d'un même Maître, d'un Dieu transcendant souverainement libre, on aura

von epochaler Tragweite, das der spanische Diplomat und politische Philosoph Donoso Cortés in musterhafter Klarheit erfasste. In seinem *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales* (1851) machte dieser die scharfsinnige Beobachtung, dass die Theologie den Schlüssel zum Verständnis politischer Systeme lieferte¹⁷, weil er die Anschauung verfocht, dass die modernen revolutionären Bewegungen instrumental theologische Wahrheiten für ihre Zwecke umgedeutet hatten¹⁸. Auf diese Weise hatten Jakobiner, Saint-Simonisten und Sozialisten ihre Programme durch evangelische Maximen und Parolen legitimiert, so dass sich der Sozialismus als »un semicatolicismo«¹⁹ und als »una teología satánica«²⁰ darstellte.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die Art und Weise, wie sich der moderne Revolutionsbegriff gerade infolge eines Aneignungs-, Immanentisierungs- und Säkularisierungsprozesses christlicher Grundkategorien konstituiert hat, und gehen wir von Hannah Arendts Bemerkungen zu dem vom Revolutionserlebnis bewirkten Mentalitätswandel aus. Ihren Ausführungen zufolge warfen erst die modernen Revolutionen das Problem des *Neubeginns* und des Aufkommens des *Neuen* auf der Bühne der Geschichte auf, während das griechische Zyklusdenken das Menschengeschehen als die bloße Wiederkehr des Immer-Gleichen aufgefasst hatte²¹. Das Revolutionserlebnis hatte die Idee aufgebracht, dass etwas

une égale revendication d'indépendance formulée par tous au nom du dieu immanent de la Nature« (ebd., S. 208-209).

¹⁷ Dazu bemerkt Donoso Cortés: »Los sistemas teológicos sirven para explicar los sistemas políticos: la teología es la luz de la Historia« (Donoso Cortés 1978: 94).

¹⁸ Zur sozialistischen Bewegung notiert er: »Los sectarios socialistas son a la manera de los filósofos paganos, cuyos sistemas teológicos y cosmogónicos venían a ser un monstruoso consunto, por una parte, de tradiciones bíblicas desfiguradas e incompletas, y por otra de hipótesis insostenibles y falsas. Su grandiosidad les viene de la atmósfera que las rodea, impregnada toda ella de emanaciones católicas [...]. A semejanza de nuestros dramáticos de otra edad, los cuales, confundiéndolo todo grotesca, dunque ingeniosamente, ponían en boca de César discursos dignos del Cid y sentencias dignas de los caballeros de Cristo en boca de los adalides moros, los socialistas de nuestros tiempos están perpetuamente ocupados en dar un sentido racionalista a las palabras católicas« (ebd., S. 244-245). Zu Donoso Cortés' Deutung des revolutionären Denkens hat Löwith angemerkt: »Wie *Comte* leitet Donoso Cortés die modernen Revolutionen von der „großen Häresie des Protestantismus“ ab, erkennt jedoch an, daß die besondere Radikalität und die zerstörerische Kraft dieser neuzeitlichen Revolutionen von einer Aneignung christlicher Prinzipien abstammt: sie alle sind „in das Gewand des Evangeliums gehüllt“« (Löwith 1953: 229).

¹⁹ Donoso Cortés (1978: 307).

²⁰ Ebd., S. 216.

²¹ Arendt (1965: 18). Beispielhaft ist dafür die folgende Reflexion Marc Aurels: »Wer das jetzt Vorhandene gesehen hat, der hat alles überschaut, was von jeher war und was in alle Ewigkeit sein wird. Denn alles ist von derselben Natur und Form« (Marc Aurel 1949: 85).

radikal Neues in die Geschichte eindringen konnte²², da sich der Mensch seiner Fähigkeit bewusst geworden war, durch sein Handeln eine neue Welt schaffen und sich dadurch zum Subjekt der Geschichte erheben zu können²³, wie Hannah Arendt am Beispiel der amerikanischen Revolution zeigt. Mit Vergil, so ihre These, setzte sich die Idee durch, dass Rom tatsächlich ein wiedergeborenes Troja war, und der in der dritten Ekloge verkündete *saeclorum ordo* wurde als die Rückkehr des saturnischen Zeitalters betrachtet²⁴. Dank ihres Revolutionserlebnisses verstanden die Amerikaner jedoch, dass es sich nicht darum handelte, Rom wieder zu gründen, sondern *ein neues Rom* zu errichten. Demzufolge wurde Vergils *magnus ordo saeclorum* in einen *novus ordo saeclorum* verwandelt²⁵. Der nachrevolutionäre Mensch gelangte also zu der Überzeugung, dass die neue Welt kein Geschenk der Vorsehung war, weil er selbst sie durch sein politisches Handeln zu kreieren vermochte²⁶.

Diese Bewusstwerdung der eigenen welterschöpfenden Macht seitens des Menschen fand ihren philosophischen Niederschlag in der Theorie der Revolution und des revolutionären Handelns, deren Zentralkategorien der christlichen Bild- und Begriffswelt²⁷ entnommen wurden. In dieser Hinsicht wirft die Analyse des *Aufrufs an die Slaven* (1848) von Michael Bakunin ein klärendes Licht auf den Entstehungsprozess des modernen Revolutionsglaubens, zu dessen Verständnis Carl Schmitts Begriff der *politischen Theologie* einen fundamentalen Schlüssel bietet. Wie bereits dargestellt, hatte schon Donoso Cortés in der pervertierten und instrumentalisierten christlichen Theologie die Quelle des modernen politischen Denkens gesehen. Der Begriff und der Ausdruck ‚politische Theologie‘ wurden aber von Michael

²² Arendt (1965: 18-19). Dazu bemerkt Mircea Eliade: »The crucial difference between the man of archaic civilizations and modern, historical man lies in the increasing value the latter gives to historical events, that is, to the “novelties” that, for traditional man, represented either meaningless conjunctures or infractions of norms (hence “faults”, “sins”, and so on) and that, as such, required to be expelled (abolished) periodically« (Eliade 1959: 154).

²³ Arendt (1965: 36-37). Zu dieser Überzeugung des modernen Menschen, die Geschichte machen zu können, notiert Eliade: »It would be necessary to confront “historical man” (modern man), who consciously and voluntarily creates history, with the man of the traditional civilizations, who, as we have seen, had a negative attitude toward history. Whether he abolishes it periodically, whether he devaluates it by perpetually finding transhistorical models and archetypes for it, whether, finally, he gives it a metahistorical meaning (cyclical theory, eschatological significations, and so on), the man of the traditional civilizations accorded the historical event no value in itself; in other words, he did not regard it as a specific category of his own mode of existence« (Eliade 1959: 141).

²⁴ Arendt (1965: 202-203).

²⁵ Ebd., S. 204.

²⁶ Ebd., S. 37.

²⁷ Dazu schreibt Billington: »At a deep and often subconscious level the new revolutionary faith was shaped by the Christian faith it attempted to replace« (Billington 1980: 8).

Bakunin 1871 anlässlich seiner Polemik gegen Giuseppe Mazzini geprägt²⁸. In seiner *Réponse d'un international à Mazzini* schrieb der russische Revolutionär, dass der italienische Patriot »à la fois prêtre et révolutionnaire«²⁹ war, und tat in seiner *Réponse à <L'Unità Italiana>* die politische Lehre seines Gegners als eine eklektizistische Form von »théologie«³⁰ ab. Außerdem deutete er die nationalistische These, wonach das italienische Volk, als geschichtliche Inkarnation Gottes, dazu berufen war, den Aufstieg der Nationen einzuleiten, als den Kerngedanken der politischen Religion Mazzinis³¹. Mit anderen Worten klagte Bakunin Mazzini an, dass er religiöse Ideen mit dem Ziel instrumentalisiert hatte, Italien als den messianischen Träger der universellen Erlösung darzustellen und dadurch seinen Hegemonieanspruch zu erheben.

Carl Schmitt übernahm die Idee der politischen Theologie von Bakunin³², aber er kodierte sie zu einer allgemeinen Interpretationskategorie der Moderne als eines Säkularisierungsprodukts um. In der *Politischen Theologie* (1922) stellte er nämlich fest, dass »alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre [...] säkularisierte theologische

²⁸ Siehe dazu das Opusculum *La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale* (1871).

²⁹ Vgl. dazu Lehning (Hrsg.) (1961/I: 4).

³⁰ Ebd., S. 94. Im Pamphlet *L'Internationale et Mazzini* definierte Bakunin dessen »nouvelle religion« als »un assemblage éclectique fort étrange de principes chinois, brahmaniques, bouddhistes, juifs et chrétiens — et si l'on cherchait bien on y trouverait du mahométisme aussi — le tout saupoudré de métaphysique platonicienne et de théosophie catholico-dantesque« (ebd., S. 72).

³¹ »Et en effet, nous savons et nous allons le constater plus tard, que Mazzini, homme religieux par excellence et fondateur ou révélateur d'une nouvelle religion, qu'il appelle lui-même *la Religion de l'Association et du Progrès*, affirme *la révélation permanente et progressive de Dieu dans l'humanité*, au moyen *des hommes de génie couronnés de vertu et des peuples les plus avancés dans la réalisation de la loi de la vie*. Il est profondément convaincu qu'aujourd'hui c'est à l'Italie de nouveau qu'incombe la haute mission d'interprète ou d'*apôtre* de cette loi divine dans le monde; mais que pour remplir dignement cette mission, le peuple italien doit d'abord se bien pénétrer lui-même de l'esprit mazzinien, et au moyen d'une Constituante toute composée de députés mazziniens, se donner un gouvernement mazzinien. À ce prix, mais seulement à ce prix, il lui promet, pour la troisième fois dans son histoire, l'hégémonie (seulement morale, et non catholique cette fois, mais mazzinienne), le sceptre du monde« (ebd., S. 28-29). Jacob Talmon zählt die politische Philosophie Mazzinis zu den nationalistischen Spielarten des modernen politischen Messianismus: »Mazzini resorts to the idea of an enlightened elite of mankind. The image of the "Council of Mankind" has quite apocalyptic overtones. It will be convened by the "initiator people" or "people-Messiah", which inspired by God "when the time is ripe" and "bound together by a single thought and a single love", will take up arms and from its victory or defeat "the world of the Epoch will be evolved, and the world will be saved"« (Talmon 1985: 260).

³² Siehe dazu Motschenbacher (2000: 80). Vgl. auch die folgenden Bemerkungen Heinrich Meiers: »Schmitt does not take the expression from the Stoics or from Varro, as did Augustine and his followers – and as all of Schmitt's predecessors had done – with the intention of criticizing political theology. Instead, he takes it from Bakunin. He does not follow the long tradition of the *theologia tripartita*, but responds to the challenge of the Russian anarchist« (Meier 2006: 79).

Begriffe«³³ waren, und im Vorwort zur Aufsatzsammlung *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation* (1950) schrieb er, dass er unter politischer Theologie die »Übertragungen theologischer Begriffe und Vorstellungen in das weltlich-politische Denken«³⁴ verstand. Auf den Spuren Bakunins erkennt auch Schmitt die Theologie als den Fundus, aus dem das moderne politische Denken seine Grundkategorien geschöpft hat, aber seines Erachtens hat es sich ihrer bemächtigt, indem es sie einem Säkularisierungsprozess unterzogen hat. Gerade diese Transposition theologischer Vorstellungen in das politische Denken liegt der Kodierung des Revolutionsglaubens im *Aufruf an die Slaven* zugrunde, weil Bakunin die biblischen Attribute Gottes auf das Revolutionswerk projiziert. Intertextuell wird die *politische Theologie der Revolution* also dadurch erarbeitet, dass das revolutionäre Handeln nach dem Muster des Wirkens des alttestamentlichen Gottes charakterisiert wird, wie es in den Psalmen verherrlicht wurde. Die politische Revolutionstheologie findet daher ihren sprachlichen Ausdruck im Phänomen der »Rhetorik der Säkularisierung«³⁵. Die Revolution wird in erster Linie zu einer gewaltigen Macht hypostasiert, die unaufhaltsam die Gesellschaft umwälzt³⁶. Diese Hypostasierung findet ihre Grundlage im Bild der Revolution als eines unwiderstehlichen Vorgangs, das sich seit 1789 in einer Reihe von Naturgewaltmetaphern kristallisiert hat³⁷. Jetzt treten die alttestamentlichen Attribute Gottes an die Stelle der Naturbilder. Ähnlich wie der biblische Gott fordert die Revolution absolute Treue zu ihr

³³ Schmitt (1922: 43). Hans Blumenberg hat diesen Satz als »die stärkste Form des Säkularisierungstheorems« definiert (vgl. dazu Blumenberg 1983: 106), dem zufolge »das Spätere nur unter der Voraussetzung des ihm vorgegebenen Früheren möglich und verständlich wird« (ebd., S. 11).

³⁴ Schmitt (2009: 10).

³⁵ Siehe dazu Blumenberg (1983: 122). Blumenberg beschreibt das Ziel dieser Rhetorik wie folgt: »Die Spannweite der Phänomene sprachlicher Säkularisierung liegt zwischen der begrifflichen Funktion, einen akuten Ausdrucksmangel für einen neu aufgetretenen Sachverhalt zu beheben, und der rhetorischen Funktion, durch betontes Vorweisen der Herkunftsmerkmale Effekte aus dem Spektrum zwischen Provokation und Vertrautheit hervorzurufen« (ebd., S. 121). Daraus zieht er den folgenden Schluss: »Das Resultat der Überlegungen zur Säkularisierung als Stilmittel lässt sich in dem Aphorismus Schleiermachers zusammenfassen: ‚*Das Christentum hat Sprache gemacht. Es ist ein potenziertes Sprachgeist von Anfang an gewesen*‘« (ebd., S. 132).

³⁶ »Schauet um Euch! Die Revolution ist überall. Sie allein herrscht, sie allein ist gewaltig. Der neue Geist mit seiner auflösenden, zersetzenden Kraft ist unwiderrüchlich eingedrungen in die Menschheit und durchwühlt die Gesellschaft bis in ihre tiefsten dunkelsten Schichten« (Bakunin 1936: 38).

³⁷ Arendt (1965: 38-39). Zu einem ähnlichen Revolutionsbild vgl. die folgende Passage aus Proudhons Schrift zur *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle* (1851): »Une révolution est une force contre laquelle aucune autre puissance, divine ou humaine, ne peut prévaloir, dont la nature est de se fortifier et de grandir par la résistance même qu'elle rencontre. [...] On ne refoule point une révolution, on ne la trompe pas, on ne saurait la dénaturer, ni à plus forte raison la vaincre. Plus vous la comprimez, plus vous augmentez son ressort, et rendez son action irrésistible. [...] Comme l'antique Némésis, que ni les prières ni les menaces ne pouvaient émouvoir, la révolution s'avance, d'un pas fatal et sombre, sur les fleurs que lui jettent ses dévots, dans le sang de ses défenseurs, et sur les cadavres de ses ennemis« (Proudhon 1851: 5-6).

allein³⁸, sie allein spendet ihren Gläubigen die »Lebensfülle« und wirkt »Wunder«³⁹. Um den philosophischen Sinn von Bakunins Rhetorik der Säkularisierung zu erfassen, bedarf es eines Rückgangs auf Feuerbachs Religionspsychologie. Bekanntlich rekonstruierte dieser den Ursprung der Gottesvorstellung im *Wesen des Christentums* (1841): Der Mensch vergegenständlicht sein eigenes Wesen in Gott, indem er seine positiven Eigenschaften auf ihn projiziert⁴⁰. Daraus zieht Feuerbach den folgenden Schluss: »Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens«⁴¹. Er theoretisiert aber auch eine Reaktion auf das Phänomen der Entäußerung: »In der religiösen Systole stößt der Mensch sein eignes Wesen von sich aus, er verstößt, verwirft sich selbst; in der religiösen Diastole nimmt er das verstoßne Wesen wieder in sein Herz auf«⁴². Anders ausgedrückt: Der Mensch wird sich dessen bewusst, dass »Gott an und für sich sein entäußertes Selbst ist, welches er aber doch zugleich sich wieder aneignet«⁴³, worin Feuerbach den Höhepunkt des Entwicklungsgangs der Religion erblickt⁴⁴. Bakunins psalmenartiges Bekenntnis des Revolutionsglaubens lässt sich vor dem Hintergrund der Projektionspsychologie Feuerbachs verstehen. Der russische Revolutionär vindiziert nämlich dem Revolutionswerk die früher Gott zugeschriebenen Eigenschaften, genauso wie der Mensch Feuerbach zufolge sein eigenes in Gott vergegenständlichtes Wesen ontisch wieder in sich aufnehmen soll. Seinen Meister paraphrasierend, könnte Bakunin also sagen: „Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind Bestimmungen der Revolution“⁴⁵. Das gilt vor allem für die welterneuende Macht Gottes.

³⁸ »Sie duldet keine Halbheit, kein Zwitterthum, kein Buhlen ein wenig mit ihr und ein wenig mit ihrem Feinde, kein schwankendes, vertrauensloses, heuchelndes Entgegenkommen; rückhaltslos und vorbehaltlos, fordert sie, soll man sich ihr hingeben, ihr ganz vertrauen und ihr ganz angehören« (Bakunin 1936: 39).

³⁹ Ebd. Zu Gott als lebensspendender Macht vgl. Joh 3, 14-16 und Ps 16, 11. Zu Gott als Heilsbringer siehe Ps 27, 1.

⁴⁰ »Der Mensch — dies ist das Geheimnis der Religion — vergegenständlicht sein Wesen und macht dann wieder sich zum *Gegenstand* dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt, eine Person verwandelten Wesens« (Feuerbach 1969: 76).

⁴¹ Ebd., S. 55.

⁴² Ebd., S. 78.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Dazu schreibt Feuerbach: »Der geschichtliche Fortgang in den Religionen besteht deswegen darin, daß das, was der frühern Religion für etwas Objektives galt, jetzt als etwas Subjektives, d.h., was *als Gott* angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas *Menschliches* erkannt wird. Die frühere Religion ist der spätern Götzendienst: der Mensch hat sein *eignes Wesen* angebetet. Der Mensch hat sich vergegenständlicht, aber den Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt; die spätere Religion tut diesen Schritt; jeder Fortschritt in der Religion ist daher eine tiefere Selbsterkenntnis« (ebd., S. 53-54).

⁴⁵ In diesem Sinne bestätigt die Analyse von Bakunins Text Augusto Del Noce's Deutung der Revolutionsvorstellung als Ergebnis eines intellektuellen Akts der Aneignung der früher Gott beigemessenen Mächte: »Considerando l'idea della rivoluzione totale nel più rigoroso dei suoi significati, che è quello

Bakunin beschreibt die transfigurierende Wirkung der Revolution folgendermaßen: »Und nicht ruhen wird die Revolution, bis sie die alte vermorschte Welt völlig zerstört und eine neue herrliche Welt daraus geschaffen hat«⁴⁶. Aus diesem Zitat wird ersichtlich, dass Bakunin der bestehenden, durch Ausbeutung und Sklaverei gekennzeichneten Ordnung die von den Revolutionären zu errichtende Gesellschaft entgegensetzt. Er bedient sich also »der grundlegenden Kategorie moderner politischer Bewegungen«, d.h. »der Kategorie der zwei Welten«, die mit der Frage verbunden ist, wie der Übergang »vom gegenwärtigen unvollkommenen Zustand zum vollkommenen Zustand«⁴⁷ stattfinden kann, und die ihren Ursprung in dem in der Johannesoffenbarung thematisierten Gegensatz zwischen »der alten, unvollkommenen und verdorbenen Welt« und »einer neuen, vollkommenen« hat⁴⁸. Die politische Theologie der Revolution mündet deshalb darin, dem Menschen die früher Gott zuerkannte Macht beizumessen, die alte Welt der Finsternis durch die neue des Lichtes zu ersetzen⁴⁹. Darüber hinaus wird auch die Übergangsweise von der einen zur anderen Welt nach dem apokalyptischen Vorbild der »umfassenden Erneuerung durch Vernichtung des

marxiano, possiamo definirlo come la sostituzione della ricerca della metafisica (della razionalità che è interna al reale, con conseguente primato della contemplazione di un ordine, a cui ci si deve praticamente confermare) con quella dell'instaurazione di una *meta-umanità*, caratterizzata dal recupero di quei poteri di cui l'uomo aveva dovuto alienarsi nella fase finora percorsa del processo storico, per proiettarli in Dio« (Del Noce 1978: 5).

Zum Einfluss Feuerbachs auf Bakunin notiert Lehning: »La philosophie humaniste de Feuerbach exerça sur les conceptions philosophiques de Bakounine, comme sur celles de tant de Jeunes Hégéliens, une influence décisive. En 1844, Bakounine entreprit un travail sur Feuerbach: *Exposé et développement des idées de Feuerbach*« (Lehning (Hrsg.) (1961/I: 322). In *Gott und der Staat* (1870) schlug Bakunin Feuerbachsche Töne an, indem er schrieb, dass der Himmel der Religion »nichts als eine Lichtspiegelung« war, »in der der Mensch, von Unwissenheit und Glauben überspannt, sein eigenes Bild wiedersieht, aber vergrößert und verkehrt, d. h. vergöttlicht« (Bakunin 1975/I: 104). Sein revolutionäres Programm legte er einige Seiten weiter wie folgt dar: »Wir glauben, in Hinsicht auf Menschenfreiheit, Menschenwürde und Menschenwohl dem Himmel die von ihm der Erde geraubten Güter nehmen zu müssen, um sie der Erde zurückzugeben« (ebd., S. 113).

⁴⁶ Bakunin (1936: 38).

⁴⁷ Siehe dazu Voegelin (1994: 62). Die Kategorie der zwei Welten steht im Mittelpunkt der *Kritik des Gothaer Programms* (1875). Marx stellt nämlich fest, dass eine neue Gesellschaft erst »nach langen Geburtswehen« aus der kapitalistischen hervorgehen wird (Marx/Engels 1962/XIX: 21), so dass sie in der ersten Phase »ökonomisch, sittlich, geistig, noch behaftet [...] mit den Muttermalen der alten Gesellschaft« sein wird (ebd., S. 20). Erst in »einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft« nach dem Verschwinden der Arbeitsteilung wird die neue Welt entstehen (ebd., S. 21).

⁴⁸ Vgl. dazu Vondung (1988: 11).

⁴⁹ Siehe dazu die folgenden Bemerkungen Billingtons: »Such total belief in secular salvation is uniquely modern: the sublime creation of the age of political religion ushered in by the American and French Revolutions. [...] Never before was the word *revolution* related to the creation of a totally new and entirely man-made order« (Billington 1980: 9). Koselleck hat auf das »religiöse Unterfutter« des Revolutionsbegriffs hingewiesen: »In Friedrich Schlegels Worten: „Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte“. [...] Die ehemals religiöse, wie auch immer vermittelte Heilserwartung hat den modernen Revolutionsbegriff überall dort imprägniert, wo er sich an einer Zielbestimmung orientiert, die irdisches Glück und Herrschaftsfreiheit verspricht« (Koselleck 2006: 244).

Alten«⁵⁰ gedacht, da die neue Welt laut Bakunin nur auf den Trümmern der alten entstehen kann⁵¹. Die Revolution präsentiert sich somit als das Bindeglied zwischen »a no-longer and a not-yet«⁵² und wird vor allem als eine *profane Apokalypse* aufgefasst. Der Revolution die Attribute des zerstörenden und neuschaffenden Gottes der Offenbarung zu vindizieren heißt nämlich, die zwei Phasen des apokalyptischen Geschehens — die der »Vernichtung« und die der »Erneuerung«⁵³ — zu immanentisieren und zu säkularisieren, wie diese Passage aus Netschajews *Worten an die Jugend* deutlich dokumentiert:

In Bezug auf die Zeit enthält der Begriff Revolution zwei gänzlich verschiedene Tatsachen: Den Anfang, die Zeit der Zerstörung der vorhandenen sozialen Formen, und das Ende, den Aufbau, das heißt die Bildung vollkommen neuer Formen, aus diesem Amorphismus⁵⁴.

Klaus Vondung zählt die »Inversion von Anfang und Ende in der Geschichte« zu den Merkmalen der apokalyptischen Texte, die im Gegensatz zu der für die geschichtlichen Texte charakteristischen chronologischen Reihenfolge zuerst die Vision des Endes und dann die des Anbruchs entwerfen⁵⁵. Im apokalyptisch-revolutionären Appell Netschajews an die Jugend wird der von Gott gewollte Abschluss der Geschichte hingegen in den Beginn der menschlichen Umgestaltung der Wirklichkeit verwandelt, und das Kommen des übernatürlichen und außergeschichtlichen Reichs Gottes wird zum innergeschichtlichen Ende

⁵⁰ Vondung (1988: 22).

⁵¹ Auch Marx sagte 1847 in seiner Rede zum 17. Jahrestag des polnischen Aufstands: »Der Verlust der alten Gesellschaft ist aber kein Verlust für die, die nichts in der alten Gesellschaft zu verlieren haben, und in allen jetzigen Ländern ist dies der Fall für die große Mehrzahl. Sie haben vielmehr alles zu gewinnen durch den Untergang der alten Gesellschaft, welcher die Bildung einer neuen, nicht mehr auf Klassengegensätzen beruhenden Gesellschaft bedingt« (Marx/Engels 1959/IV: 416-417). In Bakunins *Programm der Internationalen Brüderschaft* (1868) heißt es: »Die [*internationalen Brüder*] erkennen [...] kein anderes Ziel, als die Errichtung der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit auf den Trümmern der Einrichtungen der Vergangenheit und der Zerstörung alles dessen, was die heutige Ordnung bildet« (Bakunin 1975/III: 80-81). Zum Zerstörungswillen Bakunins gegenüber der Vergangenheit notierte Nietzsche 1873: »Bakunin, der im Haß gegen die Gegenwart, die Geschichte und die Vergangenheit vernichten will. Nun wäre um alle Vergangenheit zu tilgen freilich nöthig, die Menschen zu vertilgen: aber er will nur die bisherige Bildung, das ganze geistige Weiterleben, vernichten. Die neue Generation soll ihre neue Kultur finden« (Nietzsche 1988/VII: 580).

⁵² Arendt (1965: 197).

⁵³ Vondung (1988: 316).

⁵⁴ Bakunin/Netschajew (1984: 19). Zum Begriff des ‚Amorphismus‘ vgl. die folgenden Bemerkungen Netschajews: »Sind alle vorhandenen Formen schlecht, so können neue erst dann entstehen, wenn keine einzige von der Vernichtung verschont geblieben ist; das heißt völlig neue Lebensformen können nur aus dem vollkommenen *Amorphismus* (aus der völligen Ertötung) entstehen« (ebd., S. 15).

⁵⁵ Siehe dazu Vondung (1988: 97).

dieses Unternehmens umkodiert. In einem Wort: Die politische Revolutionstheologie gipfelt in der ‚Entthronung‘ und in der Ablösung Gottes durch den Menschen, dem nun die Fähigkeit zugesprochen wird, »einen neuen Himmel und eine neue Erde« (Offb 21, 1) zu schaffen⁵⁶.

Machen wir nun einen Schritt zurück zur Französischen Revolution. Jacob Talmon hat hervorgehoben, welche Rolle die Idee der »vanguard of the enlightened«⁵⁷ dabei spielte. Die Jakobiner begriffen sich nämlich als die Vertreter des wirklichen Willens des Volkes, die deshalb die Pflicht und das Recht hatten, es zu leiten und zu reinigen⁵⁸. Mehr noch: Sie bedienten sich der *Terreur* als eines Mittels, um die von den *philosophes* erträumte Gesellschaft zu errichten⁵⁹. In diesem Sinne erscheint die jakobinische Diktatur als der erste perverse Ausdruck der modernen politischen »Kultur des Gartens«⁶⁰. Mit diesem Begriff hat Zygmunt Bauman darauf hingewiesen, dass die Moderne seit der Aufklärung durch »die technisch-planerische Vorstellung von Gesellschaft«⁶¹ charakterisiert ist, der zufolge die Politiker das Sozialgebilde nach einem rationalen Plan umzugestalten haben⁶². In dieser Perspektive erscheinen die nationalsozialistischen und die stalinistischen Massenmorde als

⁵⁶ Zur Ersetzung Gottes durch die Menschheit im philosophischen und politischen Denken der Moderne bemerkt Schmitt: »Die höchste und sicherste Realität der alten Metaphysik, der transzendente Gott, war beseitigt. Wichtiger als der Streit der Philosophen war die Frage, wer seine Funktionen als höchste und sicherste Realität und damit als letzten Legitimationspunkt in der historischen Wirklichkeit übernahm. Zwei neue diesseitige Realitäten traten auf und setzten eine neue Ontologie durch, ohne auf die Beendigung der erkenntnistheoretischen Diskussion zu warten. [...] Der erste war die Gemeinschaft, die in verschiedenen Gestalten als Volk, Gesellschaft, Menschheit, aber immer in derselben Funktion wirksam wurde« (Schmitt 1919: 49).

⁵⁷ Talmon (1955: 5).

⁵⁸ »The very idea of an assumed preordained will, which has not yet become the actual will of the nation; the view that the nation is still therefore in its infancy, a “young nation”, in the nomenclature of the *Social Contract*, gives those who claim to know and to represent the real and ultimate will of the nation — the party of the vanguard — a blank cheque to act on behalf of the people, without reference to the people’s actual will« (ebd., S. 48).

⁵⁹ »No longer necessary as a defensive weapon, the Terror was gradually becoming an instrument for the enthronement of a positive purpose. This purpose was the natural and harmonious system of society prophesied by the *philosophes*. The existence of such an order was a certainty. It had been on the way since the first days of the Revolution. It would have been there already, if it were not for the selfishness and perversion of some people. In fact to Robespierre victory in the national war was not the main purpose. [...] A nation does not become illustrious by beating down foreign tyrants and enchaining other peoples. “Ce fut le sort des Romains et quelques autres nations; notre destinée, beaucoup plus sublime, est de fonder sur la terre l’empire de la sagesse, de la justice et de la vertu”« (ebd., S. 132).

⁶⁰ Bauman (1992: 107).

⁶¹ Ebd., S. 88.

⁶² In den Worten Baumans: »Dasein und Zusammenleben wurden zum Gegenstand der Planung und Administration; man durfte sie genauso wenig sich selbst überlassen wie die Vegetation eines Gartens oder lebende Organismen, sollten sie nicht Gefahr laufen, von Unkraut befallen oder krebsartig überwuchert zu werden« (ebd., S. 85-86).

das Ergebnis der Pervertierung der gesamtgestalterischen Aufgabe der Kultur des Gartens⁶³, weil die Theoretiker des totalitären Terrors das Ziel hatten, durch die Ausrottung des ‚Unkrauts‘ eine perfekte Gesellschaftsordnung herzustellen⁶⁴.

Zur Zeit der jakobinischen Schreckensherrschaft verband sich dieses Programm einer ‚gärtnerischen‘ Gesellschaftsplanung mit der Idee, dass die Gewalt *als solche* die innerweltlich-eschatologische Funktion hatte, das angestrebte Reich der Tugend aufzubauen. Das markierte einen Unterschied zur Gewalttheorie der chiliastischen Bewegungen, der zufolge die neue vollkommene Welt nicht direkt *von den Menschen*, sondern *von Gott* mittels der Gewaltausübung seitens der von ihm dazu inspirierten Menschen zu schaffen war⁶⁵. Diese politische Theologie der »eschatologischen Gewalt«⁶⁶, die von Sorel zur Unterscheidung zwischen der *force* als Bollwerk des Alten und der *violence* als neuschaffender Energieausbruch weiterentwickelt wurde, und der damit zusammenhängende politische Messianismus der Jakobiner⁶⁷ bringen deshalb die Erscheinung der Metamorphose der religiösen Idee des Vollkommenheitszustands in ein durch Gewaltausübung durchzuführendes

⁶³ Bauman vertritt die radikale These, dass die nationalsozialistischen und stalinistischen Massentötungen die logische Folge der aufklärerischen Kultur des Gartens waren: »Die beiden berüchtigtsten und extremsten Fälle des modernen Genozids waren nicht Verrat am Geist der Moderne, nicht Verirrung vom geraden Pfad des Zivilisationsprozesses – sie waren der konsequente, ungehemmte Ausdruck dieses Geistes. Der moderne Genozid war der ehrgeizige Versuch, Ziele des Zivilisationsprozesses zu verwirklichen, zu denen man nie zuvor den Mut gehabt hatte« (ebd., S. 108).

⁶⁴ Diesbezüglich wurden Bakunins Befürchtungen hinsichtlich des Aufstiegs der Sozialwissenschaftler zur Macht durch die späteren Greuel des Totalitarismus überboten. In *Gott und der Staat* (1870) heißt es: »Wenn es beinahe sicher ist, daß kein Gelehrter heute wagen wird, einen Menschen wie ein Kaninchen zu behandeln, muß man doch stets fürchten, daß die Gelehrten als Körperschaft lebende Menschen wissenschaftlichen Versuchen unterwerfen, die für die Opfer gewiß weniger grausam, aber nicht weniger schädlich sein würden. Wenn die Gelehrten an den Körpern einzelner Menschen nicht experimentieren können, werden sie verlangen, am sozialen Körper Versuche zu machen, was man unbedingt verhindern muß« (Bakunin 1975/I: 129).

⁶⁵ Dazu hat Voegelin bemerkt: »Die Kräfte der welt-immanenten menschlichen Geschöpfe mischen sich auf unsagbare Weise mit den transzendentalen Kräften des Göttlichen, so daß die Tat des Menschen nicht länger eine menschliche ist, sondern die Wirksamkeit göttlicher Energie durch die menschliche Form. Was in Wirklichkeit durch politische Aktion und Gewalt geschieht, wird als eine Operation des transzendentalen Geistes verstanden« (Voegelin 1994: 74).

⁶⁶ Dieser Ausdruck stammt von Voegelin: »Unter eschatologischer Gewalt verstehen wir ein Reich der Aktion, das — im Verständnis der aktivistischen Gläubigen — jenseits von Gut und Böse liegt, weil es den Übergang von der Welt des Unrechts in eine Welt des Lichts sicherstellt« (ebd.).

⁶⁷ Zum Begriff des politischen Messianismus siehe Talmon: »The point of reference of modern Messianism [...] is man's reason and will, and its aim happiness on earth, achieved by a social transformation« (Talmon 1955: 10).

revolutionäres Programm erstmals ans Licht⁶⁸. Max Weber selbst wies im Vortrag *Politik als Beruf* (1919) auf den Zusammenhang zwischen der Gesinnungsethik und dem Chiasmus hin, der sich daraus ergibt, dass der Gesinnungsethiker den Gewalteinsatz durch das Argument rechtfertigt, dass dieser den Zugang zu einer gerechten Welt eröffnen wird⁶⁹. Ein hervorragender Exponent dieser soteriologischen Gewaltethik war Georg Lukács, der den Klassenkampf in *Taktik und Ethik* (1919) als »ein Mittel zur Befreiung der Menschheit, ein Mittel zum wahren Anfang der *menschlichen* Geschichte« definierte⁷⁰. Dementsprechend beschrieb er den Hauptprotagonisten dieses Kampfes im Essay *Die moralische Sendung der kommunistischen Partei* (1920) als eine *messianische Elite*: »Als bewußte Führerin der Revolution, als Verkörperung der Idee der Revolution« hatte sie die Aufgabe, der »revolutionären Bewegung *Richtung und Ziel* zu geben und die durch den Zusammenbruch der kapitalistischen Wirtschaftsordnung elementar entbrennenden Ausbrüche bewußt auf den einzig gangbaren Weg der Rettung [...] zu führen«⁷¹. An alledem wird sichtbar, dass die Säkularisierungsprodukte einerseits »rückbezogen auf die religiöse Sphäre« und andererseits »emanzipatorisch nach vorne gerichtet« sind⁷². In Lukács' Text besteht die emanzipatorische Funktion der politischen Theologie darin, der kommunistischen Partei eine Retterrolle zuzuschreiben. Damit gehen die Säkularisierung und die Atheisierung der Geschichte einen weiteren Schritt in Richtung auf die Vergöttlichung des Menschen zum Erlöser seiner selbst⁷³.

⁶⁸ Zu diesem Aspekt der politischen Theologie der Moderne hat Voegelin notiert: »Die Transformation des mystischen Symbols der Vollkommenheit in ein politisches Programm für ›Aktivisten‹ liegt im Zentrum moderner politischer Massenbewegungen« (Voegelin 1994: 65).

⁶⁹ »Wer die absolute Gerechtigkeit auf Erden mit *Gewalt* herstellen will, der bedarf dazu der Gefolgschaft: des menschlichen ›Apparates‹. Diesem muß er die nötigen inneren und äußeren Prämien – himmlischen oder irdischen Lohn – in Aussicht stellen, sonst funktioniert er nicht« (Weber 1958: 544).

⁷⁰ Selbstverständlich bezog er sich dabei auf die berühmte Passage der *Kritik der Politischen Ökonomie* (1859), wo Marx schrieb, dass die bürgerlichen Produktionsverhältnisse »die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses« waren und dass »die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte [...] die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus« schaffen würden. Er glaubte also, dass »die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft« (Marx/Engels 1961/XIII: 9) mit dieser Gesellschaftsformation abschließen würde.

⁷¹ Lukács (1968/II: 107).

⁷² Zu dieser Doppelkodierung der Säkularisierungsprodukte vgl. Vietta/Uerlings (Hrsg.) (2008: 12).

⁷³ Auf diesen Vorgang der Messianisierung des Menschen machte schon Donoso Cortés aufmerksam: »Lo que hay de la teoría socialista está en la afirmación de que el hombre es el redentor« (Donoso Cortés 1978: 241). Zum Plan der Selbsterlösung des Menschen aus eigener Kraft hat Maritain im Hinblick auf das Bolschewistenregime bemerkt: »Leur effort est antichrétien essentiellement, dans son principe même. Sous un décor idéologique capable d'émouvoir à la fois les sept péchés capitaux et des générosités dévoyées, c'est un effort intelligent le plus actif que le monde ait vu jusqu'à présent, pour établir pratiquement l'humanité dans l'*athéisme*, en instaurant réellement la *cité sans Dieu*, je veux dire une cité qui ignore d'une manière absolue, en

Wenden wir uns nun dem letzten Glaubensartikel der Revolutionsreligion zu — der Idee der Schaffung eines neuen Menschen —, an deren Anfang aller Wahrscheinlichkeit nach die Rousseausche Theorie der Rolle des *Gesetzgebers* steht. In der Abhandlung *Du contrat social, ou principes du droit politique* (1762) wird diese folgendermaßen charakterisiert:

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être⁷⁴.

Diese Auffassung des *legislateur* als Schöpfer eines neuen Menschen resultiert aus dem modernen Vorgang der Ersetzung der Religion durch die Politik, wobei letztere mit den Funktionen ausgestattet wird, die zuvor in den Bereich der Religion fielen. Augusto Del Noce hat die Meinung geäußert, dass der radikale Pelagianismus Rousseaus zur Verlagerung der Frage nach dem Bösen von der theologischen Ebene auf die politische führte. Da der Mensch von Natur aus gut ist und das Böse seine Wurzel in der Gesellschaft hat, wird die Umgestaltung derselben es ermöglichen, das Böse auszurotten⁷⁵. Auch die theologische Frage nach dem neuen Menschen scheint aber mit Rousseau zum Punkt eines politischen Programms geworden zu sein. Eric Voegelin hat die These formuliert, dass das geistige Heilsdrama der *renovatio* des Menschen mit Helvétius nach außen verlagert wurde. Es verwandelte sich in das Drama einer Gesellschaft unter Führung eines Gesetzgebers, dem nun die Funktion der Erneuerung des Einzelnen zukam⁷⁶. Man kann die Hypothese aufstellen, dass dies auch bei Rousseau der Fall ist. Innerhalb dieser Perspektive gehört der *Contrat social* also einer entscheidenden Phase der Säkularisierung und der mit ihr einhergehenden

tant que cité, tout autre fin qu'une perfection humaine exclusivement terrestre, et en faisant de l'Homme et de la Science humaine, selon la grande idée hégélianisante de Karl Marx, le Maître tout-puissant gouvernant l'Histoire» (Maritain 1922: 211-212).

⁷⁴ Rousseau (1915/II: 51-52).

⁷⁵ »Quindi la religione di Rousseau viene a definirsi come una forma di pelagianismo (possiamo dire, la forma più rigorosa del pelagianismo?): affermazione di Dio, della libertà e dell'immortalità, ma negazione del peccato e della grazia. Ora in questo contesto, in questa curiosa coincidenza tra la critica del tipo ateo dell'illuminismo e il mantenuto rifiuto illuministico del peccato originale, avviene quel fatto di importanza estrema che è il sorgere appunto dell'idea di Rivoluzione. Perché come spiegare il male, data la bontà originaria dell'uomo, se non per riferimento a uno stato artificiale di società? Per modo che alla liberazione religiosa si sostituisce la liberazione politica: solo il contratto sociale può restituire all'uomo la virtù. Il problema del male viene trasposto dal piano psicologico a quello politico e sociologico: i dogmi della Caduta e della Redenzione vengono trasferiti sul piano dell'esperienza storica« (Del Noce 1964: 364).

⁷⁶ Vgl. dazu Voegelin (2008: 85).

Vergöttlichung des Menschen an, in der die christliche Idee der Erneuerung des Menschen durch Gottes Intervention zur Theorie der Neugestaltung des Menschen vonseiten des Gesetzgebers umkodiert wird, der an die Stelle der Gnade tritt und aus eigener Schöpferkraft einen neuen Menschentypus auf Erden schafft. Hatte das Christentum »das Neuwerden des Menschen der menschlichen Verfügbarkeit«⁷⁷ entzogen, weil es als Werk und Geschenk der Gnade galt, so kam mit Rousseau »der Gedanke der Herstellbarkeit des Neuen Menschen«⁷⁸ auf, und der Mensch beanspruchte damit ein weiteres Prädikat Gottes.

Parallel dazu fand »eine Veräußerlichung seelischer Prozesse und deren Inszenierung auf der Ebene der Gesellschaft«⁷⁹ statt, weil sich die Neuschaffung des Menschen nun im politischen Wirkungsbereich abspielte, statt sich durch Gottes Heilswirken *in interiore homine* zu vollziehen. In den *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée* (1770-1771) deckt sich dieses Tätigkeitsfeld mit der Domäne des Erziehungswerks⁸⁰. Sich Sparta zum Vorbild nehmend⁸¹, verherrlicht Rousseau nämlich das von Lykurg den Spartanern auferlegte Joch, das in einem ständigen Zwang zur Selbstverlorenheit im Dienst des Vaterlands bestand⁸², und behauptet, dass den Polen eine Vaterlandsliebe eingepflegt werden muss, in der ihre ganze Identitäts- und Existenzweise

⁷⁷ Küenzlen (1994: 61).

⁷⁸ Ebd., S. 61.

⁷⁹ Voegelin (2008: 111).

⁸⁰ Zur Erziehung als Mittel zur Neugestaltung des Menschen hat Küenzlen bemerkt: »Doch auch außerhalb der politisch-revolutionären Lager sind die Vorstellungen vom Neuen Menschen in der Geschichte der okzidentalen Neuzeit lebendig. Hier ist insbesondere der Gedanke der vernunftgeleiteten *Erziehung*, die den Menschen stetig vervollkommen und zu seiner wahren Bestimmung führen soll oder geradezu seine Wieder- oder Neugeburt zum Ziel hat« (Küenzlen 1994: 94).

⁸¹ Zum Sparta-Modell in Hinsicht auf die Vorgeschichte des Totalitarismus hat Talmon geschrieben: »The strongest influence on the fathers of totalitarian democracy was that of antiquity, interpreted in their own way. Their myth of antiquity was the image of liberty equated with virtue. The citizen of Sparta or Rome was proudly free, yet a marvel of ascetic discipline. He was an equal member of the sovereign nation, and at the same time had no life or interests outside the collective tissue« (Talmon 1955: 11).

⁸² »Lycurgue entreprit d'instituer un peuple déjà dégradé par la servitude et par les vices qui en sont l'effet. Il lui imposa un joug de fer, tel qu'aucun autre peuple n'en porta jamais un semblable; mais il l'attacha, l'identifia pour ainsi dire à ce joug, en l'occupant toujours. Il lui montra sans cesse la patrie dans ses lois, dans ses jeux, dans sa maison, dans ses amours, dans ses festins. Il ne lui laissa pas un instant de relâche pour être à lui seul; et de cette continuelle contrainte, anoblie par son objet, naquit en lui cet ardent amour de la patrie qui fut toujours la plus forte ou plutôt l'unique passion des Spartiates, et qui en fit des êtres au-dessus de l'humanité« (Rousseau 1915/II: 428-429).

aufgeht⁸³. Im Rahmen der aufklärerischen Kultur des Gartens und von deren Ideal des Politiker-Pädagogen deutet sich also der Plan einer entindividualisierenden Ingenieurarbeit am Menschen an, der in den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts von den ‚Politikern als Künstlern‘ mit dem Ziel, einen neuen staatsfrommen Menschen zu schaffen, in die politische Praxis umgesetzt wurde. Schon während der Französischen Revolution wurde aber die These vertreten, dass es die Pflicht der Machthaber war, die menschliche Natur zu verändern⁸⁴. Saint-Just selbst stellte fest, dass es Ziel des Staates war, die Menschen zu versittlichen⁸⁵, und er entwarf den utopischen Plan einer ‚spartanischen‘ Erziehung der Jungen zum männlichen »laconisme du language«⁸⁶ und zu den »exercices de l’infanterie«⁸⁷. In der Neubildung des Menschen sollte die Revolution ihre Krönung finden.

II. Zur Zeit der Französischen Revolution tauchte aber auch die Idee auf, dass diese ihre Vollendung in einer sozialen Umwälzung finden sollte und dass es dazu eines neuen der Sache der Revolution total ergebenden Menschentypus bedurfte⁸⁸. François-Noël Babeuf, der Chef der sogenannten Verschwörung für die Gleichheit (1795-1796), plädierte nämlich dafür, die Revolution zu Ende zu führen und zu diesem Zweck Berufsrevolutionäre zu züchten, die sich durch die Fähigkeit auszeichneten, das bloße Instrument der revolutionären Tätigkeit zu sein⁸⁹.

⁸³ »Tout vrai républicain suçà avec le lait de sa mère, l’amour de sa patrie, c’est-à-dire des lois et de la liberté. Cet amour fait toute son existence; il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle; sitôt qu’il est seul, il est nul: sitôt qu’il n’a plus de patrie, il n’est plus; et s’il n’est pas mort, il est pis« (ebd., S. 437).

⁸⁴ »And so it happened that many a Revolutionary who started with and put his trust in the institutions of a pencil-sketch doctrine to solve all problems, hoping that conditions and men would fall in by themselves into the harmonious whole, ended with a desperate determination to create like Moses a new type of man and a new people. At the beginning of the French Revolution there was the Declaration of the Rights of Man, at its height Saint-Just’s *Institutions Républicaines*, Robespierre’s cult of the Supreme Being and the Lepeletier scheme of Spartan Education, adopted by the Incorruptible after the Revolutionary martyr’s death« (Talmon 1955: 137).

⁸⁵ In den *Fragments sur les Institutions républicaines* lesen wir: »Les institutions ont pour objet [...] d’étouffer les passions criminelles; de rendre la nature et l’innocence la passion de tous les coeurs« (Saint-Just 1952: 31). Und weiter heißt es im Text: »Le jour où je me serai convaincu qu’il est impossible de donner au peuple français des moeurs douces, énergiques, sensibles, et inexorables pour la tyrannie et l’injustice, je me poignarderai« (ebd., S. 47).

⁸⁶ Ebd., S. 67.

⁸⁷ Ebd., S. 68.

⁸⁸ Siehe dazu Billington (1980: 9).

⁸⁹ In einem Brief Babeufs heißt es: »Il était dû à la révolution française de mettre à execution les conceptions de la philosophie que l’on regardait naguères comme chimériques. Nous avons commencé: finissons« (Buonarroti

Diese Idee des *neuen revolutionären Menschen*, der allein seiner Mission gewachsen ist, wurde von Georges Sorel ausgebaut, dessen *Réflexions sur la violence* eine weitere Etappe der Genese der revolutionären Moderne aus dem Säkularisierungsprozess erhellen. Um den Sinn dieses Wendepunkts zu erfassen, sind die Überlegungen Max Webers zur Entstehung des bürgerlichen Arbeitsethos aus der protestantischen Askese von grundlegender Bedeutung. Marx hatte die Paradoxie der emanzipatorischen Leistung Luthers mit diesen Worten hervorgehoben:

Er hat den Menschen von der äußeren Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum inneren Menschen gemacht hat. Er hat den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz an die Kette gelegt⁹⁰.

Anders formuliert: Die Reformation ‚fesselte‘ den von der äußeren religiösen Autorität befreiten Menschen an die verinnerlichteten Glaubensprinzipien. Diese Analyse der seit der Reformation durch die Kirche unternommenen ‚Eroberungskampagne‘ des Innenlebens des Einzelnen weiterentwickelnd, zeigte Weber, wie der Protestantismus, statt die kirchliche Herrschaft über das Leben zu beseitigen, ihre bisherige Form durch eine »in alle Sphären des häuslichen und öffentlichen Lebens eindringende, unendlich lästige und ernstgemeinte Reglementierung der ganzen Lebensführung« ersetzt hatte.⁹¹ Er bemerkte auch zur welthistorischen Bedeutung der abendländischen mönchischen Askese, dass sie zu »einer systematisch durchgebildeten Methode rationaler Lebensführung« wurde, um den Menschen der Macht der Triebe zu entziehen und um so »den Mönch [...] zu einem Arbeiter im Dienst des Reiches Gottes zu erziehen«⁹². Wie er später in *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922) betonte, verleiht aber die katholische Kirche selbst der Daseinsweise ihrer Gläubigen ein besonderes Gepräge, denn sie ist »eine einheitliche rationale Organisation [...] mit

1828/II: 221). In der *Première instruction du directoire secret, adressées à chacun des agents révolutionnaires principaux* lesen wir: »Rien ne garantit de grands et véritables succès, rien ne peut donner une meilleure satisfaction intérieure, comme de se rendre compte à soi-même que l'on est l'instrument invisible par lequel se meuvent de grands ressorts« (ebd., S. 124).

⁹⁰ Marx/Engels (1956/I: 386).

⁹¹ Vgl. dazu Weber (2009: 26).

⁹² Ebd., S. 104.

monarchischer Spitze und zentralisierter Kontrolle der Frömmigkeit«, deren innerweltlicher Herrscher »die Fähigkeit aktiver Lebensreglementierung«⁹³ besitzt.

Die Auswirkungen der mönchischen Askese und der kirchlichen Macht auf die Seinsweise des Einzelnen lassen sich unter die Kategorie des *Pastorats* bringen. Mit diesem Ausdruck hat Foucault in einem 1979 an der Universität Stanford gehaltenen Vortrag mit dem Titel ›*Omnes et singulatim*‹: zu einer Kritik der politischen Vernunft eine »individualisierende Macht«⁹⁴ bezeichnet, die den Menschen eine bestimmte Subjektivitätsform aufzwingt. Im Rahmen seines in *Subjekt und Macht* (1982) dargestellten Plans, »eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung«⁹⁵ nachzuzeichnen, richtete der späte Foucault seine Forschung nicht nur auf die griechisch-römische Philosophie als ethopoietisches Wissen, sondern auch auf die christlichen »Prozeduren der Individualisierung«⁹⁶, mit deren Hilfe die Seelenhirten die Gläubigen in die angestrebte Identitätsform hineinzwang. In einem Fragment aus dem Jahr 1888 behauptete Nietzsche, dass das Christentum durch eine »Chirurgie der Seele« bezweckt, den Menschen zu einem schwachen und »seiner Schwäche bewußten«⁹⁷ Menschentypus zu machen. Vermutlich anknüpfend an Nietzsches Überlegungen zum Christentum und an Webers Bemerkungen zur Kirche, deutet Foucault letztere als ein absolutes Novum in der Geschichte, das eine neuartige subjektivierende Machtform ausübt⁹⁸. Ihre Zentralaspekte sind »Identität«, »Unterwerfung« und

⁹³ Weber (1922: 318). Weiter im Text notiert Weber zur Kirche: »Neben Immunität gegenüber der staatlichen Rechtspflege, Besteuerung und allen andern staatlichen Pflichten und schweren Strafen für jede Verletzung des Respekts vor ihnen schafft sie daher vor allem für die kirchlichen Beamten eigne Formen der Lebensführung und dem entsprechend spezifische Vorbildungsregeln und zu diesem Zweck eine hierokratische Erziehung, in deren Besitz sie sich dann der Erziehung auch der Laien bemächtigt und kraft ihrer dann der politischen Gewalt den Nachwuchs von deren Beamten und ebenso die „Untertanen“, in hierokratischem Geiste geprägt und gestempelt, liefert« (ebd., S. 784).

⁹⁴ Foucault (2005: 167).

⁹⁵ Ebd., S. 269.

⁹⁶ Foucault (2004a: 268).

⁹⁷ Nietzsche (1988/XIII: 348).

⁹⁸ Dazu bemerkt Foucault: »Es muß zweifellos, wenn schon nicht mit mehr Präzision, dann doch wenigstens mit etwas mehr Genauigkeit gesagt werden, daß das Pastorat mit einem bestimmten Vorgang beginnt, der seinerseits absolut einzigartig in der Geschichte ist und von dem man ohne Zweifel kein weiteres Beispiel in keiner anderen Zivilisation findet: ein Vorgang, durch den eine Religion, eine religiöse Gemeinschaft sich als die Kirche konstituiert, das heißt als eine Institution, die Anspruch auf die Regierung der Menschen in ihrem täglichen Leben unter dem Vorwand erhebt, sie in das ewige Leben der anderen Welt zu führen, und dies nicht nur im Maßstab einer bestimmten Gruppe, nicht nur im Maßstab einer Stadt oder eines Staates, sondern der gesamten Menschheit« (Foucault 2004a: 218). Auch Horkheimer wies mit folgenden Worten auf die Einzigartigkeit der Kirche hin: »Die Kirche dehnte ihre Herrschaft auf das innere Leben aus, eine Sphäre, in die die gesellschaftlichen Institutionen der klassischen Antike nicht eingedrungen waren« (Horkheimer 1991/VI: 144).

»Interiorität«⁹⁹, denn die Pastormacht fixiert die Identität des Gläubigen für die Ewigkeit, indem sie ihm den Heilsweg weist, unterwirft ihn »einem Geflecht uneingeschränkter Gehorsamsleistungen« und nötigt ihm das Geheimnis seiner intimen Wahrheit ab¹⁰⁰.

Im Fall des asketischen Protestantismus nahm der Subjektivierungsmodus den Charakter »einer an Gottes Willen orientierten *rationalen* Gestaltung des ganzen Daseins«¹⁰¹ an, denn nur auf diesem Weg konnte der Einzelne die Heilsgewissheit (*certitudo salutis*) erreichen. In diesem Sinn stimmt Weber mit Werner Sombart darin überein, dass das Christentum einen entscheidenden Impuls zur Psychogenese des Kapitalismus geliefert hat, indem es den Menschen eine rationalisierte Lebensführung aufoktroiyert hat. In seiner Studie über den *Bourgeois* (1913) sah Sombart aber im Katholizismus und im Thomismus die Hauptursachen für die Seelenbildung des bürgerlichen Wirtschaftsmenschen. Seines Erachtens zielte die thomistische Ethik nämlich darauf, »die Sinnlichkeit, die Affekte und Passionen auf den Vernunftzweck auszurichten und zu regeln«, und die daraus resultierende »Rationalisierung des Lebens«¹⁰² war die seelische Voraussetzung für das Auftreten des »ökonomischen Rationalismus«¹⁰³. Der »*homo capitalisticus*« war somit »das künstliche und kunstvolle Gebilde«¹⁰⁴, das aus dem von der katholischen Kirche aufgenötigten »seelischen Training«¹⁰⁵ hervorging. Die rationale Lebensreglementierung und die sich daraus ergebende Erzeugung eines vernunftgeleiteten Menschen waren nach Weber hingegen auf die Ausbreitung des asketischen Protestantismus zurückzuführen. Diese brachte es mit sich, so Weber, dass die christliche Askese »auf den Markt des Lebens« trat, dass sie »die Türe des Klosters« hinter sich zuschlug und sie es schließlich unternahm, »gerade das weltliche *Alltags*leben mit ihrer Methodik zu durchtränken«, weil sich das religiös geforderte »Sonderleben der Heiligen«

⁹⁹ Foucault (2004a: 337).

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Weber (2009: 138). In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass schon Bernhard von Clairvaux die an den christlichen Tugenden orientierte Lebensführung der Mönche als ein rationales Zweckhandeln auffasste: »Der Klosterbruder soll ja ‚habgierig‘ sein, er soll ‚Gewinn‘ machen wollen, aber *geistigen Gewinn*, er soll ‚die köstlichen Reichtümer‘ der christlichen Tugenden wie Demut, Geduld, Gehorsam erwerben, die ‚kostbare Ware‘ eines christlichen vorbildlichen Lebens bei der Abrechnung im Jenseits auf die Waagschale werfen können. Die Klosterarbeit wird so zu einer Art Geschäft mit Gott. Wer sich ihren Regularien rücksichtslos unterwirft, wird dadurch die ‚Gnade Christi‘ erwerben« (Vietta 2005: 239).

¹⁰² Sombart (1913: 305).

¹⁰³ Sombart definiert den ökonomischen Rationalismus als »die grundsätzliche Einstellung aller Handlungen auf höchstmögliche Zweckmäßigkeit« (Sombart 1916/I: 320).

¹⁰⁴ Sombart (1913: 308).

¹⁰⁵ Ebd., S. 312.

nicht mehr »außerhalb der Welt in Mönchsgemeinschaften, sondern *innerhalb* der Welt«¹⁰⁶ abspielte. Mit anderen Worten erblickt Weber die spezifische Kulturbedeutung des Protestantismus darin, dass er die Verlagerung der asketisch-rationalisierenden Arbeit an sich selbst von der innerkirchlichen Sphäre auf die außerkirchliche und säkulare bewirkt hat. Gerade dieses Phänomen war für die Entwicklung der kapitalistischen Arbeitsorganisation ausschlaggebend, denn die bürgerliche Berufsskese in der Gestalt einer »rationalen Lebensführung auf Grundlage der *Berufsidee*«¹⁰⁷ wurzelt Weber zufolge in der innerweltlichen protestantischen Askese.

Kehren wir nun zu Sorel zurück. Zur Bildung des neuen revolutionären Menschen schreibt er:

On observe aussi que, de notre temps, le christianisme prétend être moins une dogmatique qu'une vie chrétienne, c'est-à-dire une réforme morale qui veut aller jusqu'au fond du coeur; par suite, on a trouvé une nouvelle analogie entre la religion et le socialisme révolutionnaire qui se donne pour but l'apprentissage, la préparation et même la reconstruction de l'individu en vue d'une oeuvre gigantesque¹⁰⁸.

Sorel schlägt eine Brücke zwischen dem Christentum und dem Sozialismus, denn beide bezwecken in seinen Augen eine *metanoia*. Wie Pierre Hadot verdeutlicht hat, unterscheidet sich die *metanoia* von der *epistrophè* darin, dass sie zu einer radikalen Umwandlung der Gesinnung und zu einer Wiedergeburt des Menschen in einer anderen Form führt¹⁰⁹, während die *epistrophè* eine Rückkehr zu sich selbst mit sich bringt. Die abendländische Idee und Praktik der *conversio* ist daher durch die Polarität zwischen dem Begriff der Rückkehr zum

¹⁰⁶ Weber (2009: 138). Vgl. dazu auch Weber (1922: 810).

¹⁰⁷ Weber (2009: 163).

¹⁰⁸ Sorel (1910: 42).

¹⁰⁹ Die erste Reflexion über die *metanoia* findet sich Hadot zufolge bei Platon: »La philosophie platonicienne, en effet, est foncièrement une théorie de la conversion politique: pour changer la cité, il faut transformer les hommes, mais seul le philosophe en est réellement capable, parce qu'il est lui-même «converti». On voit apparaître ici, pour la première fois, une réflexion sur la notion de conversion (la *République*, 518c)« (Hadot 2002a: 225). An dieser Stelle des *Staats* sagt Sokrates nämlich bezüglich der Wahrheitsuche: »Die jetzige Rede, aber, [...] deutet an, daß dieses der Seele eines Jeden einwohnende Vermögen, und das Organ, womit jeder begreift, wie das Auge nicht anders als mit dem gesamten Leibe zugleich sich aus dem Finstern ans Helle wenden konnte, so auch dieses nur mit der gesamten Seele zugleich von dem werdenden abgeführt werden muß, bis es das Anschauen des Seienden und des glänzendsten unter dem Seienden aushalten lernt« (Platon 1828/I: 367).

eigenen Ursprungsort und dem der Neugeburt gekennzeichnet¹¹⁰. Indem Sorel eine Parallele zwischen dem revolutionären Sozialismus und dem ebenfalls auf einen Herzenswandel abzielenden Christentum zieht, denkt er das Erlebnis einer *metanoia* also als Vorbedingung für das Revolutionswerk. Erachtete Weber die Übertragung der protestantischen Askese »aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben«¹¹¹ als eine der Grundursachen für die Entstehung des Kapitalismus und des bürgerlichen Wirtschaftsmenschen, so theoretisiert Sorel nun den Transfer der christlichen *metanoia* in die weltliche Sphäre und ihre Politisierung als die *conditio sine qua non* der Seelenbildung des neuen revolutionären Menschen und des Erfolgs der sozialistischen Sache. Mehr noch: Er immanentisiert und säkularisiert die *metanoia* zum Erlebnis, aus dem »un vrai révolutionnaire«¹¹² hervorgehen kann, der allein der »oeuvre gigantesque« des Umsturzes des Bestehenden gewachsen ist. Die diesseitige Realisation des neuen Menschen erscheint deshalb als das Resultat einer *säkularisierten revolutionären metanoia*¹¹³.

Die Analyse der *Réflexions sur la violence* bestätigt also die Richtigkeit der These Foucaults, dass Selbsttechnologieelemente sich in der Moderne im Tätigkeitsfeld der Politik ansiedelten. Der Text Sorels zeigt aber anschaulich, dass sich der Umbau des Menschen zu einem Revolutionär einer immanentisierten und säkularisierten *metanoia* verdankt, während Foucault bezüglich der Produktion der »revolutionären Subjektivität«¹¹⁴ von einer »Bekehrung zur Revolution«¹¹⁵ spricht, die er als eine Form von »Hinwendung zu sich

¹¹⁰ »Le mot latin *conversio* correspond en fait à deux mots grecs de sens différents, d'une part *epistrophè* qui signifie «changement d'orientation», et implique l'idée d'un retour (retour à l'origine, retour à soi), d'autre part, *metanoia* qui signifie «changement de pensée», «repentir», et implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance. Il y a donc, dans la notion de conversion, une opposition interne entre l'idée de «retour à l'origine» et l'idée de «renaissance». Cette polarité fidélité-rupture a fortement marqué la conscience occidentale depuis l'apparition du christianisme« (Hadot 2002a: 223).

¹¹¹ Weber (2009: 164).

¹¹² Sorel (1910: 43).

¹¹³ Zur revolutionären *metanoia* hat Pellicani angemerkt: »Il rivoluzionario di professione sa che solo trasformandosi in un «asceta» e in un «sacerdote» della Rivoluzione potrà svolgere la sua funzione. L'*askesis* era il regime di vita cui si sottoponeva l'atleta greco per mantenersi in forma e conseguire i suoi eccezionali risultati agonistici. L'asceta, dunque, non è altro che il «disciplinato», colui che si è sottoposto a regole di vita particolarmente severe che gli impongono continue privazioni e sacrifici. [...] Ne consegue che l'etica gnostico-rivoluzionaria è un'*etica di virtuosi*, di coloro, cioè, che attraverso «esercizi spirituali» severissimi si elevano al di sopra della massa e si rendono degni di esercitare la funzione di *vicari storici del proletariato*. È dunque un'etica aristocratica che solo pochi individui specificamente motivati e dotati possono assimilare producendo in essi una vera e propria *metanoia*« (Pellicani 1975: 207).

¹¹⁴ Foucault (2004: 262).

¹¹⁵ Ebd., S. 263.

selbst«¹¹⁶ auffasst. Um zwei von Foucault geprägte Begriffe anzuwenden, kann man daher sagen, dass es Sorel nicht um eine »Selbstsubjektivierung«, d.h. um eine Rückkehr des Einzelnen zu sich geht, sondern um eine »Transsubjektivierung«¹¹⁷, eine tiefgreifende Veränderung von dessen Selbst.

Im Übrigen war Sorel nicht der einzige Theoretiker der Notwendigkeit einer revolutionären *metanoia*. In der festen Überzeugung, dass sich »Kompromiß und Zerfall [...] aus der mangelhaften inneren Umwandlung der Kommunisten selbst« nähren, vertrat Lukács in seinem Aufsatz zur *Moralischen Sendung der kommunistischen Partei* die Auffassung, dass die Parteimitglieder sich »von allen Schlacken des kapitalistisch-sozialdemokratischen Parteilebens, von Bürokratie, Intrige, Strebertum usw.« zu reinigen hatten, um »eine wahre Kameradschaft und seelische Zusammengehörigkeit« zu entwickeln und um dadurch »ihre Sendung«¹¹⁸ erfüllen zu können. Diese läuternde »Selbsterziehung«¹¹⁹ ist aber nichts anderes als eine *politische Technologie des Selbst*, die in der Form einer säkularisierten *metanoia* die Funktion hat, die Kader der neuen revolutionären Menschen heranzubilden und zu stählen. Diese Überlegungen zu den ethopoietischen Voraussetzungen des Revolutionswerks haben darüber hinaus ihren Ursprung in einer Tradition, die von Babeuf bis zu Bakunin und Marx reicht. Voegelin hat darauf hingewiesen, dass Bakunin und Marx die *metanoia* als das »Wesen der Revolution«¹²⁰ ansahen. So formulierte Bakunin in der *Reaktion in Deutschland* (1842) die These, dass die demokratische Partei »religiös« werden sollte, »d.h. durchdrungen von ihrem Prinzip nicht nur im Denken und Rasonnieren, sondern ihm treu auch im wirklichen Leben, bis zu seinen kleinsten Erscheinungen«, was bedeutet, dass der Anhänger

¹¹⁶ Ebd., S. 262.

¹¹⁷ Ebd., S. 270.

¹¹⁸ Lukács (1968/II: 111). Zu Lukács Konzeption der KP siehe die folgenden Bemerkungen von Ernst Bloch: »For Lukács, the Communist Party was the realization of an old aspiration. In his youth, he had wanted to enter a monastery. The Party was a substitute for this secret desire. He was not attracted by Catholicism as a system or doctrine, but as a way of life - the solidarity, the absence of property, the monastic existence so opposed to that of the upper middle class to which he belonged through his family and his bank director father« (Löwy 1976: 40). Zu Lukács Konversion zum Kommunismus hat Pellicani notiert: »A partire dalla sua adesione al bolscevismo mondiale nacque un uomo nuovo: Lukács si trasformò in un «uomo di Chiesa», in un dottore della legge, in un teologo impegnato a puntellare la fede dandole la parvenza della razionalità. In tal modo le sue intense esigenze religiose e le sue fantasie escatologiche trovarono un preciso referente empirico e la sua vocazione cattolico-medievale poté realizzarsi nell'Ordine ascetico dei rivoluzionari di professione« (Pellicani 1984: 261).

¹¹⁹ Lukács (1968/II: 111).

¹²⁰ Voegelin (2008: 299).

der demokratischen Partei sein »heiliges, priesterliches Amt«¹²¹ nur in dem Maße erfüllen konnte, in dem er eine Umgestaltung seiner ganzen Existenzweise den Grundsätzen des demokratischen Denkens gemäß vornahm. Desgleichen dachte Marx, dass »ein Wandel des Herzens [...] das entscheidende Ereignis« war, das »die neue Epoche«¹²² einleiten würde. In der *Deutschen Ideologie* beschreibt er die Revolution nämlich als die treibende Kraft einer *metanoia*, die die sittliche Erneuerung des Proletariats bewirkt und ihm dadurch zur Verwirklichung seiner historischen Mission verhilft¹²³. Dies ist Voegelins Fazit:

Anders als frühere Sektierer schuf Marx nicht zuerst ein Volk Gottes mit verwandelten Herzen und führte dann das Volk in die Revolution. Vielmehr sollte erst die Revolution erfolgen und dann aus der Erfahrung der Revolution das Gottesvolk hervorgehen¹²⁴.

In der Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844) theoretisiert Marx dagegen eine Art von *metanoia* als eine der Voraussetzungen für den Revolutionsausbruch, wenn er feststellt, dass die »Klasse mit radikalen Ketten«, die sich nicht emanzipieren kann, ohne »damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren«¹²⁵, sich der Philosophie zuwenden soll:

Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der *Deutschen zu Menschen* vollziehen¹²⁶.

Die Auseinandersetzung mit der Philosophie wird hier als eine jähe Erleuchtung bzw. als eine *Umgesinnung* der Proletarier charakterisiert, die allein sie veranlassen kann, mittels der Revolution aus den Deutschen Menschen zu machen¹²⁷.

¹²¹ Bakunin (1936: 5).

¹²² Voegelin (2008: 351).

¹²³ Marx ist davon überzeugt, »daß sowohl zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer *Revolution* vor sich gehen kann; daß also die Revolution nicht nur nötig ist, weil die *herrschende* Klasse auf keine andre Weise gestürzt werden kann, sondern auch, weil die *stürzende* Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden« (Marx/Engels 1958/III: 70).

¹²⁴ Voegelin (2008: 351).

¹²⁵ Marx/Engels (1956/I: 390).

¹²⁶ Ebd., S. 391.

Bei Sorel ist die revolutionäre *metanoia* auch mit der Immanentisierung des urchristlichen eschatologischen Mythos verknüpft. Wie bereits dargestellt, bewirkte dieser durch das Szenario der Parusie und des Endkampfes der Gefährten Christi gegen den Satan »un sérieux progrès moral«¹²⁸ der Gläubigen. In dieser Hinsicht kann man sagen, dass Sorel seinen politischen Mythos dem christlichen menschenveredelnden Endzeitmythos nachbildet, weil er dessen apokalyptische Perspektive zur Konstruktion des Katastrophenmythos der Entscheidungsschlacht der Proletarier gegen die Bourgeoisie verdiesseitigt. Und er theoretisiert die Verwendung des Mythos des Generalstreiks als Mittel zur Transsubjektivierung der Arbeiter, weil er dazu dient, sie in revolutionäre ‚Massenübermenschen‘ zu verwandeln¹²⁹, dadurch das vormoderne kriegerische Ethos wiederzubeleben, das Nietzsche in der *Genealogie der Moral* (1887) verherrlichte¹³⁰, und die

¹²⁷ Zur *metanoia* als Ergebnis der Auseinandersetzung mit dem Marxismus siehe die folgenden Bemerkungen von Luciano Pellicani: »Whoever has been enlightened by the dialectical gnosis, and, of his own accord, has become a member of the revolutionary party, undergoes “a complete psychological transubstantiation, a complete re-education of his personality in the spirit of Marxism”. Nothing will ever be the same again: not ideas, feelings, or moral sensitivity. His soul will be as if overturned. Conversion will be experienced as an intellectual revelation and a moral regeneration« (Pellicani 2003: 104). Eine exemplarische Beschreibung seiner Konversion zum Marxismus als Erleuchtungserlebnis lieferte Arthur Koestler: »By the time I had finished with *Feuerbach* and *State and Revolution*, something had clicked in my brain which shook me like a mental explosion. To say that one had “seen the light” is a poor description of the mental rapture which only the convert knows (regardless of what faith he has been converted to). The new light seems to pour from all directions across the skull; the whole universe falls into pattern like the stray pieces of a jigsaw puzzle assembled by magic at one stroke. There is now an answer to every question, doubts and conflicts are a matter of the tortured past — a past already remote, when one had lived in dismal ignorance in the tasteless, colorless world of those who *don't know*. Nothing henceforth can disturb the convert's inner peace and serenity — except the occasional fear of losing faith again, losing thereby what alone makes life worth living, and falling back into the outer darkness, where there is wailing and gnashing of teeth« (Crossman (Hrsg.) 1952: 21-22). 1968 äußerte sich Louis Althusser zur revolutionären *metanoia* wie folgt: »You know what Lenin says about ‘intellectuals’. Individually certain of them may (politically) be declared *revolutionaries*, and courageous ones. But as a mass, they remain ‘incorrigibly’ *petty-bourgeois* in ideology. Gorky himself was, for Lenin, who admired his talents, a petty-bourgeois revolutionary. To become ‘ideologists of the working class’ (Lenin), ‘organic intellectuals’ of the proletariat (Gramsci), intellectuals have to carry out a radical revolution in their ideas: a long, painful and difficult re-education. An endless external und *internal* struggle« (Althusser 1971: 12).

¹²⁸ Sorel (1910: 16).

¹²⁹ Siehe dazu Bodei (2002: 218).

¹³⁰ Sorel legt seinen Traum einer Wiedergeburt des Heldentums in seiner Zeit folgendermaßen dar: »Je ne suis pas de ceux qui regardent le type achéen, chanté par Homère, le héros indompté, confiant dans sa force et se plaçant au-dessus des règles, comme devant disparaître dans l'avenir. Si on a cru souvent à sa future disparition, c'est qu'on s'est imaginé que les valeurs homériques étaient inconciliables avec d'autres valeurs issues d'un principe tout autre; Nietzsche avait commis cette erreur, qui devait s'imposer à tous les gens qui croient à la nécessité de l'unité dans la pensée. Il est tout à fait évident que la liberté serait gravement compromise si les hommes en venaient à regarder les valeurs homériques (qui sont bien près des valeurs cornéliennes) comme étant propres aux peuples barbares. Et bien des problèmes moraux cesseraient de forcer l'humanité au progrès, si quelque personnage révolté ne forçait le peuple à rentrer en lui-même« (Sorel 1910: 338). Zu Sorels Heroisierung der Arbeiterschaft vgl. die folgenden Bemerkungen Karl Löwiths: »Nietzsches Ideen zur

Dekadenz einer verbürgerlichten und mittelmäßigen Kultur zu überwinden¹³¹. Anders als bei Marx und Bakunin wird die revolutionäre *metanoia* deshalb jetzt von einem politischen Mythos induziert. In diesem Sinne darf diese Technik der inneren Kolonialisierung als eine verfeinerte Form der Bekehrungspraktiken gelten, die auf die Umgestaltung der menschlichen Seinsweise abzielen und deren Entwicklung Hadot zufolge ein Grundelement der europäischen Kulturgeschichte darstellt¹³².

III. Der Fragenkomplex der säkularisierten *metanoia* und des daraus hervorgehenden neuen Menschen steht im Brennpunkt der Revolutionstheorie Sergej Netschajews, die sich vor dem Hintergrund des von Foucault erfassten Phänomens der ‚Pastoralisierung‘ der politischen Macht in der Moderne verstehen lässt. Wie schon gesagt, dachte Weber, dass die Verbreitung des Protestantismus eine Übertragung der asketischen Selbstgestaltungstätigkeit aus der innerkirchlichen Sphäre in die weltlich-bürgerliche mit sich gebracht hatte. Aus einer ähnlichen Perspektive auf die Moderne stellt Foucault in *Subjekt und Macht* fest, dass diese durch den Eintritt pastoraler Subjektivierungsstrategien christlichen Ursprungs in die säkulare Welt charakterisiert ist¹³³: »In der Folge breitete sich die Pastormacht, die über

Herrenmoral, auf Marx und Proudhon angewandt, bezeichnen historisch seinen Gedanken. Er wollte den revolutionären Arbeiterverbänden soldatische Tugenden geben an Stelle der Illusionen des Fortschritts des dritten Stands. Kriegerisch sind die Tugenden des modernen Arbeiterheeres, weil sie wie der Krieg eine Zusammenfassung aller Kräfte, höchste Anspannung, Ausdauer und Opferbereitschaft verlangen. Die Elite der Arbeiter schafft eine »civilisation de producteurs«. Sie ist das Heldentum unserer Epoche im Fortschritt zur rationellen Beherrschung der Welt, nichts Gemeines, sondern etwas Sublimes, weil sie Schmerz und Anstrengung kennt, wogegen der Bourgeois ein schmerzloses Vergnügen will« (Löwith 1995: 280).

¹³¹ Zur Überwindung der Dekadenz mithilfe der Gewaltausübung bemerkt Sorel: »Non seulement la violence prolétarienne peut assurer la révolution future, mais encore elle semble être le seul moyen dont disposent les nations européennes, abruties par l’humanitarisme, pour retrouver leur ancienne énergie. Cette violence force le capitalisme à se préoccuper uniquement de son rôle matériel et tend à lui rendre les qualités belliqueuses qu’il possédait autrefois« (Sorel 1910: 110). Ernst Nolte notiert dazu: »Der Klassenkrieg, den Sorel verlangt, soll also nicht eine Zerstörung, sondern eine Erhöhung und Verlebendigung des Lebens sein. Nur eine »race des chefs audacieux« auf der einen Seite und eine den »Trade-unionismus« durch den Willen zur Gewaltanwendung bezwingende Arbeiterklasse auf der anderen können die Dekadenz überwinden, der Europa durch die humanitären Schönredner à la Jaurès ausgesetzt ist« (Nolte 1990: 260).

¹³² »On peut dire que l’idée de conversion représente une des notions constitutives de la conscience occidentale: en effet, on peut se représenter toute l’histoire de l’Occident comme un effort sans cesse renouvelé pour perfectionner les techniques de »conversion«, c’est-à-dire les techniques destinées à transformer la réalité humaine, soit en la ramenant à son essence originelle (conversion-retour), soit en la modifiant radicalement (conversion-mutation)« (Hadot 2002a: 224).

¹³³ Dazu schreibt Bernini: »Foucault, come Max Weber, mostra che il processo di modernizzazione intrattiene con la religione rapporti assai complessi. Weber ha sostenuto, contro Marx, che l’etica protestante sia stato uno

Jahrhunderte, ja über mehr als ein Jahrtausend mit einer ganz bestimmten religiösen Institution verbunden gewesen war, auf die gesamte Gesellschaft aus und stützte sich auf eine ganze Reihe von Institutionen«¹³⁴. Viele säkular-pastorale Einrichtungen und Wissensformen sind so entstanden: »Statt einer mehr oder weniger deutlichen Trennung und eines Rivalitätsverhältnisses zwischen Pastoralmacht und politischer Macht entwickelte sich eine »Taktik« der Individualisierung, die für diverse Machtformen typisch war, für die der Familie, der Medizin, der Psychiatrie, des Bildungswesens, der Arbeitgeber usw.«¹³⁵. Nach Foucaults Ansicht trägt die moderne säkulare Pastoralmacht einen polyzentrischen Charakter, denn sie hat sich in eine Vielzahl gesellschaftlicher Institutionen verzweigt, in deren engmaschige und fast ubiquitäre Netze die Menschen geraten. Den Hauptträger der Pastoralmacht sieht er darüber hinaus im *modernen Staat*. Dieser ist nämlich durch »eine [...] komplexe Verbindung zwischen Techniken der Individualisierung und totalisierenden Verfahren« gekennzeichnet, weil er die pastorale Machttechnik »in neuer politischer Form«¹³⁶ aufgegriffen hat. Doch ist diese Machtform immanentisiert worden, da sie einen »Wechsel der Zielsetzung« erfahren hat: »Aus der Sorge um das Heil der Menschen im Jenseits wurde die Sorge um ihr Heil im Diesseits«¹³⁷. Daraus erklärt sich die Definition des Staates als »einer Matrix der Individualisierung« und als »einer neuen Form von Pastoralmacht«¹³⁸.

In der Vorlesungsreihe von 1978 am Collège de France hatte sich Foucault bereits mit anderen Erscheinungsformen der säkularen Pastoralmacht beschäftigt. Insbesondere hatte er bemerkt, dass die politischen Geheimgesellschaften des 19. Jahrhunderts durch die Suche

dei fattori che hanno contribuito alla nascita del capitalismo, evidenziando come il protestantesimo ebbe in Europa l'effetto di diffondere sull'intero corpo sociale quel "rapporto a sé" coltivato un tempo soltanto nelle comunità monastiche. Procedendo lungo la stessa linea interpretativa, Foucault afferma che nella storia occidentale la secolarizzazione dei contenuti della vita morale sia stata accompagnata dalla generalizzazione di alcune strategie di soggettivazione elaborate dalla cristianità – cattolica e protestante. Il passaggio alla modernità delle società occidentali sarebbe quindi un processo ambivalente, segnato, paradossalmente, tanto dall'indebolimento quanto dal rafforzamento dell'influenza esercitata dall'etica cristiana sulle condotte degli individui e delle comunità« (Bernini 2008: 148).

¹³⁴ Foucault (2005: 279).

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Ebd., S. 277.

¹³⁷ Ebd., S. 278. Ähnlich bemerkte Troeltsch zum modernen Staat: »Er wirkt wie eine große auf alle Fälle kalkulierte Versicherung, ein höchstes Kunstwerk menschlicher Intelligenz und Voraussicht, und entnimmt den Menschen dem elementaren Gefühl, ein Spielball der großen Naturgewalten und Naturtriebe zu sein, denen die kümmerlichen Gewalten des Mittelalters nicht begegnen konnten und deren Leiden die kirchliche Liebestätigkeit oder klösterliche Entsagung heilte. Der Staat ist die rationelle diesseitige Vorsehung an Stelle der irrationalen göttlichen« (Troeltsch 1925/IV: 303).

¹³⁸ Foucault (2005: 278).

nach einer Alternative zur »Gouvernementalität der Gesellschaft«¹³⁹ gekennzeichnet waren. Dabei verstand er unter Gouvernementalität die Art und Weise, »mit der man das Verhalten der Menschen steuert«¹⁴⁰, weil die Chefs der Geheimorganisationen ihren Anhängern »besondere Gehorsamsformen«¹⁴¹ aufzwangen. Eine moderne Partei, die diese »andere Gouvernementalität« praktizierte, war seines Erachtens die kommunistische, da sie das Projekt der Erschaffung »eines neuen Menschen«¹⁴² verfolgte. Aus diesem Grund funktionierte die kommunistische Partei »im Inneren als eine Art anderes Pastorat, [...] mit ihren Oberhäuptern, ihren Regeln, ihrer Moral, ihren Gehorsamsprinzipien«¹⁴³. Im Rahmen seiner Anschauung der politischen Moderne als Betätigungsfeld einer Vielzahl säkular-pastoraler Institutionen sieht Foucault deswegen in der kommunistischen Partei den Träger einer politischen Pastoralmacht.

Die Analyse des *Revolutionskatechismus* (1869), dessen Urheberschaft noch umstritten ist¹⁴⁴, kann ihren Ausgangspunkt gerade von Foucaults Bild der politischen Moderne als Wirkungsbereich säkular-pastoraler Mächte und Parteien und deren Prozeduren der Subjektivierung nehmen. Nikolai Berdjajew hat den *Katechismus* als ein ‚Anleitungshandbuch‘ für das spirituelle Leben des Revolutionärs definiert¹⁴⁵. Dieser, so Netschajew im ersten Abschnitt des Textes, ist »ein geweihter Mensch«, der »keine persönlichen Interessen, Angelegenheiten, Gefühle oder Neigungen, kein Eigentum, nicht einmal einen Namen« hat, da alles in ihm »von einem einzigen ausschließlichen Interesse, einem einzigen Gedanken, einer einzigen Leidenschaft – der Revolution«¹⁴⁶ verschlungen worden ist. Und im sechsten Paragraphen heißt es: »Alle Gefühle der Neigung, die verweichlichenden Empfindungen der Verwandtschaft, Freundschaft, Liebe, Dankbarkeit,

¹³⁹ Foucault (2004a: 288).

¹⁴⁰ Foucault (2004b: 261).

¹⁴¹ Foucault (2004a: 288).

¹⁴² Ebd., S. 289.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Vittorio Strada stellt die Hypothese auf, dass der *Katechismus* von Netschajew unter dem Einfluss Bakunins verfasst wurde (siehe dazu Strada 2008: 29). Zu einer gegensätzlichen These vgl. das Zeugnis von Arman Ross, der behauptete, dass er ein Manuskript des Textes in Bakunins Handschrift unter den Papieren Netschajews gefunden hatte (vgl. dazu Lehning (Hrsg.) (1971/IV: 371).

¹⁴⁵ Dazu notierte er: »His *Revolutionary's Catechism* is a book which is unique in its asceticism. It is a sort of instruction in the spiritual life of a revolutionary, and the demands which it makes are harsher than the requirements of Syrian asceticism« (Berdyaev 1948: 117).

¹⁴⁶ Marx/Engels (1962/XVIII: 427).

müssen in ihm erstickt werden durch die einzige, kalte Leidenschaft des revolutionären Werks«¹⁴⁷. Mit seinen spirituellen Anweisungen will Netschajew dem Mitglied des terroristischen Geheimbundes folglich erklären, wie es sich selbst bearbeiten muss, um die *metanoia* zu bewirken, aus der die revolutionäre Subjektivität entstehen kann. Diese *metanoia* ergibt sich aus einer Arbeit an sich selbst, um die Individualität der Organisationsmitglieder systematisch auszumerzen und sie zu ausschließlich vom Zerstörungswillen beseelten Robotern der Revolution ‚umzuprogrammieren‘, so dass sich die revolutionäre *askesis* mit der Amorphismus-Lehre und mit der politischen Theologie der eschatologischen Gewalt verknüpft, der die Funktion zugeschrieben wird, die Grundlage einer neuen Welt zu schaffen. So heißt es im vierundzwanzigsten Abschnitt des *Revolutionskatechismus*, dass die »zukünftige Organisation [...] aus der Bewegung und dem Leben des Volks hervorgehen« wird, aber das ist »die Sache künftiger Generationen«, denn »unsere Arbeit ist die schreckliche, totale, unerbittliche und allgemeine Zerstörung«¹⁴⁸. Bakunin selbst verherrlichte in einem am 7. Februar 1870 an Albert Richard geschriebenen Brief Netschajews revolutionäre Geheimgesellschaft, in der »alle Individualitäten ausgelöscht sind, selbst auf ihren Namen verzichtend«, und in der »die unsichtbare, unbekante, überall gegenwärtige Legion« an die Stelle des »Individuums«¹⁴⁹ getreten war. Der *Katechismus* liefert also einen weiteren Beweis für die Richtigkeit der These Foucaults, dass das Denken des 19. Jahrhunderts über weite Strecken »als eine Reihe schwieriger Versuche« zu verstehen ist, »eine Ethik und eine Ästhetik des Selbst zu rekonstruieren«¹⁵⁰. Allerdings nimmt die *askesis* des Revolutionärs im Rahmen solcher Versuche eine besondere Stellung ein, weil sie sich unter die Kategorie der *incuria sui* subsumieren lässt, um einen von Nietzsche erarbeiteten Begriff zu verwenden. In seiner psychologischen Analyse der vom »asketischen Priester« eingesetzten Mittel zur Schmerzdämpfung erblickte dieser nämlich in »einer Zucht zur „Unpersönlichkeit“, zum Sich-selbst-Vergessen, zur „incuria sui“« ein zentrales Element der

¹⁴⁷ Ebd., S. 427-428.

¹⁴⁸ Ebd., S. 431. Zum »verkrüppelten Existenztyp« des Revolutionärs hat Voegelin angemerkt: »Die explosionsartige Kontraktion der Existenz zu einer zerstörerischen Granate ist die Folge des Abbaus und letztendlich des Verschwindens der Spannung zwischen Kontemplation und Aktion. Der *bios theoretikos* wie auch das Leben des Geistes haben sich so weit aufgelöst, dass sowohl die Planung der Aktion wie auch ihre letzte Orientierung an der Ordnung des Geistes unmöglich werden« (Voegelin 2008: 336).

¹⁴⁹ Bakunin (1975/III: 95-96).

¹⁵⁰ Foucault (2004: 313).

»machinalen Tätigkeit«¹⁵¹ und behandelte somit eine der modernen individualistischen *cura sui* diametral entgegengesetzte Selbstsorge, die den Abbau des Individualsubjekts anstrebte. Im *Revolutionskatechismus* impliziert diese entindividualisierende Arbeit an sich selbst auch die Ausrottung jeder persönlichen Seelenregung, an deren Stelle der revolutionäre Zerstörungswille treten soll. In seinem Brief an Netschajew vom 2. Juni 1870 fällt Bakunin ein negatives Urteil über diese inhumane Chirurgie der Seele. Er äußerte die Meinung, dass »l'abnégation totale de soi et le renoncement à tous les besoins personnels, à toutes les satisfactions, aux sentiments, attachements et liens« die »négation totale de la nature, de l'homme et de la société« bedeuteten und dass sich Netschajew, »moine de la Révolution«, die »jésuites«¹⁵² zum Vorbild genommen hatte. Der Vergleich zwischen dem *Katechismus* und den *Satzungen der Gesellschaft Jesu* (1556) wirft ein erhellendes Licht auf den Instrumentalisierungs-, Immanentisierungs- und Säkularisierungsvorgang, dem der russische Nihilist die Pastoraltechnologien zur Seelenbildung der Jesuiten unterzog. Die *Satzungen* schreiben vor, dass derjenige, der in die Gesellschaft eintreten will, sorgen muss, »alle fleischliche Neigung gegenüber den Verwandten zu verlieren und in eine geistige zu verwandeln, [...] als einer, der der Welt und der eigenen Liebe abgestorben, einzig für Christus Unseren Herrn lebt und ihn an Stelle der Eltern, Brüder und aller Dinge besitzt«¹⁵³. Netschajew übernimmt also diese Selbsttechnologie zur Schaffung eines den affektiven Beziehungen entfremdeten und völlig gottzugewandten Menschentypus aus der jesuitischen Tradition, um sie in die politische Technologie des Selbst zur Kreation des neuen Menschen zu verwandeln, der nach dem Tod Gottes einzig für den neuen weltimmanenten Gott der Revolution lebt. Zu Recht hat Berdjajew Netschajew also »a sort of [...] Ignatius of Loyola of revolutionary socialism«¹⁵⁴ genannt, dessen politische Strategie ein Musterbeispiel der für die Entwicklung der Geheimgesellschaften maßgeblichen Erscheinung der »borrowings between the extremes of Right and Left«¹⁵⁵ bietet.

¹⁵¹ Nietzsche (1988/V: 382).

¹⁵² Confino (1973: 111-112). Zu dem Machiavellismus und dem Jesuitismus als Referenzpunkten innerhalb der russischen revolutionären Tradition vgl. Strada (2008: 145).

¹⁵³ Von Balthasar (Hrsg.) (1974: 349).

¹⁵⁴ Berdyaev (1937: 70).

¹⁵⁵ Billington (1980: 117). Im Falle des 1776 gegründeten Illuminatenordens und der von Filippo Buonarroti geleiteten Geheimgesellschaften führte diese »interaction of extremes« dazu, »their sense both of universal,

Am *Revolutionskatechismus* zeigt sich also nicht nur die Verlagerung des Pastorats auf den weltlichen Bereich, sondern auch das Aufkommen einer *politisch-säkularisierten Pastormacht* in der Gestalt einer revolutionären Organisation. Die messianische und pastorale Avantgarde der Erleuchteten kodiert nämlich die jesuitische Gestaltung eines neuen Menschen in Verbindung zu Gott und in dessen Dienst zur Heranbildung des gottlosen Nihilisten um, der im Namen des neuen irdischen Revolutionsgottes um die Erschaffung einer transfigurierten Welt ringt. Jene Immanentisierung der Zielsetzung, von der Foucault in Bezug auf die Genealogie des Staates spricht, findet deshalb statt, weil die weltimmanente Erlösung der Menschen durch die Umwälzung des Bestehenden an die Stelle der jenseitigen Heilsverheißung tritt.

Vor der diesseitigen Heilsvollendung muss aber der Revolutionär seine Genossen unmenschlich behandeln. Jeder Aktivist hat nämlich mehrere Revolutionäre zweiter oder dritter Ordnung »als einen, seiner Verfügung anvertrauten Teil des allgemeinen revolutionären Kapitals« anzusehen und »möglichst großen Nutzen«¹⁵⁶ aus denselben herauszuschlagen. Die These Babeufs, dass der Revolutionär ein »instrument invisible«¹⁵⁷ sein muss, findet daher im *Katechismus* ihre radikalste Ausformulierung, da Netschajew die Verdinglichung der noch nicht eingeweihten Mitaktivisten theoretisiert, die als zu benutzende Werkzeuge und auszubedeutende Ressourcen betrachtet werden¹⁵⁸. Wie Bakunin in einem Brief an Alfred Talandier vom 24. Juli 1870 bemerkte, dienten diese Revolutionäre Netschajew zufolge nur als »chair à conspiration«¹⁵⁹. Im politischen Brevier Netschajews tritt somit ein von Simmel fokussiertes Grundmerkmal der geheimen Gesellschaften zutage: Diese zeigen »ein gesteigertes Maß der Entselbstung«, indem sie »ihre Mitglieder als Mittel zu außerhalb ihrer gelegenen Zwecken und Aktionen«¹⁶⁰ benutzen. Auf jeden Fall muss auch der Berufsrevolutionär sich selbst zum zu gebrauchenden und, wenn nötig, zu opfernden Instrument verobjektivieren: »Er hat sich selbst auch nur als ein Kapital zu betrachten, das für

pedagogic mission and of secret, hierarchical method from the conservative Christian Jesuit order on the Right« (ebd.) zu übernehmen.

¹⁵⁶ Marx/Engels (1962/XVIII: 428).

¹⁵⁷ Buonarroti (1828/II: 124).

¹⁵⁸ Zum Einfluss Babeufs auf Netschajew durch die Vermittlung Buonarrotis vgl. Talmon (1980: 316).

¹⁵⁹ Confino (1973: 191). Hierzu schrieb Camus: »Aucune révolution n'avait jusqu'ici mis entête de ses tables de la loi que l'homme pouvait être un instrument« (Camus 1951: 203).

¹⁶⁰ Simmel (1908: 399).

den Triumph des Revolutionswerks verwendet wird«¹⁶¹. Das Muster für diese Arbeit an sich selbst zur Produktion der revolutionären Subjektivität ist noch einmal in der jesuitischen Asketik zu finden. Die *Satzungen der Gesellschaft Jesu* schreiben vor, dass man »sechs Hauptprüfungen«¹⁶² bestehen muss, um in ein Kolleg eintreten zu können. Die zweite Prüfung besteht darin, dass man einen Monat lang »in Armen- und Siechenhäusern« dienen muss, um sich zu erniedrigen und um »ein vollkommenes Zeugnis« davon zu geben, dass man »der gesamten Welt« entsagt hat, um »in allem seinem Schöpfer und Herrn, der seinetwegen gekreuzigt wurde, zu dienen«¹⁶³. Auf diese Weise konstituiert sich der Jesuit als das angemessenste Instrument zur größeren Göttlichen Ehre¹⁶⁴. Auch Netschajew verfolgt dieses asketische Ideal der Selbstinstrumentalisierung, aber er immanentisiert und säkularisiert die darauf abzielende jesuitische Selbsttechnik zur politischen Selbsttechnik zur Schaffung des Menschentypus im Totaldienst der revolutionären Sache in einer entgötterten Welt¹⁶⁵.

Ein weiterer Theoretiker dieser säkularisierten Pastoralmacht zur Instrumentalisierung des Menschen war Bakunin, der 1870 einen *Aufruf an die Offiziere der russischen Armee* schrieb. Er führte die Eintrittsbedingungen in die von ihm gegründete Verschwörergesellschaft folgendermaßen aus:

In dem Komitee wie in der ganzen Organisation ist es nicht das Individuum, welches denkt, will und handelt, sondern die Gesamtheit. Ein solcher Verzicht auf eigenes Leben, Denken und Wollen wird vielen unmöglich, ja selbst empörend scheinen. Es ist in der Tat schwer, ihn durchzusetzen, aber es ist unumgänglich notwendig¹⁶⁶.

¹⁶¹ Marx/Engels (1962/XVIII: 428).

¹⁶² Von Balthasar (Hrsg.) (1974: 351).

¹⁶³ Ebd., S. 352.

¹⁶⁴ Man lese auch die folgende beachtenswerte Stelle der *Satzungen*: »Sich enger an Gott Unseren Herrn binden und sich weitherziger gegen Ihn erweisen, heißt, sich völlig und unwiderruflich Seinem Dienste weihen, wie es jene tun, die sich durch Gelübde Ihm anschließen« (ebd., S. 356).

¹⁶⁵ Hinsichtlich dieses Übergangs von der Gottzugewandtheit zur Revolutionsergebenheit ist die folgende Passage aus dem *Revolutionären Katechismus* Bakunins von großem Interesse: »Um aktiver Bruder zu werden, muß man [...] feierlich, mit Schwur, erklären, daß man von nun ab seine ganze Existenz dem Dienst der internationalen revolutionären Gesellschaft widme, Energie, Ergebenheit und Disziplin verspreche und daß man sich ganz dieser Gesellschaft zur Verfügung stelle« (Bakunin 1975/III: 42-43).

¹⁶⁶ Marx/Engels (1962/XVIII: 433).

Die Organisation vereinigt daher in sich den Anspruch auf ein »Übermaß von Freiheit [...] gegenüber allen sonst gültigen Normen« und den Zwang zum »Verzicht auf eigenen Willen«¹⁶⁷, was Simmel zufolge für alle Geheimgesellschaften bezeichnend ist. Eine solche Willensvernichtung wurzelt aber in der Tradition der pastoralen Chirurgie der Seele. Wie schon erwähnt, vertritt Foucault die Meinung, dass die Subjektivität des okzidentalen Menschen ihr Gepräge durch das christliche Pastorat erhielt. Im Hinblick auf die mit diesem Subjektivierungsmodus in Zusammenhang stehenden Gehorsamspraktiken bemerkt er auch, dass diese das Ziel hatten, den Zustand der *apatheia* hervorzurufen, in dem man über keinen Eigenwillen mehr verfügte¹⁶⁸. Hierfür steht beispielhaft das fünfte Kapitel der *Regel* des Hl. Benedictus (ca. 540 n. Chr.) über den Wert des Gehorsams. Darin wird ausgeführt, dass die Mönche den eigenen Willen verleugnen und, statt »ihren persönlichen Neigungen und Gelüsten« zu folgen, »nach dem Urteil und Befehl eines anderen« [ihres Oberen, M. B.] handeln müssen, weil sie »vom Verlangen nach dem ewigen Leben«¹⁶⁹ beseelt sind. Eine gleichartige willenszerstörerische Arbeit an sich selbst galt Bakunin als Zugangsbedingung zur geheimen Gesellschaft. Er hatte eine politische Selbsttechnologie zur Konstruktion eines außengeleiteten und willenslosen Subjekts im Auge, die in der Tradition der auf die Bewirkung der *apatheia* ausgerichteten Pastoraltechnologien stand. Zu diesem Zweck schloß er sich genauso wie Netschajew der jesuitischen Tradition an, wie er programmatisch verdeutlichte: »Wie die Jesuiten, aber nicht zum Zwecke der Knechtung, sondern der Emanzipation des Volkes, hat jeder von ihnen [der Mitglieder des Komitees, M. B.] selbst auf den eigenen Willen verzichtet«¹⁷⁰. In den *Satzungen* wird nämlich eine geistige Übung im Gehorsam dargestellt, durch die die Professoren streben, »ihr Begehren (querer) und Fühlen (sentir)« dem anzugleichen, »was ihr Oberer begehrt und fühlt«, und den Willen und das Urteil ihres Oberen »zur Regel des eigenen [Willens und Urteils]« zu machen, indem sie »den

¹⁶⁷ Simmel (1908: 397).

¹⁶⁸ Dazu schreibt Foucault: »Das *pathos*, das man durch die Gehorsamspraktiken beschwört, ist infolgedessen nicht die Leidenschaft, es ist vielmehr der Wille, ein Wille, der auf sich selbst ausgerichtet ist, und die Abwesenheit von Leidenschaft, die *apatheia*, ist der Wille, der sich selbst entsagt hat und der niemals aufhört, sich selbst zu entsagen« (Foucault 2004a: 260).

¹⁶⁹ Von Balthasar (Hrsg.) (1974: 199). Vgl. die Bemerkungen Viettas dazu: »So ist das Leben des Mönchs im Kloster also ein durch permanente *Willens-Selbstkontrolle* bestimmtes Leben, aber im Gegensatz zur Neuzeit gerade keines, in dem der Eigenwille des Einzelnen Bedeutung beanspruchen darf. Im Gegenteil: Demut, Unterwürfigkeit, Gehorsam sind die Parolen des Klosters nach benediktinischer Regel« (Vietta 2005: 228).

¹⁷⁰ Marx/Engels (1962/XVIII: 433).

Obern an der Stelle Christi Unseres Herrn sehen und im Inneren Ehrfurcht und Liebe für ihn hegen«¹⁷¹. Gerade in dieser »absoluten Auslöschung der Personen in dem Willen, der Organisation und der Aktion der Gemeinschaft« erblickte Bakunin im Brief an Albert Richard »die Hauptursache der Macht und der Lebenskraft des Jesuitenordens« sowie der Allianz der sozialistischen Demokratie: »Das ist das Opfer, das ich von all unseren Freunden verlange und bei dem ich stets das erste Beispiel zu geben bereit bin. Ich will nicht *Ich* sein, ich will *Wir* sein«¹⁷². Der Grund für dieses Willensopfer vonseiten der Mitglieder des Geheimbundes wird im *Aufruf* folgendermaßen erläutert:

Ein ernsthaftes Mitglied wird begreifen, daß solche Disziplin das notwendige Unterpfand für die verhältnismäßige Unpersönlichkeit jedes Mitglieders ist, die wiederum die *conditio sine qua non* des gemeinschaftlichen Triumphes ist; es wird begreifen, daß diese Disziplin allein imstande ist, eine wirkliche Organisation zu bilden und eine vereinigte Revolutionsmacht zu schaffen, die, gestützt auf die elementare Macht des Volkes, imstande sein wird, die furchtbare Gewalt der Staatsorganisation zu besiegen¹⁷³.

Bakunin rechtfertigt also die vom Organisationsapparat ausgeübte Pastoralmacht zur Instrumentalisierung ihrer Mitglieder zu willenslosen Vollstreckern der Befehle des Kollektivs mit dem Argument, dass nur so die Staatsmaschine zerstört werden kann. Das bedeutet, dass die Pastoraltechnologie zur Hervorbringung der *apatheia* und des jesuitischen Gehorsams gegen den Obern als ‚Stellvertreter‘ Christi einem Immanentisierungs- und Säkularisierungsprozess unterzogen wird, bei dem der Triumph der anarchistischen Revolution an die Stelle des von den Benediktinern herbeigesehnten ewigen Lebens und des jesuitischen Gottesdienstes tritt. Die daraus resultierende politische Technologie des Selbst fungiert außerdem als eine Machttechnologie, da es sich darum handelt, einen der

¹⁷¹ Von Balthasar (Hrsg.) (1974: 355). Weiter heißt es: »Und um sich im Gehorsam besser zu üben, ist es gut und desgleichen sehr notwendig, daß sie nicht nur dem Obern der Gesellschaft oder des Hauses, sondern auch den untergeordneten Vorgesetzten, die von jenem die Vollmacht haben, in allen Dingen, für die sie den Betreffenden erteilt ist, gehorchen, indem sie es zur Gewohnheit machen, nicht darauf zu schauen, wer die Person sei, der sie gehorchen, sondern wer Derjenige sei, um Dessenwillen und Dem sie in allem gehorchen: Christus, Unser Herr« (ebd.).

¹⁷² Bakunin (1975/III: 97). Dass sich Bakunin den Jesuitenorden bei der Gründung der Allianz zum Vorbild genommen hatte, war den Verfassern des Berichts über sein revolutionäres Treiben klar. Sie definierten nämlich seine Geheimorganisation als »eine neue Gesellschaft Jesu« (Marx/Engels 1962/XVIII: 334), die sich an der »dem heiligen Loyola entnommenen Moral« (ebd., S. 407) orientierte.

¹⁷³ Ebd., S. 434.

Geheimgesellschaft total unterworfenen Revolutionär zu züchten¹⁷⁴. Kein Wunder also, dass die Verfasser des Berichts über die Allianz mit Blick auf die blinde Ergebenheit der Mitglieder gegen ihre Befehle bemerkten, dass sie sich als »die Jesuiten der Revolution« konstituierten und »gegenüber dem Komitee nicht mehr persönlichen Willen [...], als der bekannte „Leichnam“ der Gesellschaft Jesu«¹⁷⁵ hatten.

Am Schluß der Analyse des *Aufrufs* Bakunins wurde auch die Meinung geäußert, dass eine künftige, nach dem Muster der Allianz eingerichtete Gesellschaft »das Paraguay der Ehrwürdigen Jesuiten-Patres weit überbieten«¹⁷⁶ würde. Gemeint sind die von den Jesuiten in Paraguay gelenkten theokratischen Gemeinwesen, die Voltaire mit der Regierung Spartas verglich, indem er in seinem *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) dazu schrieb: »L'essence d'un Spartiate était l'obéissance aux lois de Lycurgue, et l'essence d'un Paraguéen a été jusqu'ici l'obéissance aux lois des jésuites«¹⁷⁷. In der Polemik gegen Bakunin wurde der Jesuitenstaat deshalb als Vergleichspunkt genommen, denn die Feinde der Allianz waren der Überzeugung, dass ein ‚bakunistischer‘ Staat die Menschen tyrannischer behandeln würde als die jesuitische Theokratie, indem er sie nach dem Vorbild der Verschwörergesellschaft ihres Eigenwillens berauben würde. Um es in Foucaults Begrifflichkeit zu sagen, wäre ein solcher Staat daher ein *pastoraler Staat*, der die Menschen instrumentalisiert. Das politische Denken Bakunins war aber in Wirklichkeit ausgeprägt staatsfeindlich. Im Besonderen hielt er die jakobinische Staatsvorstellung für die Wurzel allen Übels und stellte in seinem *Brief an „La Démocratie“* (1868) fest, dass Robespierre, Saint-Just und andere Bürger der *Montagne* »die Regierungsmaschine, diese ungeheure Staatszentralisation« organisiert hatten, die »die militärische Diktatur von Napoleon I. möglich, natürlich und notwendig«¹⁷⁸ gemacht hatte. Proudhon selbst, der Meister Bakunins, sah in der Rousseauschen und jakobinischen säkular-religiösen Vergöttlichung des Volks die

¹⁷⁴ Zu Bakunins ‚Aristokratismus‘ vgl. die folgenden Bemerkungen Masaryks: »Bakunin remained the confirmed Russian aristocrat. [...] It is the blindest spirit of aristocracy that conjures up before his vain imagination the spectre of great deeds. It is this same spirit of aristocracy which inspires his willingness to subject the common revolutionists to Jesuitical drill, as a preliminary to make corpses of them. His revolutionism notwithstanding, Bakunin ever remains the defender of serfdom, the lord separated from his revolutionary slaves by the impenetrable wall of the secret society« (Masaryk 1919/I: 455).

¹⁷⁵ Marx/Engels (1962/XVIII: 437).

¹⁷⁶ Ebd., S. 438.

¹⁷⁷ Voltaire (1835: 336).

¹⁷⁸ Bakunin (1975/III: 74).

Ursache für die moderne Versklavung der Menschen durch den Staat. »Dans l’imagination populaire«, schrieb er, »la politique [...] est une mythologie. Là toute devient fiction, symbole, mystère, idole«, und der neue Götze »s’appelle le Peuple, la Nation, c’est-a-dire la Multitude, la Masse«¹⁷⁹, ihre Ideale »unité, identité, uniformité«¹⁸⁰. Daraus entspringt »le système de centralisation, d’impérialisme, de communisme, d’absolutisme«, kraft dessen der Einzelne zugunsten eines allmächtigen Staates auf seine Souveränität verzichtet: »Ce n’est plus le gouvernement qui est fait pour le peuple, c’est le peuple qui est fait pour le gouvernement. Le Pouvoir envahit tout, s’empare de tout, s’arroge tout, à perpétuité, à toujours, à jamais«¹⁸¹. Diesbezüglich fällt die Affinität zwischen Bakunins und Proudhons Genealogie des zentralisierten Staates und derjenigen Nietzsches auf, der die freiheitstötenden Auswirkungen des sich seit der Französischen Revolution entwickelnden Staatsdespotismus auf das Einzelleben prophetisch voraussah:

Wahre Freiheit für das Individuum giebt es nur, so lange es noch nicht in eine vollkommen civilisirte Gesellschaft enrégimenté ist: in ihr verliert es den ganzen Besitz von sich, von seinen Gütern, von seinem Guten. Der Staat hat, von 1789 an, teuflermäßig die Rechte von jedem absorbirt, und ich frage mich, ob nicht, unter dem Namen der vollkommenen Herrschaft des Staates, uns die Zukunft noch eine ganz andere Tyrannei vorbehält, servi par le despotisme d’une bureaucratie française¹⁸².

Natürlich unterscheidet sich Bakunin von Nietzsche darin, dass er die Jakobiner und ihre Nachfolger nicht nur als »die Anhänger der absoluten Initiative des Staates«¹⁸³ brandmarkt, sondern auch als die wirklichen Feinde der Revolution, da seines Erachtens aus der Errichtung eines zentralisierten Staates »die militärische Diktatur für einen neuen Herrn«¹⁸⁴ hervorgehen wird. Daraus erklärt sich, dass Bakunin eine Unterscheidung zwischen den »revolutionären Sozialisten« und den »autoritären Kommunisten« trifft, wobei erstere »auf die Zerstörung [...] der Staaten« abzielen, während letztere beabsichtigen, die Arbeiterkräfte

¹⁷⁹ Proudhon (1863: 94).

¹⁸⁰ Ebd., S. 95.

¹⁸¹ Ebd., S. 97.

¹⁸² Nietzsche (1988/XIII: 123).

¹⁸³ Bakunin (1975/II: 269).

¹⁸⁴ Bakunin (1975/III: 87).

zu organisieren, um sich »der politischen Macht der Staaten«¹⁸⁵ zu bemächtigen. Mit unglaublicher Hellsicht begriff Bakunin darüber hinaus, dass die Kommunisten um die Eroberung der Staatsmacht und die Etablierung eines neuen, die Freiheit unterdrückenden Regimes kämpfen würden. In *Étatisme et Anarchie* (1873) tat er nämlich die These des vorübergehenden Charakters der Diktatur des Proletariats als illusorisch ab, indem er behauptete, dass jede Diktatur stets ihre Verewigung zum Ziel hat¹⁸⁶. Der Staatssozialismus wird in seinen Augen aber auch menschenunwürdig sein, weil er die der Freiheit beraubten Menschen zu einer materiell befriedigten Herde degradiert¹⁸⁷ und durch die gewaltsam aufoktroyierte Gleichheit »eine eintönige und erzwungene Einförmigkeit«¹⁸⁸ bewirkt. In dieser Hinsicht lehnt sich Bakunin bei der Verurteilung »der unheilvollsten Kombination« von »Sozialismus« und »Absolutismus«¹⁸⁹ innerhalb eines Gewaltstaates und bei der Warnung vor dessen entpersönlichenden und entmenschlichenden Wirkungen an Proudhon an. In seinem *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846) bemerkte Proudhon nämlich pointiert: »Ôtez l'individualisme des existences, et vous faites de l'humanité un grand polypier«¹⁹⁰. Auch Tocqueville prangerte den Sozialismus in seinem *Discours sur la question du droit au Travail* (1848) mit dem Argument an, dass »cette société réglementée, réglée, compassée, où l'État se charge de tout, où l'individu n'est rien« in eine »société d'abeilles ou de castors«¹⁹¹ münden würde. In dieser antisozialistischen Polemik

¹⁸⁵ Bakunin (1975/II: 269). Hierzu lese man die folgenden Bemerkungen Bakunins zu Marx: »Als Chef und Inspirator [...] der deutschen Kommunistischen Partei [...] ist er *autoritärer Kommunist und Anhänger der Befreiung und Neuorganisation des Proletariats durch den Staat*, folglich von oben nach unten, durch die Intelligenz und das Wissen einer aufgeklärten Minderheit, die sich natürlich zum Sozialismus bekennt und zum eigenen Besten der *unwissenden und dummen Massen* eine *legitime Autorität* über dieselben ausübt« (Bakunin 1975/III: 207).

¹⁸⁶ »Les marxistes prétendent que seule la dictature, bien entendu la leur, peut créer la liberté du peuple; à cela nous répondons qu'aucune dictature ne peut avoir d'autre fin que de durer le plus longtemps possible et qu'elle est seulement capable d'engendrer l'esclavage dans le peuple qui la subit et d'éduquer ce dernier dans cet esclavage« (Lehning (Hrsg.) 1967/III: 347).

¹⁸⁷ Dazu schrieb Bakunin in seinem *Brief an „La Démocratie“*: »Möge uns also die Zukunft vor der Gunst des Despotismus bewahren, möge sie uns aber retten vor den verderblichen und verdummenden Folgen des *autoritären, doktrinären oder Staatssozialismus*. Seien wir Sozialisten, aber werden wir nie Herdenvölker. Suchen wir die Gerechtigkeit, die ganze politische, ökonomische und soziale Gerechtigkeit nur auf dem Wege der Freiheit. Es kann nichts Lebendiges und Menschliches außerhalb der Freiheit geben, und ein Sozialismus, der sie aus seiner Mitte verstößt oder der sie nicht als das einzige schöpferische Prinzip und als Grundlage akzeptiert, würde uns ganz direkt zur Sklaverei und zur Bestialität zurückführen« (Bakunin 1975/III: 76).

¹⁸⁸ Bakunin (1975/II: 254).

¹⁸⁹ Bakunin (1975/III: 76).

¹⁹⁰ Proudhon (1850/II: 277).

¹⁹¹ Tocqueville (1866/IX: 544).

kommt die konservative Angst vor der Utopieverwirklichung und vor der daraus resultierenden Nivellierung der Menschheit zum Ausdruck¹⁹². In Tocquevilles Rede taucht aber auch die *antisozialistische Metaphorik der Insektenwelt* auf, mit deren Hilfe man plastisch auf die Bedrohung der Entindividualisierung durch die sozialistische Gleichmacherei aufmerksam macht, indem man das Bild einer insektifizierten Menschheit beschwört¹⁹³. Auch Nietzsche nahm Stellung gegen den Sozialismus als den Erzfeind der individuellen Persönlichkeitsentwicklung. Wie bereits dargestellt, deutete er die Moderne als den Vorgang eines zunehmenden Anwachsens der Staatsmacht zum Schaden der Autonomie des Individuums und warnte vor der zukünftigen »vollkommenen Herrschaft des Staates«. In *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) erhob er gegen die sozialistische Bewegung die Anklage, dass sie »eine Fülle der Staatsgewalt« beehrte, »wie sie nur je der Despotismus gehabt hat«, und dass sie »die förmliche Vernichtung des Individuums« zu »einem zweckmässigen Organ des Gemeinwesens«¹⁹⁴ anstrebte. Das Social Engineering des Sozialismus führte also seines Erachtens zur Reduktion des Einzelnen auf eine Zelle des

¹⁹² Dazu hat Kateb notiert: »It would be safe to say that one of the most antiutopian fears is that in utopia, similar people would lead identical lives in the midst of indistinguishable surroundings; [...] from man to man and generation to generation, the human race would show no more differentiation than any animal species« (Kateb 1963: 62-63).

¹⁹³ Am 6. September 1851 schrieb Amiel in sein Tagebuch: »Le temps des grands hommes s'en va; l'époque de la fourmilière, de la vie multiple arrive. Le siècle de l'individualisme, si l'égalité abstraite triomphe, risque fort de ne plus voir de véritables individus. Par le nivellement continu et la division du travail, la société deviendra tout et l'homme ne sera rien. Comme le fond de vallées s'exhausse par la dénudation et l'affaissement des monts, les moyennes s'élèveront au détriment de toute grandeur. L'exception s'effacera. Un plateau de moins en moins onduleux, sans contrastes, sans oppositions; monotone, tel sera l'aspect de la société humaine. Le statisticien enregistrera un progrès croissant et le moraliste un déclin graduel; progrès des choses, déclin des âmes. [...] Est-ce bien là le sort fatal réservé à l'ère démocratique? [...] Ou bien, au-dessus de l'égalité économique et politique à laquelle aspire, en la prenant trop souvent pour le terme de ses efforts, la démocratie socialiste et non socialiste, se formera-t-il un nouveau royaume de l'esprit, une église de refuge, une république des âmes, dans laquelle, bien au delà du droit et de la sordide utilité, la beauté, le dévouement, la sainteté, l'héroïsme, l'enthousiasme, l'extraordinaire, l'infini, auront un culte et une cité?« (Amiel 1887/I: 31-32). Freud bediente sich der Metaphorik der Insektenwelt im Kontext seiner Diagnose des Unbehagens in der Kultur. Dazu schrieb er: »Was sich in einer menschlichen Gemeinschaft als Freiheitsdrang rührt, kann Auflehnung gegen eine bestehende Ungerechtigkeit sein und so einer weiteren Entwicklung der Kultur günstig werden, mit der Kultur verträglich bleiben. Es kann aber auch dem Rest der ursprünglichen, von der Kultur ungebändigten Persönlichkeit entstammen und so Grundlage der Kulturfeindseligkeit werden. Der Freiheitsdrang richtet sich also gegen bestimmte Formen und Ansprüche der Kultur oder gegen Kultur überhaupt. Es scheint nicht, daß man den Menschen durch irgendwelche Beeinflussung dazu bringen kann, seine Natur in die eines Termiten umzuwandeln, er wird wohl immer seinen Anspruch auf individuelle Freiheit gegen den Willen der Masse verteidigen« (Freud 1974/IX: 226).

¹⁹⁴ Nietzsche (1988/II: 307). Bemerkenswert ist hierzu das folgende Nachlassfragment aus dem Jahr 1881: »Im Allgemeinen ist die Richtung des Socialism wie die des Nationalismus eine Reaktion, gegen das Individuellwerden. Man hat seine Noth mit dem ego, dem halbreifen tollen ego: man will es wieder unter die Glocke stellen« (Nietzsche 1988/IX: 515).

Sozialganzen. Um die Effekte einer solchen Degradierung des Menschen anschaulich vor Augen zu führen, griff Nietzsche darüber hinaus zur Metaphorik der Insektenwelt. In einem Fragment aus dem Jahr 1883 beschrieb er seine Zeit nämlich als das Spannungsfeld zweier gegensätzlicher Prozesse:

Die eine Bewegung ist unbedingt: die Nivellierung der Menschheit, große Ameisen-Bauten usw. [...] Die andere Bewegung: meine Bewegung: ist umgekehrt die Verschärfung aller Gegensätze und Klüfte, Beseitigung der Gleichheit, das Schaffen Über-Mächtiger. Jene erzeugt den letzten Menschen. Meine Bewegung den Übermenschen¹⁹⁵.

In seiner Auseinandersetzung mit dem Sozialismus und mit Eugen Dühring¹⁹⁶ charakterisiert Nietzsche also die zukünftige sozialistische Gesellschaft als das Wimmeln einer standardisierten und ameisengleichen Menschheit. Im Vorgriff auf Foucaults These der Pastoralisierung der Politik in der Moderne vertritt er außerdem die Meinung, dass der sozialistische Zuchtungsplan in der jesuitischen Tradition wurzelt. 1884 schrieb er dazu: »Der moderne Socialismus will die weltliche Nebenform des Jesuitismus schaffen: Jeder absolutes Werkzeug«¹⁹⁷. Höchstwahrscheinlich nimmt er dabei auf die Stelle der *Satzungen* Bezug, an der es heißt, dass alle, die »unter Gehorsam« leben, verpflichtet sind, sich »von der Göttlichen Vorsehung durch den Obern« so lenken zu lassen, »als wären sie ein Leichnam, der sich nach überallhin versetzen und in jeder Weise behandeln läßt, oder als wären sie ein Greisenstab, der in der Hand dessen, der ihn führt und sich seiner bedienen will, überall und zu jeder gewünschten Sache dient«¹⁹⁸. In Foucaults Terminologie ausgedrückt: Die sozialistische Bewegung zielt darauf, eine säkularisierte Pastormalmacht zur Instrumentalisierung der Menschen auszuüben, da es ihr darum geht, transzendenzblind und weltimmanent einen ‚Werkzeug-Menschen‘ zu züchten.

Kehren wir nun zu Bakunins Staatskritik zurück. Dieser bemerkt in seiner Polemik gegen Mazzini, dass Auguste Comte den Anspruch erhoben hat, »l'unité de la conscience humaine

¹⁹⁵ Nietzsche (1988/X: 244).

¹⁹⁶ Vgl. dazu Venturelli (1986: 107-139).

¹⁹⁷ Nietzsche (1988/XI: 80).

¹⁹⁸ Von Balthasar (Hrsg.) (1974: 376).

par la réorganisation du pouvoir spirituel au-dessus du pouvoir temporel¹⁹⁹ wiederzuerstellen. Wie Henri de Lubac betont hat, arbeitete Comte nämlich den Plan aus, »le nouveau catholicisme«, d.h. den Positivismus, »sur le modèle de l'ancien«²⁰⁰ zu schaffen und den »clergé positif«²⁰¹ nach dem Muster des katholischen Priestertums mit dem Ziel zu organisieren, das Abendland durch die Erziehung der Menschen nach den positivistischen Prinzipien spirituell wieder zu vereinigen. Im Unterschied zu Comte trachtete Mazzini danach, »l'État-Église représenté par un gouvernement qui doit réunir en ses mains les deux pouvoirs, temporel et spirituel«²⁰² zu gründen. Dessen »fonctionnaires-prêtres«²⁰³ wies er die Aufgabe zu, alle Italiener »aux dogmes de la religion nouvelle« zu erziehen, und zwar nach den Glaubensprinzipien der politischen Religion Mazzinis, »afin que la nation devienne une dans la pensée, comme elle le sera dans ses actes«²⁰⁴. Ein solcher Staat, fügt Bakunin hinzu, ist dem »État rêvé par la Société de Jésus« ähnlich, denn beide bezwecken »l'écrasement complet de toute liberté humaine sous le joug de l'autorité«²⁰⁵. Im Bakunin-Mazzini-Streit tritt also der ‚Jesuitismus‘-Vorwurf wieder hervor, den die Anhänger Marx' gegen den russischen Anarchisten erhoben, aber was noch wichtiger ist, es bahnt sich darin auch die Kritik an einem ‚totalitären System‘ an, das die Hervorbringung eines umerzogenen und geistig gleichgeschalteten neuen Menschen zum Ziel hat.

¹⁹⁹ Lehning (Hrsg.) (1961/I: 131).

²⁰⁰ De Lubac (1950: 183).

²⁰¹ Ebd., S. 196.

²⁰² Lehning (Hrsg.) (1961/I: 188).

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Ebd., S. 29.

²⁰⁵ Ebd., S. 188.

Der totalitäre Jesuitismus

»Die verfallenen Altäre sind von Dämonen bewohnt«¹.

ERNST JÜNGER

»Nous sommes [...] les jeunes turcs de la Révolution, avec quelque chose de jésuite en plus«².

WLADIMIR I. LENIN

»We control life, Winston, at all its levels. You are imagining that there is something called human nature which will be outraged by what we do and will turn against us. But we create human nature. Men are infinitely malleable«³.

GEORGE ORWELL

I. Die im *Arbeiter* entworfene Utopie lässt sich vor dem Hintergrund der Neubesinnung Jüngers auf die revolutionäre und totalitäre Denktradition und ihr Ideal des neuen Menschen verstehen. Jünger beschäftigte sich erstmals mit der modernen Revolutionsreligion in einem 1923 im *Völkischen Beobachter* veröffentlichten Artikel mit dem Titel *Revolution und Idee*. Das traditionelle Revolutionsbild, das die deutsche Jugend noch vor dem Ersten Weltkrieg in Begeisterung versetzte, wird folgendermaßen heraufbeschworen:

Die großen Augenblicke der Erhebung, in denen sich dem Zwange Gewalt entgegengestellt hatte, in denen eine junge Idee unter Trommelwirbeln und roten Fahnen hinter die Barrikaden getreten war, entsprachen unserem Gefühl. Denn es war uns bekannt, daß nach solchen Augenblicken, in denen

¹ Jünger (1979/XII: 507).

² Zitiert nach Halévy (1974: 352).

³ Orwell (1949: 214).

Völker, Parteien oder die Gewaltnatur einzelner die Kräfte einer alten Form durch Gewalt gesprengt und ein neues Recht proklamiert hatten, im Lande neues Leben und junge Kraft emporgeschossen war⁴.

Die oben zitierte Passage atmet »the strange pathos of novelty«⁵, das einen wichtigen Bestandteil des modernen Revolutionsbegriffs bildet und das, wie schon erwähnt, mit dem Erlebnis des Eintretens von etwas radikal Neuem in die Geschichte verbunden ist⁶. In den Termini der politischen Theologie der eschatologischen Gewalt beschreibt Jünger außerdem die Revolution als das Mittel, durch das sich dieses Neue, »eine junge Idee«, durchsetzt und mit dessen Hilfe eine von Grund auf veränderte und erneuerte Welt auf den Trümmern der alten entsteht⁷. Im Aufsatz zur *Reaktion* (1925) setzt Jünger die Hoffnung auf eine revolutionäre Umwälzung der Wirklichkeit auf den Frontsoldaten. Dieser hat allerdings »nichts gemein mit dem sogenannten Revolutionär«⁸, da er nicht bereit ist, »das zu verachten, was die Väter geleistet haben«⁹. Im Gegenteil, er sieht darin »die beste und sicherste Grundlage für das neue, größere Reich«¹⁰. In dieser Phase der Ausarbeitung seiner Nationalismusvorstellung macht sich Jünger also nur die *pars destruens* der modernen Revolutionstheorie zu Eigen, d.h. die Auffassung der Gewalt als »einer Methode«¹¹ zur Vernichtung der bestehenden Institutionen, und legt den Wertakzent auf die Vergangenheit als das für die Wiederherstellung der Macht der deutschen Nation unentbehrliche Erbe. Daraus erklärt sich diese im Artikel über die *Tradition* (1925) emphatisch formulierte Warnung vor dem Bruch mit dem Vermächtnis der Vorfahren: »Wehe dem, der sich selbst die Wurzeln abschneidet, er wird ein unnötiger, ein parasitärer Mensch. Die Vergangenheit

⁴ Jünger (2001: 33).

⁵ Arendt (1965: 36).

⁶ Zur Vorstellung der Revolution als Ereignis, das einen geschichtlichen Neubeginn markiert, bemerkt Jünger an einer Stelle aus der *Reaktion* (1925): »Während der Revolutionär alles von einer neuen Erscheinung an datiert, und das vorhergegangene verneint, schließt der Reaktionär seine Rechnung mit einer alten Erscheinung ab und erkennt nichts von dem an, was hinzugekommen ist, und was sich doch nicht leugnen läßt« (Jünger 2001: 123).

⁷ Auch in der *Reaktion* charakterisiert Jünger die Revolution als die »dynamische Kraft, die das Neue schafft« (ebd., S. 120) und den Revolutionär als denjenigen, der sich einbildet, »daß mit ihm und seiner Tat etwas ganz Neues beginnt« (ebd., S. 121).

⁸ Ebd., S. 124.

⁹ Ebd., S. 125.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. 124.

leugnen, das heißt auch die Zukunft verneinen, und mit dem flüchtigen Wellenspiel der Gegenwart vergehen«¹².

Die Schrift zum *Nationalismus* (1926) markiert dagegen die Übernahme der *pars construens* der politischen Revolutionstheologie und deren machtstaatliche Neukodierung. Jünger vertritt nämlich die These, dass der Nationalismus »keine reaktionäre Erscheinung sein« kann, denn sein Ziel ist es, »alles zu lähmen, was nicht nationalistisch ist und den Staat als die umfassendste Form der Nation zum absoluten Sinnbild der vitalen Energie zu gestalten«, was eine Aufgabe darstellt, die »nur durch revolutionäre Mittel«¹³ zu lösen ist. Jünger denkt die Revolution deshalb jetzt als eine Neues schaffende Kraft, aber er identifiziert dieses Neue mit einem mächtigen deutschen Staat. Im Unterschied zu den staatsfeindlich gesinnten Anarchisten plädiert er infolgedessen im Aufsatz zum *Nationalismus der Tat* (1926) für die Revolution »als den einzigen möglichen Weg« zum Aufbau »des nationalen, sozialen, wehrhaften und autoritativ gegliederten Staates«¹⁴. Im Artikel über den *Neuen Nationalismus* (1927) heißt es auch, dass diese »Staatsgewalt von schärfster autoritativer Prägung«¹⁵ an die Stelle »der veralteten Maschinerie des Liberalismus«¹⁶ treten soll, um »eine straffe Unterordnung der Wirtschaft unter den Staat«¹⁷ vorzunehmen. Dieser »Übergang vom Staate des liberalistischen Bürgertums zum Staate des nationalistischen Arbeitertums«¹⁸ — wobei das Arbeitertum »die blutverbundene Gemeinschaft aller innerhalb der Nation und für die Nation Arbeitenden«¹⁹ ist — kann nicht von den alten Parteien liberalen Typs bewirkt werden, die »als Organe des Bürgertums« auf »dem allgemeinen Wahlrecht«²⁰ aufgebaut sind. Herbeigeführt werden muss er vielmehr von den »Gefolgschaften«, den »berufenen Organen des nationalistischen Kampfes«, die sich »auf die Gefolgschaftspflicht gegenüber einer Führerpersönlichkeit« gründen und ihre Kraft aus »ihrer militärischen Disziplin«²¹

¹² Ebd., S. 128.

¹³ Ebd., S. 190.

¹⁴ Ebd., S. 251.

¹⁵ Ebd., S. 287.

¹⁶ Ebd., S. 286.

¹⁷ Ebd., S. 287.

¹⁸ Ebd., S. 288.

¹⁹ Ebd., S. 286.

²⁰ Ebd., S. 290.

²¹ Ebd.

schöpfen. Eine »überragende Persönlichkeit«²² ist darüber hinaus, wie es in den Reflexionen über die *Zwei Tyrannen* (1927) heißt, ein wesentlicher Faktor für die Vereinigung der verschiedenen nationalistischen Organisationen, da nur ein solcher Mensch imstande wäre, »die Summe des Vorhandenen auf einen Nenner zu bringen« und »das Widerspiel der Kräfte in seiner Persönlichkeit fruchtbar zu machen«²³. Mehr noch: Jünger zufolge ist »die Kernfrage der nationalen Bewegung unserer Zeit [...] die Vorbereitung auf den Willen einer Führerpersönlichkeit von modernem Format«²⁴.

Die Überlegungen Jüngers zur nationalistischen Revolution erschöpfen sich jedoch nicht im Aufstellen des Führerprinzips. Im Gegenteil, sie finden ihren radikalsten Ausdruck im Artikel »*Nationalismus*« und *Nationalismus* (1929), in dem Jünger, unter Missachtung jeder konkreten tagespolitischen Frage, die Allzerstörung als die Hebamme einer neuen Ordnung verherrlicht²⁵. Er tut sowohl die nationalsozialistische als auch die kommunistische Partei als spießbürgerliche Bewegungen ab, »denn die eine«, schreibt er, »zielt in ihrer heutigen Form auf einen national-bürgerlichen Staat im Sinne der westlichen Zivilisation«, während die andere »eine äußerste und langweiligste Form der kleinbürgerlich rationalistischen Ordnung im Schrebergartenstil« und »eine Art Erklärung der Brotkarte in Permanenz«²⁶ anstrebt. Im Gegensatz dazu stellt sich Jüngers Nationalismus als eine bei weitem radikalere Bewegung gegenüber dem Bestehenden dar:

*Zerstörung ist das Mittel, das dem Nationalismus dem augenblicklichen Zustande gegenüber allein angemessen erscheint. Der erste Teil seiner Aufgabe ist anarchischer Natur, und wer das erkannt hat, wird auf diesem ersten Teile des Weges alles begrüßen, was zerstören kann*²⁷.

²² Ebd., S. 315.

²³ Ebd., S. 316.

²⁴ Ebd. Die Bewunderung Jüngers für das faschistische Regime und für dessen ersatzreligiösen Mussolini-Kult tritt an dieser Stelle zutage: »Wladimir v. Hartlieb sagt in seinem ausgezeichneten Reisetagebuch (Italien): „Das Große am Faschismus ist, daß er nicht rationalistisch, sondern enthusiastisch ist, daß er nicht ein Programm anbietet, sondern eine überragende Persönlichkeit. Für ein Programm sterben, das ist Entartung, für einen Menschen sterben, den man vergöttert – das ist groß“. Genau dies ist es, was uns fehlt« (ebd., S. 315-316).

²⁵ In diesem Zusammenhang sei auf die folgenden Bemerkungen Schüddekopfs hingewiesen: »Aber ebenso gewiß ist, daß die Nationalrevolutionäre die Vernichtung und das Chaos als die Voraussetzung jeder menschlichen und staatlichen Neuschöpfung ansahen, „denn der Weg zur Nation führt eben nur durch die schöpferische Zerstörung“« (Schüddekopf 1972: 242).

²⁶ Jünger (2001: 506).

²⁷ Ebd.

Damit stellt sich Jünger in die Tradition der politischen Theologie der eschatologischen Gewalt bzw. der von Bakunin und Netschajew erarbeiteten Amorphismus-Lehre²⁸. Er ist nämlich der Meinung, dass nur »die große Säuberung durch das Nichts« etwas Neues ins Leben zu rufen vermag, das allerdings politisch unbestimmt bleibt:

Erst wenn dies alles, dieses Schauspiel der im Leeren kreisenden Kreise, hinweggefegt ist, wird sich *das* entfalten können, was noch an Natur, an Elementarem, an echter Wildheit, an Ursprache, an Fähigkeit zu wirklicher Zeugung mit Blut und Samen in uns steckt. Dann erst wird die Möglichkeit neuer Formen gegeben sein²⁹.

Dabei ist nicht zu übersehen, dass Jüngers Schwelgen in Zerstörungsphantasien sowie sein Plädoyer für die gewaltsame Vernichtung der Gesellschaftsordnung höchstwahrscheinlich auch im Zusammenhang mit dem Phänomen der Brutalisierung der deutschen Politik in der Nachkriegsära stehen, das als »Beibehaltung von militanten Einstellungen über den Krieg hinaus«³⁰ dazu führte, die Politik als einen Kampf zu betrachten und infolgedessen vor der Liquidation politischer Feinde nicht zurückzuschrecken³¹. Jünger selbst bemerkte in *Über die*

²⁸ Bakunin verherrlicht die Zerstörung als das einzige revolutionäre Mittel zur Schaffung des Neuen in der folgenden Passage aus *Étatisme et Anarchie* (1873): »Quand la défense ou la victoire l'exige, elles ne reculent pas devant l'anéantissement de leurs bourgs ou de leurs villes et les biens étant en majeure partie ceux d'autrui, il n'est pas rare qu'elles manifestent une véritable rage destructrice. Cette passion négative est loin d'être suffisante pour porter la cause révolutionnaire au niveau voulu; mais sans elle, cette cause est inconcevable, voire impossible, car il n'y a pas de révolution sans destruction profonde et passionnée, destruction salvatrice et féconde parce que précisément d'elle, et seulement par elle, se créent et s'enfantent les mondes nouveaux« (Lehning (Hrsg.) 1967/III: 223). Zu Jüngers Bewunderung für den Anarchismus im Hinblick auf dessen radikale und kompromisslose Feindseligkeit gegen die Gesellschaft *als solche* vgl. die folgende Stelle aus dem *Abenteuerlichen Herzen* (1929): »Er greift sie nicht als eine in sie eingebettete, infizierte Zelle an, sondern er sucht das Verhältnis eines selbständigen, kämpfenden Organismus auf. Dieses Verhältnis besitzt eine weit sauberere und notwendigere Natur. So kommt es, daß der Kommunist warten muß, bis die Gesellschaft reif ist, ihm als Beute anheimzufallen, und daß er wiederum nur in Gesellschaft, nur en masse, diese Beute verwerten kann. Anders ausgedrückt: der Kommunismus ist zum entscheidenden Kampf gegen die Gesellschaft ganz unfähig, weil diese zu seinen Anschauungsformen gehört. Er ist kein Aufstand gegen die Ordnung, sondern ihr letzter und langweiligster Triumph« (Jünger 1979/IX: 161).

²⁹ Jünger (2001: 507). Symptomatisch für diese Verherrlichung der Zerstörungswut ist auch die Stelle aus einem 1930 geschriebenen Brief an Alwens, in dem Jünger behauptet, dass es gilt, Forderungen aufzustellen, »die nicht an den Maßstäben der französischen Revolution, sondern an denen von Dschingis-Khan gemessen sein müssen« (zitiert nach Trawny 2009: 55).

³⁰ Mosse (1993: 195).

³¹ Dazu hat Mosse notiert: »Viele Menschen in ganz Europa gewannen den Eindruck, der Weltkrieg habe nie aufgehört, sondern werde im Frieden fortgesetzt. Das Vokabular der politischen Auseinandersetzung, der Wunsch, den politischen Gegner bis zum letzten zu vernichten, und die Art und Weise, wie dieser dargestellt wurde, das alles erschien wie eine Fortsetzung des Weltkriegs zumeist gegen eine Reihe unterschiedlicher Feinde im Innern« (ebd., S. 195-196).

Linie (1950), dass die Materialschlachten des Ersten Weltkrieges »den gehämmerten Menschen« und mit ihm »einen neuen Stil des Handelns und eine Reihe von frontistischen Bewegungen« hervorgebracht hatten, »denen die überkommene Politik ratlos gegenüberstand«³².

Gehen wir nun zu einem weiteren Aspekt der Revolutionstheorie Jüngers über, der Idee der Schaffung eines neuartigen Menschentypus, wie sie im Artikel mit dem Titel *Der unsichtbare Kern* (1929) formuliert wird. Jünger betont hier, dass der Nationalismus »seinem Charakter wie seinem Temperament nach [...] auf die Aktion«³³ zielt, und legt damit den Schwerpunkt auf die revolutionäre Betätigung als Selbstzweck im aktivistischen Sinn. Diese Neukodierung des Revolutionsbegriffs und die daraus resultierende Reduktion des Menschen auf ein irrationales Willenssubjekt stehen im Mittelpunkt dieses Passus aus dem Aufsatz *Der Wille* (1926):

Wir sind mit Karl Marx der Meinung, daß es in erster Linie nicht darauf ankommt, die Welt zu interpretieren, sondern sie zu verändern. Wir fragen nicht als lediglich denkende, sondern als tätige und wollende Wesen³⁴.

Den Hebel für diese Umwälzung des Bestehenden bilden darüber hinaus die »vielen Organisationen«, in denen »sich die deutsche Kriegs- und Nachkriegsgeneration im Gegensatz zu den Parteien ein, von jeder offiziellen Politik abgeschnürtes, Staubecken ihres Willens geschaffen hat«³⁵. Weit davon entfernt, eine stark zentralisierte Partei zu sein, artikuliert sich die nationalistische Bewegung daher in einer Vielzahl im Geheimen

³² Jünger (1980/VII: 251-252). Siehe dazu auch die folgenden Bemerkungen Pellicani: »Il fatto è che, dalle macerie della Grande Guerra, era emerso un inedito tipo antropologico, destinato ad avere un ruolo sconvolgente nella storia della civiltà europea: il "giacobino nero", il quale, disgustato dalla "società plutocratica, insaziabile nella sua fame d'oro", intendeva essere "l'affossatore di tutte le virtù borghesi come di tutti i mali generati dal potere borghese", ricorrendo alla politica della *tabula rasa* concepita come "distruzione rivoluzionaria di tutto ciò che esiste". Posseduto com'era da una potente passione pantoclastica, non faceva mistero di voler rendere permanente la rivoluzione per purificare il corpo, marcio e malato, della società borghese, "devota solo al commercio e agli affari"« (Pellicani 2010: 164-165).

³³ Jünger (2001: 469-470).

³⁴ Ebd., S. 199. Zum Irrationalismus Jüngers vgl. auch die folgende Stelle aus dem Aufsatz *Ludendorff* (1924): »Wir achten den *Glauben*, der immer noch allein die Wunder tut, höher als jene Logik der Schwächlinge, die sich vor jeder Tatsache verbürgt [sic]. Dieser Geist mag Advokaten genug finden, *aber er findet keine Märtyrer*« (ebd., S. 45).

³⁵ Ebd., S. 470.

operierender Gruppen. Eine Verschwörung ist also notwendig, um die Revolution zu machen, und nur ein Menschentypus mit bestimmten Eigenschaften, nur ein wirklich *neuer revolutionärer Mensch* ist imstande, die bestehende Ordnung umzuwälzen. Zur nationalistischen Bewegung stellt Jünger nämlich fest:

Es ist bekannt, daß der Nationalismus einen Schlag von Männern hervorgebracht hat, wie man ihn vor dem Kriege nur aus Romanen über den russischen Nihilismus kannte, daß er im Einzelnen eine in Deutschland bisher für unmöglich gehaltene revolutionäre Energie züchtete³⁶.

Dass er den politischen Nihilismus als eine Lehre zur Umschmelzung des Einzelnen zu einem verstärkten Menschentypus ansah, dokumentiert auch die Stelle aus *Über die Linie*, an der die russischen Sozialrevolutionäre des 19. Jahrhunderts als »Zyklopen und Titanen« bezeichnet werden, »deren Haut zu Leder gegerbt und deren Gerippe aus Eisen gegossen scheint« und die durch die »Verachtung des Mitleids und des Schmerzes«³⁷ charakterisiert sind. Was aber noch wichtiger ist, Jünger transponiert die anarchistische Idee der Produktion der revolutionären Subjektivität in den Kontext des Nationalismus. Ferner erscheint der von Bakunin und Netschajew hochgewürdigte Jesuitenorden in diesem Artikel als ein Modell für die nationalrevolutionäre Bewegung, weil vom Nationalisten verlangt wird, dass er »jesuitische Tugenden«³⁸ besitzt. Wahrscheinlich im Anschluss an die russischen Anarchisten verlagert Jünger die ‚soldatischen‘ Tugenden der Jesuiten somit auf die säkular-politische Sphäre. In diesem Zusammenhang ist die Stelle aus einem am 14. Dezember 1929 an Friedrich Hielscher geschriebenen Brief von äußerstem Interesse, in dem Jünger die politische Betätigung der Nationalrevolutionäre folgendermaßen charakterisiert: »Ich meine, daß wir im Augenblick zugleich Jesuiten und Anarchisten sind. Wir sind die Träger einer unsichtbaren

³⁶ Ebd., S. 471.

³⁷ Jünger (1980/VII: 251). Zur äußersten Schmerzverachtung siehe die folgende Passage aus dem *Katechismus* Netschajews: »Der Revolutionär ist ein geweihter Mensch [...], er hat keine Schonung für den Staat überhaupt und für die ganze zivilisierte Klasse der Gesellschaft und er darf ebensowenig Schonung für sich erwarten. Zwischen ihm und der Gesellschaft herrscht Krieg auf Tod und Leben, offener oder geheimer Kampf, aber stets ununterbrochen und unversöhnlich. Er muß sich daran gewöhnen, jede Marter zu ertragen« (Marx/Engels 1962/XVIII: 427).

³⁸ Jünger (2001: 471). Am 1.11.1920 schrieb Jünger in einem Brief an seinen Bruder Friedrich Georg: »Ich stehe früh auf in meiner Zelle und lese mein Kapitel, wie es dem Mönch gebührt. Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, Grazians Handorakel, Kants Träume eines Geistersehers bilden mein Vorfrühstück, daneben aber auch die Biographien von Tacitus und Sueton« (zitiert nach Schwilk 1988: 92).

Kirche und die Zerstörung ist die Form unserer Vorbereitung«³⁹. Er bezieht sich hier *expressis verbis* auf den revolutionären Jesuitismus Bakunins und Netschajews⁴⁰ und kodiert ihn zu einem *nationalrevolutionären Jesuitismus* um. Die nationalistischen Konspiranten werden außerdem als Mitglieder einer innerweltlichen Ekklesia beschrieben, die sich anarchistisch der Zerstörung der bestehenden Verhältnisse geweiht hat.

Die Heranbildung der Mitglieder der nationalistischen säkular-religiösen Kirche verbindet sich in zwei Aufsätzen aus dem Jahr 1925 mit dem Führerprinzip. Jünger schreibt in dem Artikel *Unsere Politiker*, dass die Politik als »Fortsetzung des Krieges mit veränderten Mitteln« nur »durch die große Persönlichkeit« zu betreiben ist, aber er fügt hinzu, dass »der Ruf nach dem ›starken Mann‹« bereits so oft erschollen ist, »daß er an die Rufe der afrikanischen Zauberer erinnert, mit denen sie ein Gewitter beschwören wollen«⁴¹. Aus alledem zieht er den folgenden Schluss:

Der große Politiker lässt sich nicht rufen, er tritt auf, wenn seine Stunde gekommen ist. Wir können diese Stunde nur erhoffen, und uns durch Arbeit am eigenen Ich vorbereiten, hartes Material für eine harte Politik zu werden⁴².

In Erwartung des kommenden charismatischen Führers haben die Nationalisten also die Pflicht, aus sich selbst das seinen Forderungen angemessene »Material« zu machen. Erstmals wirft Jünger daher die Frage nach einer *askesis* zur *Produktion des Menschenmaterials* auf, mit dem der Führer operieren kann, wobei zu vermuten steht, dass der junge nationalrevolutionäre Intellektuelle diesbezüglich von Spengler beeinflusst war. Durch den Vortrag über die *Politischen Pflichten der deutschen Jugend* (1924) versuchte dieser nämlich,

³⁹ Jünger/Hielscher (2005: 100).

⁴⁰ Die Formel ‚revolutionärer Jesuitismus‘ stammt von Strada, der im Vorwort zu Herzens Briefen an Bakunin dazu schreibt: »Si deve ricordare che l’idea di un gesuitismo rivoluzionario in Russia fu anteriore a Bakunin, Eniŝerlov e Nečaev: la troviamo espressa per la prima volta da un rappresentante «comunista» estremo del gruppo di Petraŝevskij, N. A. Speŝnev, il quale distingueva “tre vie di azione” politica: “del gesuitismo, della propaganda e della rivolta”« (Herzen 1977: XXXIV).

⁴¹ Jünger (2001: 64). Zur säkular-heilsgeschichtlichen Erwartung eines Führers bemerkte Spengler im Vortrag über die *Politischen Pflichten der deutschen Jugend* (1924): »Die besten Deutschen und nicht die Deutschen allein warten darauf, einen Mann erscheinen zu sehen, dem man das Schicksal des Landes in die Hände legen darf, mit der Vollmacht, jeden abzuweisen, der im Interesse einzelner Gruppen diese Macht zu beschneiden sucht« (Spengler 1932: 145).

⁴² Jünger (2001: 64).

die akademische Jugend für die nationalistische Sache zu gewinnen⁴³, indem er sie mit folgenden Worten zu »einer langen und ernsten politischen Selbsterziehung«⁴⁴ ansprach:

Sich als Material für große Führer erziehen, in stolzer Entsagung, zu unpersönlicher Aufopferung bereit, das ist auch eine deutsche Tugend. Und gesetzt den Fall, dass in Deutschland in den schweren Zeiten, die uns bevorstehen, starke Männer zum Vorschein kommen, Führer, denen wir unser Schicksal anvertrauen dürfen, so müssen sie etwas haben, worauf sie sich stützen können⁴⁵.

Diese These, dass dem Führer ein adäquates Menschenmaterial zur Verfügung stehen muss, wird auch im Artikel *Wesen des Frontsoldatentums* vertreten, in dem Jünger feststellt, dass nur »die Festigung« des nationalistischen Revolutionärs »zu einem disziplinierten Instrument, mit dem sich arbeiten läßt«⁴⁶, dem Erscheinen des Führers den Weg bahnen kann. Die »Vorbereitung auf den Willen einer Führerpersönlichkeit« vollzieht sich also durch eine politische Technologie der Selbstinstrumentalisierung des Frontkämpfers im Namen des Führerprinzips. Unter dem Einfluss Spenglers tritt dieses somit an die Stelle der in Netschajews *Katechismus* befürworteten Ergebenheit für die revolutionäre Sache. Die Arbeit an sich selbst zur Erzeugung der nationalrevolutionären Subjektivität erweist sich daher als eine Machttechnologie, da es Jünger darum geht, den vollkommenen Sklaven des zukünftigen cäsarischen Gewaltmenschen zu züchten.

II. Der *Arbeiter* präsentiert sich einerseits als die modernediagnostische Phänomenologie des Auftretens eines neuen Menschentypus, andererseits als die politische Theorie der Schaffung einer dem Totalitärstaat unterworfenen Menschform. Im Hinblick auf den Arbeitertypus werden »die metallische Bildung seiner Physiognomie« und »sein Mangel an seelischer Differenzierung«⁴⁷ hervorgehoben. Jünger liefert also eine Epochendeutung, deren Dreh- und Angelpunkt die Analyse des in der Gesellschaft stattfindenden Entindividualisierungsprozesses ist. Dieser ist an »der maskenhaften Starrheit des

⁴³ Zu diesem Vortrag Spenglers siehe Kocktanek (1968: 304) und Felken (1988: 151).

⁴⁴ Spengler (1932: 156).

⁴⁵ Ebd., S. 155-156.

⁴⁶ Jünger (2001: 70).

⁴⁷ Jünger (1981/VIII: 233).

Gesichtes⁴⁸ und am »Verfall der individuellen Physiognomie«⁴⁹ sichtbar, die Jünger im Rahmen einer ‚Physiognomik der Moderne‘ ans Licht bringt⁵⁰ und die die modernen Großstädte als eine Lemurenwelt erscheinen lassen, auf deren Straßen gesichtslose Gestalten umhergeistern⁵¹. Was Jünger im Unterschied zu Simmel fasziniert registriert, ist »der Auflösungsprozeß am Individuum«⁵², das sich seinem Ende nähert und dessen Genealogie er nachzeichnet⁵³. Als Historiker der Seelenbildung des bürgerlichen Individualsubjekts verortet er dessen Entstehung im 18. Jahrhundert, denn dieses »Molekül der Weltordnung« hat deren »Gefüge« durch »die beiden ihm naturrechtlich verliehenen Pole des Vernünftigen und des Sittlichen«⁵⁴ bestimmt. Jünger zählt nämlich das aufklärerische Menschenbild und die Kantsche Theorie »vom „moralischen Gesetz in mir“«⁵⁵ zu den Ursachen für »die Entdeckung des sittlichen Individuums«⁵⁶, d.h. für dessen *Erfindung*. Weitere Faktoren der Individuumskonstruktion sind die postromantische Vorstellung von Kunst als Mittel zur Entfaltung und zur Verherrlichung der Individualität⁵⁷ und die liberale Ökonomietheorie, die

⁴⁸ Ebd., S. 126.

⁴⁹ Ebd., S. 128.

⁵⁰ Conte hat die Hypothese aufgestellt, dass Spenglers Beschreibung der Nivellierung der Individualphysiognomie in der Zivilisationsphase Jünger tief beeinflusst hat (vgl. dazu Conte 1994: 128-129). Im *Untergang des Abendlandes* heißt es nämlich: »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« (Spengler 1972: 677-678).

⁵¹ Folgendermaßen berichtet Jünger über das gespenstische Erlebnis des Flanierens in einer modernen Großstadt: »Freilich — und das ist seltsam in einem Zeitalter, in dem er en masse auftritt — gehört eine besondere Anstrengung dazu, den Menschen überhaupt zu sehen. Es ist eine Erfahrung, die den Wanderer inmitten dieser unerhörten, noch am Anfange ihrer Entwicklung begriffenen Landschaft immer wieder mit Erstaunen erfüllt: daß er sie tagelang durchqueren kann, ohne daß eine besondere Person, ein besonderes menschliches Gesicht in seiner Erinnerung haften geblieben ist« (Jünger 1981/VIII: 105).

⁵² Ebd., S. 109.

⁵³ Zur Jüngerschen These der Historizität des Individualsubjekts vgl. die folgenden Bemerkungen Eugen Gottlob Winklers: »Jünger glaubt nicht an die Unveränderlichkeit einer Wesenssubstanz, die im Menschen naturaliter angelegt sei und in der sein Eigentlichstes beruhe. Der Einzelne ist für Jünger eine Erscheinung des Liberalismus, die heute, nach einem Zeitraum der Vorherrschaft, in einer veränderten Welt in der Endphase ihres Untergangs steht« (Arbogast (Hrsg.) 1995: 33).

⁵⁴ Jünger (1981/VIII: 144).

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., S. 145.

⁵⁷ Jünger spricht auch von einem »Kultus des Individuums«, der einen Zustand hervorbringt, »in dem nicht nur die Kultur- und Kriegsgeschichte als Resultat des individuellen Willens gesehen wird, unter besonderer Bevorzugung der Renaissance und der Französischen Revolution — sondern in dem sie auch zum Teil geradezu ersetzt wird durch die Biographie des historischen und des künstlerischen Individuums. So entstehen ganze Systeme von Biographien, in denen die Existenz des bedeutenden Individuums ausgelaugt und bis auf Tag und

»das wirtschaftliche Individuum« als »den Träger der Produktion« und als »Organ der Initiative«⁵⁸ auffasst. Adorno und Horkheimer bemerkten in der *Dialektik der Aufklärung* (1947), dass das bürgerliche Individuum »in der Ära der großen Konzerne und Weltkriege« zum Verschwinden verurteilt war, weil das Funktionieren der wirtschaftlichen Apparatur »die durch Individuation unbehinderte Direktion der Massen«⁵⁹ forderte. Ähnlich argumentierte Horkheimer in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1947): »Die Individualität verliert ihre ökonomische Basis«, schrieb er, denn ihre Funktionen »werden jetzt durch die großen ökonomischen und gesellschaftlichen Kräfte der Ära übernommen«⁶⁰. Im Unterschied zu Adorno und Horkheimer führt Jünger die Krise des Individuums nicht auf den Zerfall seiner materiellen Basis, sondern auf die Auswirkungen der wissenschaftlichen Neuerungen zurück. Die modernen, »den Tod des Individuums«⁶¹ verursachenden Erscheinungen sind in seinen Augen die Erfindung der von der Charakterologie und von der Rassenforschung angewandten »Mittel zur Feststellung der Identität«⁶² und das Auftreten der Ziffer »im täglichen Leben«⁶³. Während erstere darauf abzielen, »außerhalb der Einzelexistenz« gelegene »Merkmale«⁶⁴ aufzuspüren, wertet Jünger das Auftreten der Ziffer als einen Angriff, der »den Personennamen zu ersetzen sucht«⁶⁵, was an der Verwendung von Registern, statistischen Methoden und psychotechnischen Prüfungen zu beobachten ist⁶⁶. In dieser Hinsicht scheint er von Werner Sombart entscheidende Anregungen für seine soziologische Untersuchung der Entindividualisierung empfangen zu haben⁶⁷. Im letzten Band des *Modernen Kapitalismus*

Stunde zerfasert wird. Der Stoff ist unerschöpflich, weil es wiederum die individuelle Auffassung ist, die ihn beliebig beleuchten kann. Das Thema ist immer das gleiche; es handelt die Entwicklung und das einmalige Erlebnis ab« (ebd.). Und weiter heißt es im Hinblick auf den Geniekult des 19. Jahrhunderts: »Kunstgeschichte erscheint hier vor allem als Persönlichkeitsgeschichte, das Werk selbst als autobiographisches Dokument« (ebd., S. 219).

⁵⁸ Ebd., S. 145.

⁵⁹ Adorno/Horkheimer (1969: 213).

⁶⁰ Horkheimer (1991/VI: 146-147).

⁶¹ Jünger (1981/VIII: 142).

⁶² Ebd., S. 148.

⁶³ Ebd., S. 149.

⁶⁴ Ebd., S. 148.

⁶⁵ Ebd., S. 149.

⁶⁶ Hierzu bemerkt Jünger: »Im besonderen tritt das Bestreben, jedem Verhältnis einen ziffernmäßigen Ausdruck zu geben, in der Statistik hervor. Hier erscheint die Ziffer in der Rolle des Begriffes, der von beliebigen Gesichtspunkten aus ein und denselben Bestand vielfältig durchdringt. Es hat sich aus diesem Bestreben eine Art der logischen Argumentation entwickelt, bei der der Ziffer Beweiswert zugestanden wird« (ebd., S. 150).

⁶⁷ Zum Umgang Jüngers mit Werner Sombart siehe Jünger/Schmitt (1999: 373).

(1928) bemerkte Sombart nämlich zum Phänomen der »Ausschließung der Seele aus dem Betriebe«⁶⁸:

In einem „modernen“ Betrieb, das heißt in einem solchen, der den höchsten Anforderungen kapitalistischer Wirtschaftsführung entspricht, soll keine Seele sein. „Ein Riesenunternehmen ist zu groß, um menschlich zu sein. Es wächst derart, daß es die Persönlichkeit des einzelnen erdrückt. In einem großen Unternehmen verschwindet die Gestalt des Arbeitgebers wie des Arbeitnehmers in der Menge“ (Ford). Deshalb sorgt man von vornherein dafür, daß möglichst wenig Seele in den Betrieb eindringt: der Arbeiter, der eingestellt wird, muß gleichsam seine Seele in der Garderobe abgeben. Seine Einstellung erfolgt ganz schematisch: sein Name wird in das Aufnahmebuch oder die Arbeiterstammrolle eingetragen und verschwindet hier, um als Nummer wieder zu erscheinen, der Arbeiter hört auf, Person zu sein, und wird Nummer, unter einer Nummer wird er während seiner Beschäftigung im Betriebe geführt (sogenannte Kennnummer)⁶⁹.

Dazu kommt, dass er »ärztlich untersucht und „getestet“« wird, »das heißt an Apparaten mechanisch auf seine „Eignung“ geprüft«⁷⁰. Sombarts Phänomenologie der für das hochkapitalistische Zeitalter typischen »Vergeistung«⁷¹ der Produktionsweise hat also aller Wahrscheinlichkeit nach Jüngers Blick für die Erscheinungen geschärft, infolge deren der Einzelne nicht mehr als ein Individuum, und zwar als ein »in seiner Eigenheit unvergleichlicher Mensch«⁷², sondern nur als eine quantifizierbare Menge wahrgenommen

⁶⁸ Sombart (1928/II: 899).

⁶⁹ Ebd., S. 899-900.

⁷⁰ Ebd., S. 900. Zur Wirtschaftspsychologie notiert Sombart: »Wenn wir uns den „Sinn“ dieser neuesten Errungenschaft der kapitalistischen Kultur, der „Test“-Wissenschaft, klarmachen wollen, so kann das nur geschehen, indem wir sie einordnen in den großen Zusammenhang des Rationalisierungsprozesses, dem die Welt unterliegt. Dazu müssen wir uns aber vor allem bewußt werden, daß die ganze experimentelle Wirtschaftspsychologie zur Voraussetzung die im vorstehenden geschilderte Zerschlagung der alten Arbeitsweise hat. Denn wenn der „Test“ überhaupt einen Sinn haben und seine Feststellung irgendeine praktische Bedeutung haben soll, so muß der Arbeitsvorgang oder, sagen wir besser: die Berufstätigkeit in jene nach rein sachlich-technischen Gesichtspunkten umschriebenen Teilverrichtungen aufgelöst sein, für deren Ausübung nun nichts mehr als bestimmte, formale Leistungen, der Ausfluß bestimmter formaler Fähigkeiten in Betracht kommen, wie Aufmerksamkeit, Gedächtnis, Willensreaktion auf gewisse Eindrücke und Erfahrungen u. dgl. Diese Fähigkeiten kann ich dann in der Tat messen und danach abstufen. „Tests“ für Berufseignung können also, mit andern Worten, erst gegeben werden, nachdem die Berufe verschwunden sind, „Berufe“ als sinnvolle, Leben entsprungene und Leben erfüllende, organische Betätigungsweisen, in denen Leib und Seele des lebendigen Menschen sich auszuwirken vermögen« (Sombart 1928/I: 436).

⁷¹ Zur Vergeistung schreibt Sombart: »Geist nenne ich in diesem Zusammenhang alles Immaterielle, das nicht Seele ist. Geist hat ein selbständiges Dasein, ohne lebendig zu sein. Seele ist immer lebensgebunden, als Menschenseele immer personengebunden. Vergeistung ist die Hinbewegung vom Seelischen zum Geistigen, ist Herausstellung, Objektivierung seelischer Vorgänge, „Versachlichung“« (Sombart 1928/II: 895).

⁷² Simmel (1995/VII: 50).

und behandelt wird. Dementsprechend erscheint die moderne Welt, dieser »Raum mit seinen Uhren und Meßapparaten«⁷³, als die Welt der wissenschaftlichen und bürokratischen Mathematisierung und Quantifizierung des Menschen zu einem anonymen und zahlenmäßigen Wesen.

Das Dahinschwinden des Individuums bedeutet nach Jünger auch einen weiteren Schritt auf dem Weg zur Entchristlichung der europäischen Kulturwelt. Er skizziert eine Gesamtgenealogie des modernen Menschen, der die aufeinanderfolgenden Formen der »Person«, des »Individuums« und des »Arbeiters«⁷⁴ angenommen hat. Das Individuum ist als Menschform »der bürgerlichen Demokratie« an die Stelle der zur Zeit »des absoluten Staates«⁷⁵ herrschenden Person getreten und schließlich vom Arbeiter im technischen Zeitalter ‚enthront‘ worden. Der Übergang vom Bürger zum Arbeiter markiert aber auch einen Wendepunkt im Säkularisierungsprozess: »Der Untergang des Individuums kündigt zugleich das letzte Aufflackern der christlichen Seele an«⁷⁶. Mit dem Aufkommen des Arbeiters bricht also eine neue nachchristliche Ära an, denn man hat zu begreifen, »daß zwischen der Gestalt des Arbeiters und der christlichen Seele ebensowenig eine Beziehung bestehen kann, wie sie zwischen dieser Seele und den antiken Götterbildern möglich war«⁷⁷. Der Arbeiter repräsentiert ein absolutes Anderssein gegenüber der christlichen Seele, deren Charakteristika sich anhand der Reflexionen Charles Taylors über Augustin und Eric Voegelins über das griechische Denken erfassen lassen. Mit Augustin vollzog sich »eine Hinwendung zur radikalen Reflexivität«⁷⁸, die dadurch charakterisiert ist, dass man selbst »der Urheber der eigenen Erfahrung«⁷⁹ ist. Mit anderen Worten kodierte Augustin eine Identitätsweise, die im Zeichen der »in der ersten Person vollzogenen Tätigkeit«⁸⁰ der innerlichkeitszugewandten Gottsuche stand. Laut Eric Voegelin verdankt man aber schon den Griechen das Erlebnis der Öffnung für die Tiefenschichten der eigenen Seele, denn die

⁷³ Jünger (1981/VIII: 151).

⁷⁴ Ebd., S. 219.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Taylor (1994: 243).

⁷⁹ Ebd., S. 242.

⁸⁰ Ebd., S. 249.

Erfahrung des »Hinabsteigens in die Tiefe der Seele«⁸¹, wie sie von Platon beschrieben wurde, wurde von Heraklit und Aischylos thematisiert⁸². In dieser Perspektive gewinnen Jüngers Bemerkungen zum durch das Auftreten des Arbeiters herbeigeführten »Ende tausendjähriger Zusammenhänge«⁸³ eine tiefere Bedeutung, da dies den Abschied vom hellenischen und christlichen Seelenerlebnis markiert. Der Arbeiter hat nämlich keinen Zugang mehr zur Selbst- und Innerlichkeitserfahrung, weil er ein entseeltes und entpersönlichtes Wesen ist, dessen Identitätsweise sich völlig in der Entfaltung unreflektierter und hektischer Betriebsamkeit in der Außenwelt erschöpft. Beispielhaft ist dafür das Bild der Weltkriegssoldaten als erste Verkörperungen des Arbeiters, in deren Handeln sich »ein Höchstmaß an Aktion bei einem Mindestmaß an Warum und Wofür« offenbarte und die sich gefühllos und gleichsam roboterhaft auf »die Todeszone« zubewegten: »Man fällt nicht mehr, sondern man fällt aus«⁸⁴. Es tritt also deutlich zu Tage, dass Jüngers Darstellung des Arbeiters als eines »unterkomplexen Subjekts«⁸⁵ von der Faszinationskraft, die ein »von komplizierter seelischer Tiefengliederung«⁸⁶ freier Menschentypus auf die historischen Avantgarden ausübte, beeinflusst war. Im Besonderen weist Jüngers Arbeiter Ähnlichkeiten mit dem futuristischen Ideal eines »uomo moltiplicato«⁸⁷ auf, den Filippo Tommaso Marinetti als einen den Seelenregungen der Liebe und des Mitleids entfremdeten neuen Menschen charakterisierte. »Noi aspiriamo alla creazione di un tipo non umano«, schrieb Marinetti in *L'uomo moltiplicato e il Regno della macchina* (1910), »nel quale saranno aboliti il dolore morale, la bontà, l'affetto e l'amore, soli veleni corrosivi dell'inesauribile energia vitale, soli interruttori della nostra possente elettricità fisiologica«⁸⁸. Im futuristischen Manifest mit dem Titel *La nuova religione-morale della velocità* (1916) erklärte Marinetti außerdem die christliche, das Innenleben des Einzelnen zur Entfaltung bringende Moral für überholt⁸⁹, und

⁸¹ Voegelin (2004: 80).

⁸² Ebd., S. 84-85.

⁸³ Jünger (1981/VIII: 209).

⁸⁴ Ebd., S. 115.

⁸⁵ Lethen (1994: 22).

⁸⁶ Ebd., S. 53.

⁸⁷ Marinetti (1983: 300).

⁸⁸ Ebd., S. 299.

⁸⁹ Dazu schrieb er: »Dopo l'arte dinamica la nuova religione-morale della velocità nasce in quest'anno futurista della nostra grande guerra liberatrice. La morale cristiana servì a sviluppare la vita interna dell'uomo. Non ha più ragione d'essere oggi, poiché s'è vuotata di tutto il Divino. La *morale cristiana* difese la struttura fisiologica dell'uomo dagli eccessi della sensualità. Moderò i suoi istinti e li equilibrò. La *morale futurista* difenderà l'uomo

im *Manifesto tecnico della letteratura futurista* (1912) legte er seinen Plan dar, das Ich bzw. alle Psychologie in der Literatur zu zerstören, an deren Stelle die Materie treten sollte⁹⁰. Auch Jünger spricht von einer der Darstellung des Arbeiters angemessenen Kunst, »für die die Regeln des 19. Jahrhunderts, insbesondere die der Psychologie, ungültig geworden sind«⁹¹, aber er unterscheidet sich von Marinetti darin, dass diese ‚Todeserklärung‘ der Psychologie nicht mit der Behandlung eines neuen literarischen Gegenstands, sondern mit der Diagnose des Auftretens eines neuen seelenlosen Menschentypus verbunden ist.

Als innerlich ausgehöhltos Wesen stellt sich der Arbeiter auch als der Gegentyp zum modernen nachexpressivistischen Individuum dar, das sich in Fortführung der christlichen Innerlichkeitsorientierung durch die Fähigkeit auszeichnet, seine eigene Innenwelt zu erkunden und sich dadurch leiten zu lassen⁹². Wie wir im ersten Kapitel gezeigt haben, wurde die Bedrohung des Individuums durch die moderne Gesellschaft von scharfblickenden Kulturphilosophen wie Emerson und Nietzsche klar erkannt. Im Unterschied zu solchen Kritikern des Entindividualisierungsprozesses tut Jünger die Klagen über »den Verlust der Individualität«⁹³ als nutzlos ab, denn »es steht keine Zeit mehr zur Verfügung, sich damit zu beschäftigen«⁹⁴. Er weist also den »Pessimismus der Zerstörten«⁹⁵ zurück und befürwortet eine radikale Bejahung der Moderne. Wie er schon 1929 dazu schrieb, galt es nunmehr, »energisch in die Welt des 20. Jahrhunderts einzutreten, in ihre trockenere und gefährlichere Luft«⁹⁶. Mehr noch: Jünger beschränkt sich nicht darauf, den Tod des Individuums zu bejahen, sondern deutet ihn auch positiv um. »Der Verzicht auf Individualität«, schreibt er, »stellt sich als ein Vorgang der Verarmung nur dem Individuum dar, das in ihm den Tod

dalla decomposizione determinata dalla lentezza, dal ricordo, dall'analisi, dal riposo e dall'abitudine. L'energia umana centuplicata dalla velocità dominerà il Tempo e lo Spazio« (ebd., S. 130).

⁹⁰ »**Distruuggere nella letteratura l' "io"**, cioè tutta la psicologia. L'uomo completamente avariato dalla biblioteca e dal museo, sottoposto a una logica e ad una saggezza spaventose, non offre assolutamente più interesse alcuno. Dunque, dobbiamo abolirlo nella letteratura, e sostituirlo finalmente colla materia. [...] Sostituire la psicologia dell'uomo, ormai esaurita, con l'**ossessione lirica della materia**« (ebd., S. 50).

⁹¹ Jünger (1981/VIII: 157).

⁹² Taylor zieht eine Kontinuitätslinie zwischen der christlichen Innerlichkeitszugewandtheit und der modernen Individuation: »Die expressivistische Umwälzung stellt eine gewaltige Weiterentwicklung der nach Selbsterkenntnis strebenden Linie des neuzeitlichen, nachaugustinischen Innerlichkeitsgedankens dar« (Taylor 1994: 677).

⁹³ Jünger (1981/VIII: 155).

⁹⁴ Ebd., S. 154.

⁹⁵ Ebd., S. 82.

⁹⁶ Jünger (2001: 530).

erkennt«, und liefert dem Arbeiter »den Schlüssel zu einer anderen Welt«⁹⁷. Die Auflösung des Individualsubjekts ist daher der zu zahlende Preis für die Entstehung eines neuen Menschen und einer neuen Welt. Das Provozierende an Jüngers Position zur Krise des Individuums wird im Vergleich mit Nietzsches entsprechenden Bemerkungen deutlich. In einem Fragment aus dem Jahr 1880 stellte dieser nämlich fest, dass die Verbreitung der altruistischen Moral »eine Hemmung für die Individuation« sowie die Ursache für das »Ausbilden des homo communis« war, das »das Ende der Menschheit«⁹⁸ mit sich brachte. Jünger distanziert sich aber nicht allein von Nietzsches Verurteilung des Entindividualisierungsprozesses, sondern geht noch einen Schritt weiter, indem er gerade im Anschluss an Nietzsches Überlegungen zur griechischen »Lust und Kraft im Erfassen des Typischen«⁹⁹ den neuen nivellierten *homo communis* dadurch ästhetisiert, dass er die stereotype Schönheit der natürlichen Formenwelt verherrlicht, an der auch der Arbeiter partizipiert¹⁰⁰.

Im *Arbeiter* plädiert Jünger aber auch für die planmäßige Überwindung des bürgerlichen Individuums. Er ist der Meinung, dass eines »der Mittel zur Vorbereitung eines neuen und kühneren Lebens [...] in der Vernichtung der Wertungen des losgelösten und selbtherrlich gewordenen Geistes, in der Zerstörung der Erziehungsarbeit« besteht, »die das bürgerliche Zeitalter am Menschen geleistet hat«¹⁰¹. Es kommt also auf »die Erziehung eines Menschenschlages« an, der »die verzweifelte Gewißheit« besitzt, daß »die Ansprüche der abstrakten Gerechtigkeit, der freien Forschung, des künstlerischen Gewissens sich

⁹⁷ Jünger (1981/VIII: 234).

⁹⁸ Nietzsche (1988/IX: 238-239).

⁹⁹ Nietzsche (1988/XII: 289). Nietzsche bemerkt dazu: »Der allgemeine Fall, das Gesetz wird verehrt und herausgehoben; die Ausnahme wird umgekehrt bei Seite gestellt, die Nuance weggewischt. Das Feste, Mächtige, Solide, das Leben, das breit und gewaltig ruht und seine Kraft birgt — das „gefällt“: d.h. das correspondirt mit dem, was man von sich hält« (ebd., S. 290). Zu Jüngers Bezugnahme auf Nietzsches Reflexionen zu diesem Thema vgl. Heidegger (2004/XC: 91).

¹⁰⁰ Dazu schreibt Jünger: »Im Übrigen ist es ein Irrtum, daß das Typische dem Individuellen an Rang unterlegen ist. Wer durchaus vergleichen will, findet überall Bestätigungen des Gegenteils, gleichviel ob er sich in Natur- oder Kulturlandschaften vertieft. [...] Es gibt nichts Regelmäßigeres als die Achsenstellung der Kristalle oder als die architektonischen Verhältnisse jener kleinen Kunstwerke aus Kalk, Horn oder Kieselfasern, mit denen der Boden der Meere besiedelt ist, und nicht ohne Grund hat man den Durchmesser der Bienenzelle zum Urmaß einer Längeneinheit zu machen versucht«. Aus diesem Grund »genügt es, mit jener Liebe, die der Anatom nicht kennt, einen einzigen Augenblick auf irgendeinen Stein, ein Tier oder eine Pflanze zu werfen, um zu begreifen, dass jedem dieser Geschöpfe eine Vollkommenheit innewohnt, die unübertrefflich ist« (Jünger 1981/VIII: 234-235).

¹⁰¹ Ebd., S. 46.

auszuweisen haben vor einer höheren Instanz, als sie innerhalb einer Welt der bürgerlichen Freiheit überhaupt wahrgenommen werden kann«¹⁰². Jüngers Argumentationsgang scheint sich auf den ersten Blick an zwei Leitbegriffen Nietzsches zu orientieren. Die Idee der »Vorbereitung eines neuen und kühneren Lebens« gemahnt an Nietzsches Willen, »für eine neue Ordnung des Lebens Bahn zu machen«¹⁰³, und ebenso nietzscheanisch klingt der Plan der Heranbildung eines neuen Menschen mithilfe einer Tafel der Gegenwerte. Es erhebt sich daher die Frage, ob der Arbeiter mit dem Übermenschen im strengen Sinn gleichzusetzen ist, den Nietzsche als ein Züchtungsprodukt ansah. Hierzu äußert sich Jünger selbst wie folgt:

Vertreter des Arbeiters [...] sind ebensowohl die höchsten Steigerungen des Einzelnen, wie sie bereits früh im Übermenschen geahnt worden sind, als auch jene ameisenartig im Banne des Werkes lebenden Gemeinschaften, von denen aus gesehen der Anspruch auf Eigenart als eine unbefugte Äußerung der privaten Sphäre betrachtet wird¹⁰⁴.

Im Lichte dieser Bemerkungen zum Arbeiter erweist sich die These als unhaltbar, dass dieser mit dem Übermenschen *sensu stricto* zu identifizieren ist¹⁰⁵. Wie bereits dargestellt, imaginiert Nietzsche den Übermenschen nämlich als Gegentyp zu dem von den Sozialisten erträumten Massenmenschen, während Jünger beide Menschformen als Vertreter des Arbeiters ansieht. Die tieferen Gründe, die es abwegig erscheinen lassen, den Arbeiter und seine Schaffung mit dem Übermenschen und seiner Züchtung gleichzusetzen, werden aber nur aus einer näheren Analyse dieses Nietzscheschen Fragenkreises klar.

Nehmen wir als Ausgangspunkt eine zentrale Stelle aus *Jenseits von Gut und Böse* (1886). Im Abschnitt 203 beurteilt Nietzsche die Demokratisierung Europas als einen negativen Subjektivierungsprozess, der zur »Verkleinerung des Menschen zum

¹⁰² Ebd., S. 46-47.

¹⁰³ Nietzsche (1988/XI: 547).

¹⁰⁴ Jünger (1981/VIII: 48-49).

¹⁰⁵ »Con Jünger« hat Mittner geschrieben, »il superuomo si motorizza« (Mittner 1971/III: 1448). Wilczek spricht von einem »Arbeiter-Übermenschen« (Wilczek 1999: 13), dessen Grundzug der Wille zur Macht ist (ebd., S. 93), und Conte hat in seinem Aufsatz zu *Jünger, Spengler e la storia* die These vertreten, dass der Arbeiter eine Übermenschfigur ist (Bonesio (Hrsg.) 2002: 167). Gauger hat den Arbeiter als »einen bellizistisch denkenden, technikorientierten "Übermenschen"« (Gauger 1997: 264) definiert, und Neaman hat den Arbeiterstaat als »an authoritarian soldier-worker state, ruled by Nietzschean supermen« (Neaman 1998: 44) charakterisiert. Benedetti hat die Meinung geäußert, dass Jünger »il gesto profondamente volitivo e "costruttivo" del *continuo (auto)superamento* caratteristico dell'*Übermensch*« (Benedetti 2008: 76) von Nietzsche übernommen hat.

vollkommenen Heerdenthiere« führt, das »den socialistischen Tölpeln und Flachköpfen als ihr „Mensch der Zukunft“¹⁰⁶ erscheint. In Anbetracht »der Gesamt-Gefahr [...], daß „der Mensch“ selbst entartet«¹⁰⁷, erarbeitet Nietzsche darum einen zweistufigen Plan als Reaktion dagegen. Erstens gilt es, einige Menschen mithilfe »einer Umwerthung der Werthe«¹⁰⁸ in »neue Philosophen« zu verwandeln. Nur diese »neue Art von Philosophen und Befehlshabern« wird nämlich imstande sein, »Gesamt-Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten«¹⁰⁹ und dadurch die Menschen zu einer alternativen Seinsweise gelangen zu lassen. Auch Nietzsche plädiert also für die empirische Realisation des neuen Menschen durch den Menschen selbst, der nun radikal immanentistisch und antidarwinistisch als schöpferische Instanz an die Stelle der Natur tritt¹¹⁰. Der Mensch übernimmt also die Rolle eines ‚Politikers als Künstler‘, denn Nietzsche spricht von »philosophischen Gewaltmenschen und Künstler-Tyrannen«, die die Aufgabe haben, »am „Menschen“ selbst als Künstler zu gestalten«¹¹¹. Auch die Philosophie Nietzsches ist deshalb ein Ausdruck der modernen Kultur des Gartens sowie ihrer Zielsetzung einer planmäßigen Pflege der menschlichen Natur, wie die verwendete Naturmetaphorik deutlich zeigt: Nietzsche fragt sich, »wo und wie die Pflanze Mensch bisher am kräftigsten und schönsten emporwächst«¹¹², und beschreibt die künftige Welt der »Herren-Rasse« als »ein Treibhaus für sonderbare und ausgesuchte Pflanzen«¹¹³. Damit tritt ein neuer Aspekt des modernen Projekts der Neugestaltung des Menschen hervor, der seinen exemplarischen Ausdruck in *Ecce Homo* findet, wo Nietzsche der »neuen Partei

¹⁰⁶ Nietzsche (1988/V: 127).

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd., S. 126.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Zu Nietzsches Antidarwinismus bemerkt Benz, »daß der Übermensch [...] nicht als Produkt einer Entwicklung betrachtet wird, in dem der Ablauf der Natur, der durch das Gesetz der Evolution beherrscht ist, über die gegenwärtige Spezies des Menschen hinaus „von selbst“ eine neue Spezies in Gestalt des Übermenschen hervorbringt; vielmehr ist der Übermensch ein Produkt der freien Schöpfung, ja der bewußten Züchtung; sein Hervortreten fällt also in die Sphäre der Freiheit, nicht in die Sphäre des Naturgesetzes« (Benz (Hrsg.) 1961: 124-125). Man lese diesbezüglich das folgende Fragment aus dem Jahr 1881: »Jene Naturprozesse der Züchtung des Menschen z. B., welche bis jetzt grenzenlos langsam und ungeschickt geübt wurden, könnten von den Menschen in die Hand genommen werden: und die alte Tölpelhaftigkeit der Rassen, Rassenkämpfe Nationalfieber und Personeneifersuchten könnte, mindestens in Experimenten, auf kleine Zeiten zusammengedrängt werden. — Es könnten ganze Theile der Erde sich dem bewußten Experimentieren weihen!« (Nietzsche 1988/IX: 547-548). Und 1887 notiert er dazu: »Nicht was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist mein Problem, das ich hiermit stelle; sondern welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, als den höherwertigen, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren« (Nietzsche 1988/XIII: 192).

¹¹¹ Nietzsche (1988/XII: 87-88).

¹¹² Nietzsche (1988/XI: 479).

¹¹³ Nietzsche (1988/XII: 426).

des Lebens« die Mission »der Höherzüchtung der Menschheit« zuweist, damit »jenes Zuviel von Leben auf Erden« wieder möglich wird, aus dem »auch der dionysische Zustand«¹¹⁴ wieder erwachen soll. Die Verheißung einer Lebenssteigerung steht demnach im Zusammenhang mit dem radikal-aristokratischen Plan der Bildung einer höheren Elite¹¹⁵. Diese »stärkere Rasse«¹¹⁶ wird auch als die »regierende Kaste« der »zukünftigen Herren der Erde«¹¹⁷ aufgefasst, die allein der Verwaltung »der Erde als Ganzes«¹¹⁸ gewachsen ist. Wie Hugo Fischer betont hat, erfasste Nietzsche nämlich die zukünftige Wichtigkeit »der tellurischen Perspektive«¹¹⁹ für die Handlungsweise der Menschen. Darüber äußerte er sich folgendermaßen:

In Hinsicht auf die Zukunft erschliesst sich uns zum ersten Male in der Geschichte der ungeheure Weitblick menschlich-ökumenischer, die ganze bewohnte Erde umspannender Ziele. Zugleich fühlen wir uns der Kräfte bewusst, diese neue Aufgabe ohne Anmaassung selber in die Hand nehmen zu dürfen, ohne übernatürlicher Beistände zu bedürfen¹²⁰.

Wie wir oben gesehen haben, erhebt die christliche Seelenleitung den Anspruch, die Menschen derart zu subjektivieren, dass sie das ewige Leben erlangen können. Die Züchtung der Herren der Erde bezweckt umgekehrt, den zukünftigen erd zugewandten Menschen zu schaffen, der zur Etablierung seiner Herrschaft über die entgötterte Welt und dadurch zur

¹¹⁴ Nietzsche (1988/VI: 313).

¹¹⁵ Zum aristokratischen Radikalismus Nietzsches notierte Brandes: »To him, as to Renan, the rearing of a human species higher and stronger than that which now surrounds us (the "Superman"), even if this could only be achieved by the sacrifice of masses of such men as we know, would be a great, a real progress. Nietzsche's visions, put forth in all seriousness, of the training of the Superman and his assumption of the mastery of the world, bear so strong a resemblance to Renan's dreams, thrown out half in jest, of a new Asgard, a regular manufactory of Æsir (*Dialogues philosophiques*, 117), that we can scarcely doubt the latter's influence« (Brandes 1914: 36). Brandes verweist dabei auf die folgende Passage aus Renans *Dialogues Philosophiques* (1876): »Une large application des découvertes de la physiologie et du principe de selection pourrait amener la création d'une race supérieure, ayant son droit de gouverner, non seulement dans sa science, mais dans la supériorité même de son sang, de son cerveau et de ses nerfs. Ce seraient là des espèces de dieux ou dévas, êtres décuples en valeur de ce que nous sommes, qui pourraient être viables dans des milieux artificiels. [...] Un âge se conçoit où la production d'un déva serait évaluée à un certain capital, représentant les appareils chers, les actions lentes, les selections laborieuses, l'éducation compliquée et la conservation pénible d'un pareil être contre nature. Une fabrique d'Ases, un *Asgard*, pourra être reconstitué au centre de l'Asie« (Renan 1992: 145).

¹¹⁶ Nietzsche (1988/XII: 425).

¹¹⁷ Nietzsche (1988/XI: 582).

¹¹⁸ Ebd., S. 580.

¹¹⁹ Fischer (1931: 87).

¹²⁰ Nietzsche (1988/II: 457).

Lenkung »der Schicksale der Erde«¹²¹ fähig ist. Die Theorie der Hervorbringung »des tellurischen Menschen«¹²² erscheint deshalb als das Resultat der Immanentisierung und der Säkularisierung der Zielsetzung des christlichen Pastorats und der ihm zugrundeliegenden eschatologischen Vorstellungswelt. Albert Camus hat zur immanentistischen Erlösungslehre Nietzsches bemerkt: »puisque le salut de l'homme ne se fait pas en Dieu, il doit se faire sur la terre«¹²³, und Jaspers hat darauf aufmerksam gemacht, dass »der schaffende Mensch« damit an die Stelle des Schöpfergottes tritt, weil er »die Geschichte planend als Ganzes in die Hand nimmt«¹²⁴. Nietzsches Vorstellung vom neuen Menschen lässt sich also in den Immanentisierungs- und Säkularisierungsprozess einordnen, der die moderne europäische Geistesgeschichte durchzieht. Nachdrücklich hat Ernst Benz darauf bestanden, dass Nietzsches Übermensch-Begriff aus der Säkularisierung der christlichen Anthropologie bzw. deren Verheißung des künftigen Eingeformtwerdens in den Neuen Menschen infolge der Wiederkunft Jesu¹²⁵ resultierte.

Genau besehen, wurzelt die Theorie der Schaffung des Übermenschen gerade in der Tradition des christlichen Pastorats. Wie in der Analyse des Fragments über die »Chirurgie der Seele« bereits gezeigt, glaubt Nietzsche, dass das Christentum den Menschen zu einem lebensfeindlichen »„Sünder“«¹²⁶ machen will. Nicht als theologische Lehre wirkt es sich jedoch negativ auf die Gläubigen aus, sondern als ein »Ideal vom Menschen«, das »mit seiner

¹²¹ Nietzsche (1988/XII: 87).

¹²² Fischer (1931: 87).

¹²³ Camus (1951: 103).

¹²⁴ Jaspers (1946: 47). Hans Urs von Balthasar hat Nietzsche als »den Propheten« der Zukunft bezeichnet, von der »Sinn, Lösung, Erlösung zu erwarten steht« (Von Balthasar 1998/II: 8). Spengler zählte Nietzsche zu den faustischen Menschen »der historischen Sorge«, die im Unterschied zu den apollinischen, auf das vergangene goldene Zeitalter zurückblickenden Menschen in der Zukunft die Dimension erblicken, in der die Menschheitsgeschichte ihre weltimmanente Vollendung findet: »Der antike Geist mit seinen Orakeln und Vogelzeichen will die Zukunft nur *wissen*, der abendländische will sie *schaffen*. Das *dritte Reich ist das germanische Ideal*, ein ewiges Morgen, an das alle großen Menschen von Dante bis Nietzsche und Ibsen — Pfeile der Sehnsucht nach dem andern Ufer, wie es im Zarathustra heißt — ihr Leben knüpften« (Spengler 1972: 465). Nietzsche selbst sah im Fortschrittsgedanken das Säkularisat der christlichen Endzeiterwartung: »Jedenfalls ist der Glaube an einen Fortschritt zum Ideal die einzige Form, in der eine Art Ziel in der Menschheits-Geschichte heute gedacht wird. In summa: man hat die Ankunft des „**Reichs Gottes**“ in die Zukunft verlegt, auf die Erde, in's Menschliche, — aber man hat im Grunde den Glauben an das alte Ideal festgehalten ...« (Nietzsche 1988/XIII: 88-89).

¹²⁵ Dazu schreibt Benz: »Die antichristliche Verwendung dieses Begriffs bei Nietzsche ist das Endprodukt eines in seinen einzelnen Etappen noch deutlich zu verfolgenden Prozesses der Säkularisierung des christlichen Übermensch-Begriffs, der sich schließlich in seiner letzten Phase unter dem Einfluß darwinistischer und Feuerbachscher Ideen gegen das christliche Menschenbild selbst wendet und dem abgewerteten christlichen Menschen einen nunmehr antichristlich verstandenen Übermenschen gegenüberstellt« (Benz (Hrsg.) 1961: 27).

¹²⁶ Nietzsche (1988/XIII: 348).

krankhaften Schönheit und Weibs-Verführung« die Instinkte »giftig und krank«¹²⁷ macht. Dieses Ideal hat die Kirche aufgerichtet, deren Pastormacht Nietzsche in *Götzen-Dämmerung* (1888) unter die Kategorie der »Zähmung der Bestie Mensch«¹²⁸ subsumiert. Er interpretiert nämlich die Geschichte der Subjektivierung des abendländischen Menschen durch das Christentum als den Prozess, in dessen Verlauf der Priester als »Thierbändiger«¹²⁹ den Gläubigen zu »einer Mißgeburt« und zu einem »„Sünder“« umgestaltet hat, der »voller Hass gegen die Antriebe zum Leben«¹³⁰ und gegen »die Erde und das Irdische«¹³¹ ist. Demzufolge erklärt Nietzsche diesem unheilvollen Menschenbild den Krieg: »Man soll sich nie Frieden geben, solange dies Eine noch nicht in Grund und Boden zerstört ist«¹³². Gegen die Priester und ihr Menschenideal ziehen also die Philosophen zu Felde, die dazu berufen sind, dem Menschen »einen neuen ungegangenen Weg zu seiner Vergrößerung«¹³³ zu weisen. Nietzsche zeichnet somit das Bild der Philosophen als *Gegen-Pastoren* und vertraut der Philosophie die Aufgabe an, den Menschen den Zugang zu einer der christlichen entgegengesetzten Seinsweise zu eröffnen¹³⁴. Doch bildet gerade die Züchtung eines solchen Menschentypus die genaue Antithese zum Pastorat. Mit Blick auf Nietzsches Neubesinnung auf die religiösen Praktiken der Meditation und des kontemplativen Lebens hat Voegelin dessen Denkweise als eine Form von »Immanentismus«¹³⁵ bezeichnet. In den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* wurde die Meditation, die ursprünglich »eine grundlegende christliche Methode zur Hinwendung der Seele zu Gott« war, zu einem Mittel zur »Orientierung der Seele an der mystischen Erfahrung einer weltimmanenten Humanität«¹³⁶ umfunktioniert; in *Menschliches, Allzumenschliches* dachte Nietzsche die *vita contemplativa* als das Erlebnis der »*unio mystica* mit der sich in der Geschichte entfaltenden Humanität«¹³⁷ neu. Nietzsche eignet

¹²⁷ Ebd., S. 27-28.

¹²⁸ Nietzsche (1988/VI: 99).

¹²⁹ Nietzsche (1988/XIII: 445).

¹³⁰ Nietzsche (1988/VI: 99).

¹³¹ Nietzsche (1988/V: 82).

¹³² Nietzsche (1988/XIII: 27).

¹³³ Nietzsche (1988/V: 146).

¹³⁴ Zu Recht hat Benz hervorgehoben, dass das Bild des Übermenschen »als die schlechthinnige Antithese zu dem Bild des zeitgenössischen, durch die christliche Kultur geprägten Menschen« (Benz (Hrsg.) 1961: 133) erscheint, da der Übermensch »gerade die von der christlichen Ethik aus negativ zu bewertenden menschlichen Qualitäten« (ebd., S. 136) in sich vereinigt.

¹³⁵ Voegelin (2007: 69).

¹³⁶ Ebd., S. 75.

¹³⁷ Ebd., S. 81.

sich also die christlichen Selbsttechniken der Meditation und des beschaulichen Lebens an, unterzieht sie einem Immanentisierungs- und Säkularisierungsvorgang und verkehrt den Elan empor zu Gott in den Abstieg in die Menschenwelt. Diese Verkehrens-, Immanentisierungs- und Säkularisierungsprozesse liegen auch dem Plan der Züchtung eines neuen Menschen zugrunde. Nietzsche ist davon überzeugt, dass »die gesetzgeberischen Moralen [...] das Hauptmittel« sind, »mit denen man aus den Menschen gestalten kann, was einem schöpferischen und tiefen Willen beliebt«¹³⁸, und setzt sich zum Ziel, »den Menschen stärker und tiefer zu machen«¹³⁹. Er fügt aber hinzu, dass man »die in Europa übliche Moral« dazu nicht gebrauchen kann, da sie »der eigentliche Heerden-Instinkt« ist, der »Behagen, Ungefährlichkeit, Leichtigkeit des Lebens«¹⁴⁰ ersehnt. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass sich eine stärkere Rasse im Laufe der Geschichte nur durch »Gefahr, Härte, Gewalttätigkeit, Gefahr auf der Gasse wie im Herzen, Ungleichheit der Rechte, Verborgtheit, Stoicismus, Versucher-Kunst, Teufelei jeder Art, kurz den Gegensatz aller Heerden-Wünschbarkeiten«¹⁴¹ gebildet hat, geht es deshalb darum, mithilfe einer »Umkehrung der Werte« eine »neue Herren-Art und -Kaste« heranzuzüchten, deren Aufgabe es sein wird, »eine Moral mit solchen umgekehrten Absichten« zu predigen, um »die zukünftigen Herren der Erde«¹⁴² hervorzubringen. Die Erschaffung des Übermenschen resultiert demnach aus einem säkularisierten Pastorat, das seine Grundlage in der Verkehrung der christlichen Moral in eine antichristliche und immanentistische findet, zum Zweck der Züchtung des neuen völlig erd- und lebenszugewandten Menschen. In dieser Perspektive bildet die Theorie der Kreation des Übermenschen das Pendant zum Plan der Vernatürlichung der christlichen Askese zu einer lebensbejahenden¹⁴³.

Nietzsches Züchtungsgedanke weist auch einen *unzeitgemäßen* Charakter auf¹⁴⁴. Kehren wir zur Stelle aus *Jenseits von Gut und Böse* über die Philosophen und ihre »Gesamtm-

¹³⁸ Nietzsche (1988/XI: 581).

¹³⁹ Ebd., S. 478.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Ebd., S. 581-582.

¹⁴² Ebd., S. 582.

¹⁴³ Zum Plan der Vernatürlichung des Menschen vgl. die folgende Passage aus den *Streifzügen eines Unzeitgemäßen* (1888): »Fortschritt in meinem Sinne. — Auch ich rede von „Rückkehr zur Natur“, obwohl es eigentlich nicht ein Zurückgehn, sondern ein Hinaufkommen ist — hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit, eine solche, die mit großen Aufgaben spielt, spielen darf ...« (Nietzsche 1988/VI: 150).

¹⁴⁴ Die Bedeutung des Begriffs der Unzeitgemäßheit tritt am Ende des Vorworts zu *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874) mit aller Deutlichkeit zutage: »Auch soll zu meiner Entlastung nicht

Versuche von Zucht und Züchtung« zurück. Wie wir oben gesehen haben, besteht ihre Reaktion auf die Gefahr der »Gesamt-Entartung des Menschen«¹⁴⁵ darin, dass sie dem Menschen zur Subjektivitätsform verhelfen, die der in Europa aufgrund der demokratischen Bewegung sich verbreitenden Seinsweise des »Zwergthiers der gleichen Rechte und Ansprüche«¹⁴⁶ diametral entgegengesetzt ist. Mit anderen Worten mündet Nietzsches unzeitgemäßer Kampf für eine neue Subjektivität in den Plan einer *Gegen-Subjektivierung*. Diese Idee des Abschieds von der historisch gegebenen Identitätsweise stand schon im Mittelpunkt der *Geburt der Tragödie* (1872). Hierzu lese man die Passage über den »Zauber des Dionysischen«¹⁴⁷, in der Nietzsche feststellt, dass der Mensch in jenem Zustand als »der kostbarste Marmor [...] geknetet und behauen«¹⁴⁸ wurde und dass »der dithyrambische Chor [...] ein Chor von Verwandelten« war, »bei denen ihre bürgerliche Vergangenheit, ihre sociale Stellung völlig vergessen ist«¹⁴⁹. Dieser Gedanke des Übergangs zu einer alternativen Subjektivität findet in *Schopenhauer als Erzieher* einen noch prägnanteren Ausdruck. Hier deutet Nietzsche die Anthropologie Rousseaus als eine Philosophie der Gegen-Subjektivierung, weil dieser im Rahmen seiner Zivilisationskritik gezeigt hat, wie der Mensch »in das Chaos der Unnatur« versunken ist, weil er »durch Priester und schlechte Erzieher«¹⁵⁰ verdorben worden ist. Als Reaktion auf diesen negativen Subjektivierungsprozess hat Rousseau dem Menschen daher den Abschied von seiner geschichtlich herauskristallisierten Subjektivitätsform und ihre Überwindung auf eine andersartige hin vorgeschlagen, was Nietzsche folgendermaßen schildert:

Er [der Mensch Rousseaus, M. B.] wirft höhnisch all den bunten Schmuck von sich, welcher ihm kurz vorher gerade sein Menschlichstes schien, seine Künste und Wissenschaften, die Vorzüge seines

verschwiegen werden, dass ich die Erfahrungen, die mir jene quälenden Empfindungen erregten, meistens aus mir selbst und nur zur Vergleichung aus Anderen entnommen habe, und dass ich nur sofern ich Zögling älterer Zeiten, zumal der griechischen bin, über mich als ein Kind dieser jetzigen Zeit zu so unzeitgemässen Erfahrungen komme. So viel muss ich mir aber selbst von Berufs wegen als classischer Philologe zugestehen dürfen: denn ich wüsste nicht, was die classische Philologie in unserer Zeit für einen Sinn hätte, wenn nicht den, in ihr unzeitgemäss – das heißt gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit – zu wirken« (Nietzsche 1988/I: 246-247).

¹⁴⁵ Nietzsche (1988/V: 127).

¹⁴⁶ Ebd., S. 128.

¹⁴⁷ Nietzsche (1988/I: 29).

¹⁴⁸ Ebd., S. 30.

¹⁴⁹ Ebd., S. 61.

¹⁵⁰ Ebd., S. 369.

verfeinerten Lebens, er schlägt mit der Faust wider die Mauern, in deren Dämmerung er so entartet ist, und schreit nach Licht, Sonne, Wald und Fels. Und wenn er ruft: „nur die Natur ist gut, nur der natürliche Mensch ist menschlich“, so verachtet er sich und sehnt sich über sich selbst hinaus: eine Stimmung, in welcher die Seele zu furchtbaren Entschlüssen bereit ist, aber auch das Edelste und Seltenste aus ihren Tiefen herauf ruft¹⁵¹.

Man kann daher die Hypothese aufstellen, dass Nietzsche Rousseau die These der katastrophalen Fehlentwicklung der Zivilisation sowie die Ideen der Gegen-Subjektivierung und der *Ent-Subjektivierung* als Überwindung der geschichtlich gegebenen Identität verdankt¹⁵².

Die Begriffe der Gegen-Subjektivierung und der Suche nach einer Alternative zur bestehenden Identität stehen bei Nietzsche auch im Zusammenhang mit dem Ideal eines neuen Sklaventums. Exemplarisch dafür steht ein Nachlassfragment aus dem Jahr 1887, in dem Nietzsche von der Verwandlung der Menschen in »ein ungeheures Räderwerk« als Folge der »Anpassung« an die »bevorstehende Wirtschafts-Gesamttverwaltung der Erde«¹⁵³ spricht. Daran wird noch einmal deutlich, dass er die modernen Sozialdynamiken als einen verhängnisvollen Subjektivierungsprozess interpretiert, dem er eine »Gegenbewegung«¹⁵⁴ entgegenstellt: »Im Gegensatz zu dieser Verkleinerung und Anpassung der Menschen an eine spezialisierte Nützlichkeit bedarf es der umgekehrten Bewegung — der Erzeugung des synthetischen, des summirenden, des rechtfertigenden Menschen«¹⁵⁵. Und er fährt fort: »Mein Begriff, mein Gleichniß für diesen Typus ist, wie man weiß, das Wort „Übermensch“«¹⁵⁶. Doch bildet die unzeitgemäße Erschaffung des Übermenschen durchaus kein Heilmittel gegen

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Zur Ent-Subjektivierung äußerte sich Foucault 1980 in einem Gespräch mit Duccio Trombadori folgendermaßen: »Darüber hinaus bemüht sich die Phänomenologie, die Bedeutung der alltäglichen Erfahrung zu erfassen, um herauszufinden, inwiefern das Subjekt, das ich bin, in seinen transzendentalen Funktionen tatsächlich grundlegend ist für diese Erfahrung und diese Bedeutungen. Dagegen dient die Erfahrung bei Nietzsche, Blanchot, Bataille dazu, das Subjekt von sich selbst loszureißen, derart, dass es nicht mehr es selbst ist oder dass es zu seiner Vernichtung oder zu seiner Auflösung getrieben wird. Ein solches Unternehmen ist das einer Ent-Subjektivierung« (Foucault 2005: 54). Zur Überwindung der historisch gegebenen Existenzweise bei Nietzsche siehe die folgenden Bemerkungen von Mikics: »Nietzsche, by contrast, develops a model of ascetic perfectionism based on the individual's will to manage and transform his existence, an effort that means recognizing the real force of the historical nature that one already is, as well as the will to break through that nature into newness« (Mikics 2003: 19).

¹⁵³ Nietzsche (1988/XII: 462).

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Ebd., S. 463.

¹⁵⁶ Ebd., S. 462.

den Vorgang der »Verkleinerung des Menschen«¹⁵⁷, sondern lediglich eine *Alternative*. Nietzsche begrüßt nämlich die »Machinalisierung der Menschheit« und die Entstehung eines nivellierten Menschenschlags als des »Untergestells«¹⁵⁸, dessen sich die Herrenkaste der Übermenschen bedienen kann. Unmissverständlich schreibt er 1887 dazu: »Diese ausgeglichene Spezies bedarf einer Rechtfertigung, sobald sie erreicht ist: sie liegt im Dienste einer höheren, souveränen Art, welche auf ihr steht und erst auf ihr sich zu ihrer Aufgabe erheben kann«¹⁵⁹. Der aristokratische Radikalismus ist also mit der Idee einer »neuen und sublimeren Ausgestaltung der Sklaverei«¹⁶⁰ aufs engste verbunden. Es ist aber zu betonen, dass Nietzsche auch im Falle dieser Versklavungsphantasien das Ideal der Schaffung einer von der bestehenden ganz verschiedenen Menschform im Zeichen einer *unzeitgemäßen Ethik des Anderswerdens* hegt, wie sie in *Jenseits von Gut und Böse* angesprochen wird: »Heute gehört das Vornehm-sein, das Für-sich-sein wollen, das Anders-sein-können, das Allein-stehn und auf-eigene-Faust-leben-müssen«, heißt es im Aphorismus 212, »zum Begriff „Grösse“«¹⁶¹.

III. Nun bedarf es auch eines Exkurses über den modernen Totalitarismusbegriff, um die Spezifik des Jüngerschen Züchtungsgedankens gegenüber demjenigen Nietzsches erfassen zu können. Simona Forti hat bemerkt, dass das Adjektiv ‚totalitär‘ 1923 von dem Liberalen Giovanni Amendola zur Bezeichnung von Mussolinis Anspruch auf die absolute Herrschaft über das Gesellschafts- und Staatsleben geprägt wurde¹⁶². Höchstwahrscheinlich verdankt man außerdem dem Sozialisten Lelio Basso die Erfindung des Substantivs ‚Totalitarismus‘, das er 1925 anwandte, um das politische System zu kritisieren, in dem alle staatlichen Organe dem Willen einer einzigen Partei unterworfen waren¹⁶³, während die Faschisten die

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd., S. 463.

¹⁵⁹ Ebd., S. 425-426.

¹⁶⁰ Ebd., S. 73.

¹⁶¹ Nietzsche (1988/V: 147).

¹⁶² Amendola sprach von der »esagerazione parossistica e monomaniaca dell'ingerenza del potere esecutivo in tutta la vita statale e sociale, il capovolgimento acrobatico dei rapporti normali tra Stato e Società, in virtù del quale la Società esiste per lo Stato, e lo Stato per il governo ed il governo per il partito« (zitiert nach Forti 2001: 3-4).

¹⁶³ Vgl. dazu Forti: »Non è allora un caso che Lelio Basso, sotto lo pseudonimo di Prometeo Filodemo, sulle pagine della rivista „La rivoluzione liberale“ del 2 gennaio 1925, probabilmente inauguri il sostantivo ‘totalitarismo’. «Tutti gli organi statuali — si legge — la corona, il parlamento, la magistratura, che nella teoria

neugeborenen Wörter mit einer positiven Konnotation versehen¹⁶⁴. Forti fügt hinzu, dass Ernst Jüngers Aufsatz zur **totalen Mobilmachung** 1930 den Ausgangspunkt für die Reflexionen über die totalisierende Dimension der Politik bildete, welche die Individuen zum Getriebe eines gesamtstaatlichen Mechanismus verdinglichte¹⁶⁵. Alles in allem kann man also sagen, dass alle drei Formeln darin konvergieren, eine neuartige Forderung nach totaler Beherrschung und totaler Instrumentalisierung der politischen Tätigkeit und der gesellschaftlichen Produktivkräfte, also des ganzen sozialen Lebens der Menschen, seitens des Staates ans Licht zu bringen.

Was den jüngerischen Ausdruck ‚totale Mobilmachung‘ angeht, hat Martus daran erinnert, dass die von Walter Rathenau, Paul von Hindenburg und Erich Ludendorff entwickelte Theorie der »Ausrichtung aller Ressourcen auf die militärische Auseinandersetzung«¹⁶⁶ und somit des umfassenden Kampfs des Volkes im ‚totalen Krieg‘ dessen historischen Hintergrund bildet¹⁶⁷. Prägnant definierte Jünger die totale Mobilmachung nämlich als »einen Akt, durch den das weit verzweigte und vielfach geäderte Stromnetz des modernen Lebens durch einen einzigen Griff am Schaltbrett dem großen Strom der kriegerischen Energie zugeleitet wird«, so dass in der Endphase des Ersten Weltkrieges keine einzige Bewegung mehr geschah — und »sei es die einer Heimarbeiterin an ihrer Nähmaschine« —, der »nicht

tradizionale incarnano i tre poteri e la forza armata che ne attua la volontà, diventano strumenti di un solo partito che si fa interprete dell’unanime volere, del ‘totalitarismo’ indistinto» (ebd., S. 6).

¹⁶⁴ »Nel discorso tenuto dal duce, il 22 giugno 1925, al IV Congresso del Partito Nazionale Fascista, il fascismo viene infatti esaltato proprio per la sua capacità totalitaria: «Abbiamo portato la lotta sopra un terreno così netto che ormai bisogna essere o di qua o di là. Non solo, ma quella meta che viene definita la nostra *feroce volontà totalitaria* sarà perseguita con ancora maggiore ferocia [...]. Vogliamo insomma fascistizzare la Nazione, tanto che domani italiano e fascista [...] siano la stessa cosa» (ebd., S. 7). Zur Rezeption des Totalitarismusbegriffs in Deutschland hat Kapferer in seinem ideengeschichtlichen Artikel notiert: »Im deutschen Sprachraum war es der Publizist und später Politikwissenschaftler W. GURIAN, der um 1927 das Gemeinsame von Faschismus und Bolschewismus als <Totalitarismus> kennzeichnete. Allerdings hielt Gurian den „faschistischen Staat“ für „lange nicht so total“ wie den bolschewistischen, da ersterer „wenigstens theoretisch einen Bereich der Religion anerkennt, den inhaltlich zu bestimmen er nicht den Anspruch erhebt“. Am Vorabend der Machtergreifung Hitlers publizierte Gurian unter dem Pseudonym W. GERHART eine Studie, die die Kategorie des „totalen Staates“ auch auf den Nationalsozialismus bezog« (Ritter/Gründer (Hrsg.) 1998/X: 1297).

¹⁶⁵ Ebd., S. 10-11.

¹⁶⁶ Martus (2001: 66).

¹⁶⁷ Zur Neukodierung des Kriegsbegriffs in Deutschland vgl. Eksteins: »Germany had been the country most willing to question western social, cultural, and political norms before the war, most willing to promote the breakdown of old certainties and the advent of new possibilities. As a corollary, the Germans were less reluctant to stretch the rules of warfare. [...] The army, which in the Prussian tradition had been regarded as “the school of the nation”, was to become that for all Germans. “Total war” was the means by which this could be achieved. Now the soldier and civilian would no longer be distinguishable. A war of attrition would involve the commitment of the entire nation« (Eksteins 1989: 156).

eine zum mindesten mittelbare kriegerische Leistung«¹⁶⁸ innewohnte. Der Krieg nahm daher die Form »einer ungeheuren Arbeitsleistung« an, wie es im Vorwort zum Sammelband *Das Antlitz des Weltkrieges* (1930) heißt, »deren Getriebe auch das Dasein des letzten Arbeiters und der letzten Arbeiterin in Anspruch nimmt«¹⁶⁹. Nichtsdestoweniger war Jünger der Ansicht, dass dieser Prozess der Unterordnung des produktiven Handelns der Bevölkerung unter den Staatswillen seinen Höhepunkt in der Nachkriegszeit fand, als »das Bild des kriegerischen Vorganges schon in die Ordnung des friedlichen Zustandes«¹⁷⁰ eingezeichnet wurde. Das Musterbeispiel dafür lieferten die UdSSR und das faschistische Regime in Italien, in denen »es nichts geben soll, was *nicht* als eine Funktion des Staates zu begreifen ist«¹⁷¹. Jünger verstand also, dass sich die totalitären Regierungen dadurch auszeichneten, dass sie die vorläufige Kriegsmaßnahme der totalen Mobilmachung zum staatstragenden Prinzip erhoben, so dass sie einen bis dahin unerhörten Anspruch auf Beherrschung und Instrumentalisierung ihrer Bürger geltend machten¹⁷². Der Aufstieg der totalitären Systeme im 20. Jahrhundert hatte deswegen die von Nietzsche befürchtete Etablierung »der vollkommenen Herrschaft des Staates«¹⁷³ zur Folge, die auf die Vernichtung des Individuums abzielte: Es wurde zu »einem zweckmässigen Organ des Gemeinwesens«¹⁷⁴.

So ertönten Stimmen gegen die Bedrohung des Individualsubjekts durch den Totalitarismus. Bertrand Russell bemerkte, dass die Bolschewisten dem Individuum keine Eigenbedeutung gegenüber dem Staat beimaßen¹⁷⁵, und Friedrich von Hayek diagnostizierte

¹⁶⁸ Jünger (1980/VII: 126).

¹⁶⁹ Jünger (2001: 608).

¹⁷⁰ Jünger (1980/VII: 127).

¹⁷¹ Ebd. Es sei hier erinnert an den von Giovanni Gentile verfassten Stichwortartikel „Fascismo“ der *Enciclopedia Italiana*, in dem es heißt: »Per il fascista tutto è nello Stato e nulla di umano e spirituale esiste e tanto meno ha valore fuori dello Stato. In tal senso il fascismo è totalitario, e lo Stato fascista, sintesi e unità di ogni valore, interpreta, potenzia e sviluppa, tutta la vita del popolo« (zitiert nach Forti 2001: 8).

¹⁷² Siehe dazu Kolakowskis Bemerkungen zum Totalitarismusbegriff: »The extinguishing of civil liberties in order to maintain and strengthen the regime does not amount to totalitarianism unless accompanied by the principle that every activity — economic, cultural, etc. — must be completely subordinated to the aims of the state; that not only are acts against the regime forbidden and ruthlessly punished, but no political actions are ‘neutral’ and the individual citizen has no right to do anything that is not part of the state’s purposes; that he is the state’s property and is treated by it as such« (Kolakowski 2005: 767).

¹⁷³ Nietzsche (1988/XIII: 123).

¹⁷⁴ Nietzsche (1988/II: 307).

¹⁷⁵ Dazu schrieb Russell: »In Russia at this moment, the sacrifice of the individual is largely inevitable, because of the severity of the economic and military struggle. But I did not feel, in the Bolsheviks, any consciousness of the magnitude of this misfortune, or any realization of the importance of the individual as against the State« (Russell 1920: 161).

den Abschied von der individualistischen europäischen Selbstkultur als eine Folgeerscheinung des Totalitarismus: »not merely nineteenth- and eighteenth-century liberalism«, gab er zu bedenken, »but the basic individualism inherited by us from Erasmus and Montaigne, from Cicero and Tacitus, Pericles and Thucydides, is progressively relinquished«¹⁷⁶. Dieser Bruch mit »the essentially individualist Western civilization«¹⁷⁷ wurde von einigen Intellektuellen des konservativen Spektrums auch als Schritt in Richtung auf die Reduktion der Menschheit auf eine Masse ununterscheidbarer und insektenartiger Wesen angeprangert, so dass die Metaphorik der Insektenwelt erstmals zur Verurteilung des real existierenden Sozialismus gebraucht wurde. Exemplarisch dafür steht Maurice Maeterlincks Studie über *La Vie des Termites* (1927). In seiner Analyse des Gesellschaftslebens der Termiten betonte er ihr »dévouement absolu au bien public, leur renoncement incroyable à toute existence« und »leur sacrifice ininterrompu au salut de la cité«¹⁷⁸ und schilderte entsetzt »l'âpre phalanstère«, in dem »une loi de fer, plus dure que celle de Sparte«¹⁷⁹ herrschte und dessen Struktur er mit der des menschlichen Organismus verglich, »dont les divers organes, formés de milliers de cellules [...] resteraient toujours soumis à la même loi centrale«¹⁸⁰. Daraus zog er den folgenden Schluss:

Si terrible, si inhumaine que paraisse l'organisation de la termitière, celle que nous portons en nous est calquée sur le même modèle. Même personnalité collective, même sacrifice incessant, d'innombrables parties au tout, au bien commun¹⁸¹.

Zur Insektenwelt bemerkte er weiter:

¹⁷⁶ Von Hayek (1944: 13). Er fährt fort: »The essential features of that individualism which, from elements provided by Christianity and the philosophy of classical antiquity, was first fully developed during the Renaissance and has since grown and spread into what we know as Western civilization — are the respect for the individual man *qua* man, that is, the recognition of his own views and tastes as supreme in his own sphere, however narrowly that may be circumscribed, and the belief that it is desirable that men should develop their own individual gifts and talents« (ebd., S. 14).

¹⁷⁷ Ebd., S. 135.

¹⁷⁸ Maeterlinck (1927: 157).

¹⁷⁹ Ebd., S. 107.

¹⁸⁰ Ebd., S. 144-145.

¹⁸¹ Ebd., S. 145.

Le destin des fourmis, des abeilles, des termites, si petit dans l'espace, mais presque sans bornes dans le temps, c'est un beau raccourci, c'est, en somme, tout le nôtre que nous tenons un instant, ramassé par les siècles, dans le creux de la main. C'est pourquoi il est bon de le scruter. Leur sort préfigure le nôtre¹⁸².

Die freiheitstötende und entindividualisierende Staatsorganisation der Insekten sah er nämlich im Sowjetsystem verwirklicht, woraus sich erklärt, dass er den Termitenbau als eine »république soviétique«¹⁸³ definierte. Ähnlich schrieb Dmitrij Mereshkowskij 1921, dass der Bolschewismus als Geisteskrankheit »ein absolutes Verschwinden der menschlichen Persönlichkeit« verursachte und das Ideal der »Gleichheit in der Sklaverei, im Tode, in der Unpersönlichkeit [...], in einem Bienenstock, in einem Ameisenhaufen«¹⁸⁴ aufrichtete. In diesem Zusammenhang verdient auch eine Passage aus Ernst Jüngers Novelle *Sturm* (1923) besondere Beachtung, in der der moderne Staat als die Matrix der Entindividualisierung des Einzelmenschen angegriffen wird, der sich auf eine Zelle in dessen Dienst reduziert:

Seit der Erfindung der Moral und des Schießpulvers hat der Satz von der Auswahl des Tüchtigsten für den Einzelnen immer mehr an Bedeutung verloren. Es läßt sich genau verfolgen, wie diese Bedeutung allmählich übergegangen ist auf den Organismus des Staates, der die Funktionen des Einzelnen immer rücksichtsloser auf die einer spezialisierten Zelle beschränkt. Heute gilt einer längst nicht mehr das, was er an sich wert ist, sondern nur das, was er in bezug auf den Staat wert ist¹⁸⁵.

An diesem Punkt ist die Rolle der *Partei* als Dreh- und Angelpunkt der Totalitärstaaten und ihrer Funktionalisierung des Menschen zu erörtern. Wie wir gesehen haben, fassten Bakunin und Netschajew ihre Verschwörerbünde als revolutionäre Orden auf, deren Ausübung der Gouvernamentalität über ihre Angehörigen den Charakter einer politisch-säkularisierten Pastoralmacht zur Instrumentalisierung ihrer zu den neuen Menschen im Totaldienst der Revolution hatte. Netschajew selbst stellte pointiert fest, dass der Revolutionär »sich nicht mehr selbst angehört«¹⁸⁶. Im Fall Jüngers hat die Analyse zweier politischer Schriften außerdem gezeigt, dass er das Bild der nationalrevolutionären Bewegung als einer Elite von

¹⁸² Ebd., S. 170.

¹⁸³ Ebd., S. 90.

¹⁸⁴ Mereshkowskij/Hippius/Philosofow/Slobin (1921: 18).

¹⁸⁵ Jünger (1978/XV: 15).

¹⁸⁶ Marx/Engels (1962/XVIII: 427).

Menschen entwarf, die nach jesuitischem Vorbild bereit waren, Mittel zum Zweck zu werden. Im Hinblick auf den Ursprung der totalitären Regime vertrat Foucault in seiner Vorlesungsreihe über *Die Geburt der Biopolitik* (1978-1979) die These, dass man ihn nicht in einer intrinsischen Entwicklung des Verwaltungsstaates des 18. Jahrhunderts oder des auf die Spitze getriebenen Polizeistaates des 19. Jahrhunderts suchen darf¹⁸⁷. Der totalitäre Staat ist vielmehr ein absolutes Novum in der Geschichte, an dessen Ursprung »die Gouvernamentalität der Partei«¹⁸⁸ steht, und diese wurzelt als Verhaltensführungsstrategie in der Tradition des christlichen Pastorats, das die Seelenbildung eines Subjekts anzielt, dessen Lebensführung bis in die innersten Falten des Gewissens beherrscht ist¹⁸⁹. In Anknüpfung an die Ausführungen Foucaults zum Totalitarismus erhebt sich nun die Frage, ob und inwieweit das säkular-religiöse Fundament der totalitären Gouvernamentalität mit ihrem Verlangen nach totaler Instrumentalisierung des menschlichen Daseins zu einem entindividualisierten Räderwerk der Staatsmaschine und mit ihrem Streben nach Schaffung eines neuen staatsfrommen Menschen¹⁹⁰ genealogisch in der Tradition des christlichen Pastorats und dessen Plans der Fremdsteuerung der ganzen Lebensführung der Gläubigen und dadurch deren Umbau zu vollkommen kontrollierten Subjekten zu suchen ist. In diesem Sinn könnte die Genese des Totalitarismus *auch* als eine Folge des Säkularisierungsprozesses und des Aufkommens säkular-pastoraler Parteien in der Moderne gedeutet werden, die im Fall Bakunins und Netschajews die Instrumentalisierung der Geheimbündler für den Triumph des Revolutionswerks anvisierten, in Gestalt der totalitären Bewegungen dagegen den eroberten Staatsapparat in eine Matrix der Funktionalisierung des Menschen im Dienst des Staates

¹⁸⁷ Vgl. dazu Foucault (2004b: 267).

¹⁸⁸ Dazu bemerkte Foucault: »Es ist die Partei, diese ganz außergewöhnliche, ganz eigenartige, ganz neue Organisation, es ist diese ganz neue Gouvernamentalität der Partei, die am Ende des 19. Jahrhunderts in Europa erscheint, [...] es ist diese Gouvernamentalität der Partei, die am geschichtlichen Ursprung von so etwas wie den totalitären Regimen, von so etwas wie dem Nazismus, dem Faschismus und dem Stalinismus steht« (ebd., S. 268).

¹⁸⁹ »Das Pastorat ist also von daher das Präludium der Gouvernamentalität [...] durch die so spezifische Konstituierung eines Subjekts [...], dessen Verdienste auf analytische Weise identifiziert werden, eines Subjekts, das kontinuierlichen Gehorsams-Geflechtes unterworfen ist — eines durch die Gewinnung der Wahrheit, die ihm auferlegt wird, subjektivierten Subjekts. Nun gut, ich denke, es ist diese typische Konstituierung des modernen abendländischen Subjekts, die bewirkt, daß das Pastorat zweifellos einer der entscheidenden Momente in der Geschichte der Macht in den abendländischen Gesellschaften ist« (Foucault 2004a: 268-269).

¹⁹⁰ Emilio Gentile hat den Totalitarismus als das politische Experiment bezeichnet, das diesen Zweck verfolgte: »Plasmare l'individuo e le masse attraverso una *rivoluzione antropologica*, per rigenerare l'essere umano e creare un *uomo nuovo*, dedito anima e corpo alla realizzazione dei progetti rivoluzionari e imperialisti del partito totalitario« (Gentile 2001: 71).

verwandelten. Der *homo totalitarius* verlor nämlich, wie Nietzsche vorausgesehen hatte, »den ganzen Besitz von sich«¹⁹¹ und wurde im Unterschied zu dem von Netschajew skizzierten revolutionären Menschentypus zum Getriebe der Staatsmaschine.

Diesen von den totalitären Regimen erhobenen totalen Herrschaftsanspruch hat Giorgio Agamben auf die biopolitische Wende der Moderne zurückgeführt, derentwegen die *zoē*, d.h. das nackte Leben in all seinen biologischen Aspekten¹⁹², zum Gegenstand der Politik geworden ist, die aufgrund ihrer Verfügungsgewalt über das ganze Leben in der Form der *Biopolitik*¹⁹³ folglich notwendigerweise totalitär ist¹⁹⁴. Wenn der Nationalsozialismus aber mit vollem Recht als eine biopolitische Bewegung angesehen werden kann, scheinen sich weder der Nazi-Totalitarismus noch der Totalitarismus überhaupt in einer bloßen biopolitischen Praxis zu erschöpfen. In der Tat charakterisierte sich dieser durch den Herrschaftswillen über den *bíos* selbst, d.h. über die gesamte Lebensführung aller Bürger nicht nur in ihren politischen und arbeitsbezogenen Aspekten, sondern auch in den weltanschaulichen und ethischen¹⁹⁵. Er machte also die Forderung nach der Lenkung des *bíos* in seiner Ganzheit geltend¹⁹⁶, was einigen Totalitarismus-Forschern nicht entging. In *The Road to Serfdom* (1944) äußerte Friedrich von Hayek die Überzeugung, dass man den europäischen Sozialisten

¹⁹¹ Nietzsche (1988/XIII: 123).

¹⁹² Agamben hat daran erinnert, dass die Griechen zwei verschiedene Wörter gebrauchten, um das einfache, natürliche, bloße Leben (*zoē*) von einer bestimmten, einem Einzelmenschen oder einer Menschengruppe eigenen Lebensform (*bíos*) zu unterscheiden. Vgl. dazu Agamben (1995: 3).

¹⁹³ Der Begriff ‚Biopolitik‘ stammt von Foucault, der die »Bio-Macht« als »das Ensemble von Mechanismen« bezeichnete, »durch die das, was in der menschlichen Art seine grundlegenden biologischen Züge ausbildet, in das Innere einer Politik, einer politischen Strategie, einer allgemeinen Machtstrategie eintreten kann« (Foucault 2004a: 13).

¹⁹⁴ Dazu hat Agamben notiert: »Proprio la radicale trasformazione della politica in spazio della nuda vita [...] ha legittimato e reso necessario il dominio totale. Solo perché nel nostro tempo la politica è diventata integralmente biopolitica, essa ha potuto costituirsi in misura prima sconosciuta come politica totalitaria« (Agamben 1995: 132).

¹⁹⁵ Dazu hat Pellicani angemerkt: »Un'altra caratteristica distintiva di un regime totalitario è che la rivoluzione che esso intende promuovere investe tutti gli aspetti della realtà umana: non c'è manifestazione della vita che non venga sottoposta al controllo insindacabile e metodico dell'istituzione – il Partito – che incarna tale volontà rivoluzionaria. Il che ha come conseguenza la "politicizzazione integrale" dell'economia, dell'educazione, della produzione letteraria ecc. e l'elevazione del Partito al rango di pianificatore generale della vita. L'idea motrice dell'Impresa totalitaria è che tutto deve essere rivoluzionato affinché dalla realtà sia espulsa ogni negatività. Le istituzioni, gli usi, i modelli di comportamento, la tradizione intellettuale devono essere riplasmati *ab imis*« (Pellicani 2004: 29-30).

¹⁹⁶ Daraus erklärt sich, dass Pellicani eine klare Unterscheidung zwischen der autoritären und der das Leben in seiner Ganzheit umfassenden totalitären Politik getroffen hat: »Quella non invade tutto poiché non pretende di porsi al posto di Dio: le basta che gli uomini obbediscano. Questa invece ha una pervasività senza limiti poiché aspira a rifare la struttura dell'essere e a creare l'uomo nuovo« (Pellicani 1975: 189).

die Erfindung eines neuartigen Parteitypus verdankte, »which embraces all activities of the individual from the cradle to the grave, which claims to guide his views on everything«¹⁹⁷ und der den Faschisten sowie den Nationalsozialisten als Vorbild gedient hatte¹⁹⁸. Diesbezüglich könnte man von der Entstehung der neuen »totalen Parteien« sprechen, wie Carl Schmitt im Essay zur *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland* (1933) die Bewegungen nannte, die im Unterschied zu den »Meinungsparteien« alten liberalen Stils darauf abzielten, »die Menschen von der Wiege bis zur Bahre, vom Kleinkindergarten über den Turnverein und Kegelklub bis zum Begräbnis- und Verbrennungsverein« zu begleiten, ihren Anhängern »die richtige Weltanschauung« zu liefern und dadurch »das ganze Leben des Volkes« total zu »politisieren«¹⁹⁹. Eine solche totale Partei war Hermann Rauschning zufolge die nationalsozialistische, die nach dem Machtgewinn die Verwirklichung des Plans »der Hineinbeziehung aller Lebensfunktionen in den Bereich der Parteibliegenheiten«²⁰⁰ anstrebte. Das Nazi-Regime trug darum den Charakter eines »totalen Staates«, der sich »unterschiedslos in alle Sachgebiete, in alle Sphären des menschlichen Daseins« hineingab und der »überhaupt keine staatsfreie Sphäre mehr«²⁰¹ kannte. Totale Staaten dieses Typs waren laut Hannah Arendt sowohl die Sowjetunion als auch das Nazi-Deutschland. Beide Regime hatten nämlich »the permanent domination of each single individual in each and every sphere of life«²⁰² zum Ziel. Bemerkenswert ist auch Arendts Hinweis darauf, dass die totalitären Bewegungen genau wie die Geheimgesellschaften unbedingten Gehorsam gegenüber ihren Führern verlangten²⁰³. Wir stehen also vor dem Phänomen der

¹⁹⁷ Von Hayek (1944: 113).

¹⁹⁸ »In Germany and Italy the Nazis and Fascists did, indeed, not have much to invent. The usages of the new political movements which pervaded all aspects of life had in both countries already been introduced by the socialists« (ebd.).

¹⁹⁹ Schmitt (1988: 187).

²⁰⁰ Rauschning (1938: 65).

²⁰¹ Schmitt (1988: 187).

²⁰² Arendt (1958: 326). Arendt hob überdies hervor, dass diese staatliche Lenkung aller Lebensäußerungen auch das Ende der Autonomie jedes Tätigkeitsfelds markierte: »If totalitarianism takes its own claim seriously, it must come to the point where it has "to finish once and for all with the neutrality of chess," that is, with the autonomous existence of any activity whatsoever. The lovers of "chess for the sake of chess," aptly compared by their liquidator with the lovers of "art for art's sake," are not yet absolutely atomized elements in a mass society whose completely heterogeneous uniformity is one of the primary conditions for totalitarianism. From the point of view of totalitarian rulers, a society devoted to chess for the sake of chess is only in degree different and less dangerous than a class of farmers for the sake of farming. Himmler quite aptly defined the SS member as the new type of man who under no circumstances will ever do "a thing for its own sake." « (ebd., S. 322).

²⁰³ »The totalitarian movements have been called "secret societies established in broad daylight." Indeed, little as we know of the sociological structure and the more recent history of secret societies, the structure of the

»Pastoralisierung der Politik«, von der Foucault im Hinblick auf den Plan der KPdSU sprach, »die Individuen zu führen, sie in ihrem täglichen Leben mit einer ganzen Garnitur verallgemeinerten Gehorsams zu führen«²⁰⁴, und dieser Neukodierung der politischen Praxis lag der Wille zur Vereinnahmung des *bíos* durch die Macht der totalitären Systeme in Gestalt säkularisierter kirchenartiger Staaten zugrunde²⁰⁵. Berdjajew selbst bezeichnete die UdSSR als »an inverted theocracy« und als »a despotic and bureaucratic state, called into being to dominate the whole life of the people, not only in body but also in soul«²⁰⁶. Mehr noch: Der Anspruch auf die Herrschaft über die Lebensführung mündete auch in den Willen zur Gewissensleitung durch die Vermittlung der einzigen Heilslehre, denn das Bolschewistenregime sah die innerweltliche ‚Seelsorge‘ der Sowjetmenschen als seine Pflicht an: »It desires to bring them up in the one saving truth; it knows the truth, the truth of dialectic materialism«²⁰⁷. Auch Alfred Cobban betrachtete »the identification of Church and State«²⁰⁸ als das unterscheidende Merkmal jedes Totalitärsystems. »The new totalitarian dictatorship is powerful«, schrieb er, »not because it rules men’s bodies, but because it controls their minds«²⁰⁹. Auch George Orwell zog eine Parallele zwischen der totalitären

movements, unprecedented if compared with parties and factions, reminds one of nothing so much as of certain outstanding traits of secret societies. Secret societies also form hierarchies according to degrees of “initiation,” regulate the life of their members according to a secret and fictitious assumption which makes everything look as though it were something else, adopt a strategy of consistent lying to deceive the noninitiated external masses, demand unquestioning obedience from their members who are held together by allegiance to a frequently unknown and always mysterious leader, who himself is surrounded, or supposed to be surrounded, by a small group of initiated who in turn are surrounded by the half-initiated who form a “buffer area” against the hostile profane world« (ebd., S. 376).

²⁰⁴ Foucault (2004a: 291).

²⁰⁵ Zu den totalitären kirchenartigen Staaten hat Gentile bemerkt: »La sacralizzazione della politica raggiunge l’apogeo nell’epoca fra le due guerre mondiali, con i nuovi regimi totalitari. Fu con il totalitarismo, in effetti, che le religioni della politica conseguirono il massimo dispiegamento di tutti i loro aspetti, sia ideologici che istituzionali, facendo somigliare i regimi totalitari a nuove Chiese dedicate alla propaganda della fede nella verità assoluta e indiscutibile delle loro ideologie, alla persecuzione degli infedeli e al culto di entità umane sacralizzate« (Gentile 2001: 69).

²⁰⁶ Berdyaev (1937: 170). Zur Sowjetunion als einem Kirchen-Staat notierte Evola: »Materia e spirito sono arruolati nell’unica impresa, sì che l’URSS si presenta come un blocco che non lascia fuori di sé nulla, che è simultaneamente Stato, trust e Chiesa, sistema politico, ideologico e economico-industriale ad un tempo« (Evola 1969: 390).

²⁰⁷ Berdyaev (1937 : 205). Auch Pellicani hat die Forderung jeder totalitären Partei nach dem Erlösungsmonopol betont: »Esso è concepito come una setta gnostica che, a partire dal momento in cui si insignorisce del Potere, si trasforma in Chiesa universale che monopolizza il cammino della salvezza e che, di conseguenza, rivendica una legislazione assoluta e totale sulla vita umana individuale e collettiva. *Extra Ecclesiam nulla salus*. Questa massima, che è la parola d’ordine di tutte le chiese, ha sempre guidato l’agire dei rivoluzionari di professione« (Pellicani 1975: 182).

²⁰⁸ Cobban (1939: 284).

²⁰⁹ Ebd.

Gouvernementalität und der handlungsbestimmenden und gewissenleitenden Kirchenmacht. In seiner Rundfunkrede über *Literature and Totalitarianism* (1941) definierte er seine Zeit als »the age of the totalitarian state«²¹⁰, in der »the autonomous individual is ceasing to exist«²¹¹. Diese Diagnose des Dahinschwindens des Individuums ist mit der Analyse der Spezifik der totalitären Gouvernementalität verbunden, die er folgendermaßen beschrieb:

Totalitarianism has abolished freedom of thought to an extent unheard of in any previous age. And it is important to realize that its control of thought is not only negative, but positive. It not only forbids you to express – even to think – certain thoughts, but it dictates what you *shall* think, it creates an ideology for you, it tries to govern your emotional life as well as setting up a code of conduct. [...] The totalitarian state tries [...] to control the thoughts and emotions of its subjects at least as completely as it controls their actions²¹².

Das Eigenartige am Totalitarismus ist also, dass er Denk-, Emotions- und Verhaltensschemata aufzwang, so dass das innengeleitete, von Emerson verherrlichte Subjekt individuell ausgeprägter Handlungen und Gedanken durch eine mithilfe der totalitären Psychotechnik außengeleitete ‚Marionette‘ ersetzt wurde. Orwell brachte auch »several vital differences between totalitarianism and all the orthodoxies of the past« ans Licht und bemerkte dazu:

In medieval Europe the Church dictated what you should believe, but at least it allowed you to retain the same beliefs from birth to death. It did not tell you to believe one thing on Monday and another on Tuesday²¹³.

Mit anderen Worten unterschied sich die totalitäre Gouvernementalität vom christlichen Pastorat darin, dass sie an das politische Tagesgeschehen gebunden war, das eine ständige und rapide Neuformulierung der ‚Glaubenswahrheiten‘ je nach der jeweiligen Parteilinie erforderte²¹⁴. Auch Hermann Broch hob eine Wesensdifferenz zwischen der kirchlichen

²¹⁰ Orwell (1968/II: 162).

²¹¹ Ebd., S. 161.

²¹² Ebd., S. 162.

²¹³ Ebd., S. 163.

²¹⁴ Im Aufsatz *The Prevention of Literature* (1945-1946) schrieb Orwell dazu: »What is new in totalitarianism is that its doctrines are not only unchangeable but also unstable. They have to be accepted on pain of damnation, but on the other hand they are always liable to be altered at a moment's notice« (Orwell 1962: 167). In *Inside the*

Seelsorge und der totalitären Macht hervor. So wies er in seiner Schrift zur *Demokratie im Zeitalter der Versklavung* (1949) darauf hin, dass die Kirche im Unterschied zu den auf die »Vermassung« ihrer Bürger abzielenden Totalitärregimen »für die Einzelseele zu sorgen« hatte, so dass ihr Ziel nicht »in der Bildung von Massen«, sondern »in einer Gruppenbildung« lag, die die Einzelpersönlichkeit »intakt«²¹⁵ ließ. In Anlehnung an Foucault könnte man daher sagen, dass die Kirche ihre pastoralen Bemühungen auf die Erlösung des Einzelmenschen und der gesamten Menschheit zugleich konzentriert, weil es ihr um das Heil jedes Schafes geht²¹⁶, während die totalitären Staaten bezweckten, *gleichgeschaltete und instrumentalisierte Massen* zu schaffen. Diese Schwerpunktverschiebung von der Einzelseelsorge auf das *soul engineering* des Massenzeitalters infolge der Psychologisierung der Politik tritt auch in den Bemerkungen Alfred Cobban zum Totalitarismus zutage. In erster Linie legte er den Akzent auf dessen Verwurzeltheit in der christlichen Tradition:

Totalitarian nationalism has come into a civilization saturated for nearly two millennia with religious thought. Its leaders have been bred in the school of Luther and Loyola, Augustine and Athenasius²¹⁷.

Vor allem aber sah er in der Ausübung einer bestimmten Gouvernamentalitätsform das deutlichste Anzeichen für den christlichen Ursprung des Totalitarismus:

Whale (1940) notierte er außerdem zur psychologischen Lage der kommunistischen Militanten: »Every communist is in fact liable at any moment to have to alter his most fundamental convictions, or leave the party. The unquestionable dogma of Monday may become the damnable heresy of Tuesday« (ebd., S. 33). Im Rückblick auf die Periode seiner kommunistischen Militanz schrieb Koestler dazu: »Generally speaking, words like "agent of", "Democracy", "Freedom," etc. meant something quite different in Party usage from what they meant in general usage; and as, furthermore, even their Party meaning changed with each shift of the line, our polemical methods became rather like the croquet game of the Queen of Hearts, in which the hoops moved about the field and the balls were live hedgehogs. With this difference, that when a player missed his turn and the Queen shouted "Off with the head," the order was executed in earnest. To survive, we all had to become virtuosos of Wonderland croquet« (Crossman (Hrsg.) 1952: 47-48).

²¹⁵ Broch (1978/XI: 147).

²¹⁶ Dazu hat Foucault bemerkt: »Das Heil aller sicherzustellen bedeutet zwei Dinge, die präzise verknüpft sein müssen: einerseits muß er [der Pastor, M. B.] das Heil aller sicherstellen, das heißt der ganzen Gemeinschaft, der Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit, der Gemeinschaft als Einheit. „Der Hirte [*pasteur*]“, sagt Chrysostomus, „muß sich um die gesamte Stadt und sogar um den *orbis terrarum* kümmern“. In gewissem Sinne ist es das Heil aller, doch es ist ebenso das Heil eines jeden einzelnen. Kein Schaf ist gleichgültig. Nicht ein einziges darf dieser Bewegung, diesem Wirken der Leitung und Lenkung entgehen, das zum Heil führt. Das Heil eines jeden ist nicht nur relativ, sondern absolut wichtig. Der Hl. Gregor sagt uns in seinem *Liber pastoralis*, Buch II, Kapitel 5: „der Hirte [*pasteur*] habe Mitleid mit jedem einzelnen Schaf“. Und in der *Regel* des Hl. Benedikt, Kapitel 27, muß der Abt äußerste Fürsorge zeigen gegenüber jedem einzelnen Mönch, gegenüber jedem einzelnen Mitglied seiner Gemeinschaft: „Mit all seinem Scharfsinn und seinem Können muß er darauf erpicht sein, keines der Schafe, die ihm anvertraut sind, zu verlieren“« (Foucault 2004a: 246).

²¹⁷ Cobban (1939: 223).

With what may be called the religious aspect, totalitarian dictatorship reaches its highest point. Here its sway ends, for it has become co-extensive with human life. Totalitarianism takes the spiritual discipline of a religious order and imposes it on forty or sixty or a hundred million people. Its aim is a nation of Jesuits, serving not the Vicary of Christ, but the *Führer*²¹⁸.

Cobban vertritt also die Meinung, dass der säkular-religiöse Hauptaspekt der Totalitärregime gerade in ihrem Anspruch besteht, das Verhalten und Denken der Massen nach dem Vorbild der christlichen Orden derart durchzudisziplinieren, dass ihr Herrschaftsbereich sich mit der Daseinsphäre überhaupt deckt. Diese totale Machtergreifung auf den *bíos* kann als das Produkt der Aneignung, Immanentisierung und Säkularisierung des Strebens des Jesuitenordens nach Beherrschung der Lebensführung ihrer Anhänger gedeutet werden. In Foucaults Begrifflichkeit gesprochen wären die Totalitärregime somit als säkulare Kirchenstaaten anzusehen, in denen eine Partei eine Gouvernamentalität über die Massen ausübt, die den Charakter einer politisch-säkularisierten Pastormacht trägt, um den neuen totalitären Massenmenschen nach dem Modell des jesuitischen Pastorats hervorzubringen und ihn zur *apatheia* zu bewegen. In diesem Sinn lassen sich diese neuartigen Staaten unter die Kategorie des *totalitären Jesuitismus* subsumieren. Die Verwandtschaft zwischen dem ethopoietischen Plan der totalitären Systeme und dem jesuitischen Machtdenken entging einigen Totalitarismuskritikern nicht. Hermann Broch bemerkte 1948, dass »das formale Urbild allen Totalitarismus in der Staatsauffassung der katholischen Kirche (insbesondere in ihrer jesuitischen Ausprägung)«²¹⁹ zu sehen war, und Bertrand Russell schrieb zum Willen der Sowjetregierung, den Massen die grundlegenden Prinzipien des Marxismus einzuhämmern:

The necessity of inculcating Communism produces a hot-house condition, where every breath of fresh air must be excluded: people are to be taught to think in a certain way, and all free intelligence becomes taboo. The country comes to resemble an immensely magnified Jesuit College²²⁰.

²¹⁸ Ebd., S. 225.

²¹⁹ Broch (1979/XII: 514).

²²⁰ Russell (1920: 151).

Nicht zu vergessen ist auch, dass Rauschning in der umstrittenen Rekonstruktion seiner Gespräche mit Hitler daran erinnerte, dass dieser seine Verpflichtung gegenüber dem Organisationsdenken der katholischen Kirche und der Gesellschaft Jesu anerkannte²²¹.

IV. Berdjajew bezeichnete den Totalitarismus als »the aspiration towards a whole, towards the complete transfiguration of life«²²² und vertrat die These, dass das Streben danach »an old Russian tradition« war, denn sowohl die revolutionäre Intelligenz als auch die Slawophilen »wished to link their politics with a totalitarian doctrine, encompassing all life«²²³. Aller Wahrscheinlichkeit nach war Wladimir Iljitsch Lenin im 20. Jahrhundert der Totalitarismustheoretiker, der sich zu diesem Zweck am deutlichsten am jesuitischen Vorbild orientierte. Wie René Fulop-Miller erklärte, ist das darauf zurückzuführen, dass »the forerunners of the Bolsheviks in Russia« Bakunin und Netschajew waren, die »repeatedly and

²²¹ »I have always learned a great deal from my opponents. I studied revolutionary technique in the works of Lenin and Trotsky and other Marxists. And I got illumination and ideas from the Catholic Church, and from the Freemasons, that I could never have obtained from other sources. The man who is not ready to learn from his enemies, and from them above all, is a fool. Only a weakling will be afraid of losing his own inspiration by studying the enemy.“ “Even the Freemasons and the Catholic Church? Is not that going rather far?” “Not a bit of it,” retorted Hitler. “Nothing could be more natural. I learned above all from the Jesuits. So did Lenin, for that matter, if I remember rightly. There has been nothing more impressive in the world than the hierarchical organization of the Catholic Church. I have taken over many elements of it in the organization of my party. To have lasted almost two thousand years, under changing fortunes, is an achievement.“« (Rauschning 1940: 239). Pellicani hat darauf aufmerksam gemacht, dass Himmler die SS nach den Organisationsprinzipien des Jesuitenordens strukturierte: »La squadra di protezione della dittatura del *Führer* – che uno dei suoi capi, Dieter Wisliceny, considerava “un nuovo tipo di setta religiosa con proprie forme e costumi” – fu strutturata da Himmler alla luce dei “principi della Compagnia di Gesù”: in essi, colui che Hitler soleva chiamare “il mio Ignazio di Loyola”, aveva trovato “ciò che a lui sembrava l’elemento centrale della mentalità d’ogni Ordine, la dottrina dell’obbedienza, il culto dell’organizzazione“« (Pellicani 2009: 105). Zum Interesse der Totalitaristen für den Jesuitenorden siehe die folgenden Bemerkungen Guido Somavillas S.J.: »Lungo il XX secolo si è notato un rifiorire di attenzione su Ignazio da parte di regimi assolutistici che hanno infestato questo nostro tempo. Si intende su Ignazio in quanto geniale legislatore, fondatore e organizzatore-stratega: allo scopo di strappargli qualche segreto quanto alla creazione e all’uso di un sistema di governo molto verticistico, appunto assolutistico, rapido e movimentistico, dunque efficiente, con obbedienza assoluta da parte dei sottoposti. [...] Si sa che in questo senso, hanno studiato le Costituzioni ignaziane Lenin, Himmler (su presumibile invito di Hitler), e che anche Mussolini si è attentamente informato al riguardo presso il gesuita Tacchi-Venturi. Pensava quasi per certo ai primi dieci gesuiti, fondatori con Ignazio dell’ordine, Lenin quando esclamava: «Avessi anche solo dieci veri rivoluzionari: rivoluzionerei il mondo»« (Somavilla 1996: 208).

²²² Berdyaev (1948a: 7).

²²³ Ebd., S. 4. Siehe dazu auch die folgenden Bemerkungen Berdjajews: »This typically Russian theme may be formulated in the following way: one must pass from the creation of perfect works of art (that is to say of cultural values) to the creation of perfect life, to the purification and transfiguration of life. The religious and social moment takes on, consequently, particular importance. It is the philosophy of history and moral philosophy, that is to say the linking of thought with the destiny of man, of society, of the people, of the world, which hold a preponderant place in Russian philosophy« (ebd., S. 5-6).

quite openly [...] their leanings to Jesuitism«²²⁴ zugaben. Hinsichtlich Netschajews Einfluss auf Lenin²²⁵ ist hervorzuheben, dass dieser in *Was tun?* (1902) von »der ernsten und dringenden Aufgabe« sprach, »sich zu Berufsrevolutionären auszubilden«²²⁶, und dass er zu ihren Eigenschaften jene völlige Revolutionsergebenheit zählte, die im *Katechismus* als die Frucht der revolutionären *askesis* erscheint. Diesbezüglich lese man Lenins Gedenkrede für Swerdlow, der gepriesen wird, weil er sich schon als junger Mann »mit Leib und Seele«²²⁷ der Revolution weihte. So wurde er »zum ausgeprägtesten Typus eines Berufsrevolutionärs«, der »mit seiner Familie, mit allen Annehmlichkeiten und Gewohnheiten der alten bürgerlichen Gesellschaft« vollständig brach und sich »uneingeschränkt und selbstlos in den Dienst der Revolution«²²⁸ stellte. In diesem Sinn dient die Gedenkrede für den toten Genossen als eine Pastoraltechnologie zur Vermittlung eines Lebensmodells, dank dessen man sich als ein für den Triumph der Sache streitender Revolutionär konstituieren kann²²⁹. *In puncto* Organisation strukturierte sich die bolschewistische Partei außerdem als ein ‚Mönchsorden‘, was, wie Klaus-Georg Riegel bemerkt hat, von führenden Leninisten mit Nachdruck »als triumphierender Ausweis des eigenen exklusiven Anspruchs einer ihren Gegnern moralisch überlegenen Avantgarde«²³⁰ betont wurde. Tatsächlich nahm die leninistische Partei also die Form eines »Ordre profane athée, comparable à une image renversée de la Compagnie de Jésus«²³¹ nach dem Vorbild der ordensähnlichen Geheimgesellschaften Bakunins und

²²⁴ Fulop-Miller (1927: 282). Zum Einfluss Bakunins auf den Bolschewismus schrieb Slobin: »Ohne Marx wäre die bolschewistische Revolution gleich nach dem ersten Aufflammen verpufft, wie so viele Aufstände und Revolten vor ihr. Ohne den russischen Anarchismus wäre Marx eine wissenschaftliche Utopie, ein höchst vollkommener Mechanismus unter dem Glassturze der Weltgeschichte geblieben. Erst die Vereinigung Marxens mit Bakunin, des westlichen Sozialismus mit dem russischen Anarchismus führte zum „russischen“ Bolschewismus, zur Explosion der „Höllmaschine“« (Mereshkowskij/Hippius/Philossofow/Slobin 1921: 233).

²²⁵ Vgl. dazu Service (2000: 217) und Strada (2008: 28-29).

²²⁶ Lenin (1959: 68).

²²⁷ Ebd., S. 554.

²²⁸ Ebd.

²²⁹ »Genosse J. M. Swerdlow wird uns in Erinnerung bleiben nicht nur als ewiges Sinnbild der Treue eines Revolutionärs für seine Sache, nicht nur als Vorbild der Verbindung praktischer Nüchternheit mit praktischem Können, vollkommener Verbundenheit mit den Massen mit der Fähigkeit, sie zu leiten – sein Andenken wird uns auch die Gewähr dafür sein, daß immer größere Massen von Proletariern, diesen Beispielen folgend, immer weiter vorwärtsschreiten werden zum endgültigen Sieg der kommunistischen Weltrevolution« (ebd., S. 558).

²³⁰ Besier/Lübbe (Hrsg.) (2005: 18). Riegel fährt fort: »So charakterisierte Bucharin 1922 die leninistische Kaderpartei als „revolutionären Orden“: „Die gesamte Parteiarbeiter waren der Partei bis aufs letzte ergeben: der ‚Parteipatriotismus‘, die ausschließliche Hingabe an die Durchführung der Parteivweisungen, der erbitterte Kampf mit feindlichen Gruppierungen [...] machten aus unserer Partei einen eigenartigen revolutionären Orden“« (ebd.). Auch Stalin »sprach schon 1921 von der Partei als „eine Art Schwertträgerorden“« (ebd., S. 19).

²³¹ Maritain (1968: 176).

Netschajews an²³². Ihr Organisationsprinzip war der »demokratische Zentralismus«²³³, der, wie Rosa Luxemburg kritisch anmerkte, »die blinde Unterordnung aller Parteiorganisationen bis ins kleinste Detail unter eine Zentralgewalt« aufzwang, »die allein für alle denkt und schafft und entscheidet«²³⁴, und der jede Abweichung von der Parteilinie verurteilte, »damit die Einheit von Dauer sei«²³⁵. In dieser »Forderung der spirituellen Konformität« lebte »die Grundform des mystischen, durch das Pneuma zur Einheit gebundenen Korpus«²³⁶ weiter, um mit Voegelin zu sprechen, dem zufolge, »die modernen innerweltlichen politischen Einheiten durch die Umbildungen der Ekklesia-Substanz«²³⁷ bestimmt sind. Zu betonen ist aber vor allem, dass der demokratische Zentralismus mit seinem Imperativ des »politischen

²³² Zu den geistigen Ahnen der Bolschewisten notierte Stepun: »The first Bolshevnik ancestors were Peter Tkachev (1844- 1885) and the revolutionary organizer closely associated with him, Nechaev. Apart from these two, and superior to them in every respect, was Michael Bakunin, whose spiritual characteristics, although greatly distorted and cheapened, may be readily recognized in some aspects of Bolshevism« (Stepun 1958: 271-272). Dazu schrieb Brupbach: »Bakunin steckte die Russen, die um ihn waren und die seine Schriften lasen, mit dem heiligen Feuer der Revolte an [...]. Von 1873 bis etwa 1879 machten die allermeisten der russischen Revolutionäre ihre »bakunistische« Phase durch. Der Bakunismus war für sie der Weg zum Marxismus, wie man es — um uns nur auf die bekanntesten Namen zu beschränken — bei Plechanow, Axelrod, Deutsch, Vera Sassulitsch sieht, die alle vom Bakunismus zu Marx kamen. Und im Jahre 1917 wurde das russische Bauernvolk selbst Bakunist, vollzog sich, wie sich Radek mir gegenüber ausdrückte, die russische Revolution in der Weise, wie der Prophet Bakunin in seinen Visionen sie geschaut« (Brupbach 1929: 109-110). Zu Netschajews Einfluss auf Lenins Parteikonzeption stellte Berdyaev fest: »Nechaev demanded an iron discipline and the extreme centralization of groups, and in this respect he was a predecessor of Bolshevism« (Berdyaev 1948: 117-118). Souvarine hat daran erinnert, dass die Gegner der Bolschewisten diese des Jesuitismus bezichtigten: »In the hardest struggle between Bolshevniks and Menshevniks the latter often taxed the former with Nechayevism and Jesuitism, to the indignation of Lenin and his disciples. But a posthumous revenge was reserved for Martov with the rehabilitation of Nechayev attempted by various communist historians under Stalin, and it is not mere chance that one of them, A. Gambarov, ended his work with the statement that Nechayev's anticipations "have become embodied in full in the methods and practice of the Communist Party of Russia in the course of its twenty-five years of history"« (Souvarine 1939: 582). Der Menschewik Martow war der Ansicht, dass Lenin »the centre of "an Order of Jesuits" within the Party« war, »professing the cynical amoralism of Nechayev« (ebd., S. 125). Zu Bakunins These der Notwendigkeit des Gehorsams und der Disziplin als Kohäsionsfaktoren der revolutionären Partei führte Max Nomad außerdem aus: »Thus obedience, discipline, subordination, constitute the *leitmotiv* of this famous classic of ...Anarchism. It so happens that, more than half a century later, all of these methods and principles were to form the basis of the organization of the Russian Communist Party and particularly of the Communist International. The complete subservience of all the national Communist Parties to the Executive Committee of the Communist International in Moscow; the arbitrary changes in party leadership by orders from Moscow; the nomination of all local party officials from above and not by election — it is all part and parcel of a preposterous paradox: that the unheard-of tyranny now exercised by the leadership of the Russian Communist Party is the intellectual child of a man who has gone down in history as the great enemy of all authority« (Nomad 1961: 183).

²³³ Lenin (1959: 423).

²³⁴ Zitiert nach Trotzki/Kautsky (1990: 229).

²³⁵ Lenin (1959: 762).

²³⁶ Voegelin (1993: 35).

²³⁷ Ebd., S. 32.

Kadavergehorsams«²³⁸ durch Bakunins und Netschajews Vermittlung aus der Immanentisierung und Säkularisierung des jesuitischen Machtdenkens und dessen Ideal der *apatheia* resultierte, so dass die Praxis der Gouvernamentalität vonseiten der bolschewistischen Partei als die Ausübung einer politischen Pastoralmacht zur Instrumentalisierung ihrer Mitglieder erscheint²³⁹. Ziel und Zweck des demokratischen Zentralismus war es außerdem, »die eiserne Disziplin«²⁴⁰ sicherzustellen, die für den Triumph der Revolution unerlässlich war²⁴¹, was schon Bakunin als Rechtfertigungsargument für die Unterwerfung aller unter den Gesamtwillen theoretisiert hatte. Lukács fügte diesbezüglich in *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) hinzu, dass die Disziplin der kommunistischen Partei in der Form »des bedingungslosen Aufgehens der Gesamtpersönlichkeit eines jeden Mitgliedes in der Praxis der Bewegung« der einzige »Weg zur Verwirklichung der echten Freiheit«²⁴² war. Wie Pellicani bemerkt hat, bedeutete dies, dass nur die freiwillige Selbstinstrumentalisierung der Parteiangehörigen nach Art der Jesuiten die Erlösung der Menschheit von der Entfremdung ermöglichen konnte²⁴³. In expliziter Anlehnung an die jakobinische Idee der die Volksinteressen vertretenden Minderheit der Erleuchteten²⁴⁴ begriff sich die bolschewistische Partei nämlich als »die proletarische Avantgarde«, die entsprechend

²³⁸ Lenin (1959: 341).

²³⁹ Vgl. dazu Pellicani: »It is useful to compare the Leninist party with the Jesuit religious order, as has been done on many an occasion. It is governed by the same principle: the Compagnie de Jesus was conceived by its founder as a "war machine" at the service of redemption. Although he never dared to confess his debt to Ignatius of Loyola, when he started along the path indicated by Bakunin, he accepted the fundamental rule of the Jesuits: *perinde ac cadaver*. Upon that rule he built the institution that he believed would save humanity from moral ruin and from being drawn into the "bourgeois swamp". The declared objective: maximum intellectual and moral cohesion of the "consecrated body", making it spiritually impervious. Lenin christened his model of organization "democratic centralism". Its objective was to guarantee the purity of the doctrine of scientific socialism and its unpersonal rule on the thoughts and conduct of the revolutionaries themselves« (Pellicani 2003: 105).

²⁴⁰ Lenin (1959: 622).

²⁴¹ In *Der 'Linke Radikalismus', die Kinderkrankheit im Kommunismus* (1920) schrieb Lenin dazu: »Ich wiederhole: Die Erfahrung der siegreichen Diktatur des Proletariats in Rußland hat denen, die nicht zu denken verstehen oder nicht in die Lage kamen, sich über diese Frage Gedanken zu machen, deutlich gezeigt, daß unbedingte Zentralisation und strengste Disziplin des Proletariats eine der Hauptbedingungen für den Sieg über die Bourgeoisie sind« (ebd., S. 602).

²⁴² Lukács (1968/II: 497).

²⁴³ Pellicani (1975: 204). In *Miseria del marxismo* fügte er hinzu: »Il che significa che l'unica via che l'uomo può percorrere per sfuggire alla miseria morale della società borghese è la rinuncia totale alla sua individualità, il sacrificio dell'intelletto, la subordinazione senza riserve della sua volontà alla volontà collettiva della Chiesa marx-leninista« (Pellicani 1984: 262).

²⁴⁴ In *Ein Schritt vorwärts, zwei Schritte zurück* (1904) schrieb Lenin: »Der Jakobiner, der untrennbar verbunden ist mit der *Organisation* des Proletariats, das sich seiner Klasseninteressen *bewußt geworden ist* – das ist eben der *revolutionäre Sozialdemokrat*« (Lenin 1959: 322).

der politischen Theologie der eschatologischen Gewalt »zum Neuen«²⁴⁵ zu führen vermochte. Die Bakuninsche und Netschajewsche Amorphismus-Lehre taucht darüber hinaus in der Schrift *Wie soll man den Wettbewerb organisieren?* (1917) auf, in der es heißt, dass die Oktoberrevolution »die morschen Fesseln« gesprengt und »die Werktätigen auf den Weg des *selbständigen* schöpferischen Aufbaus eines neuen Lebens«²⁴⁶ geführt hat. Ausgehend von der Überzeugung, dass die Welt in den Geburtswehen einer neuen Ordnung lag²⁴⁷, sah Lenin also in der Partei eine messianische und welterneuernde Elite. Es ist diesbezüglich beachtenswert, dass Lukács in *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken* (1924) feststellte, dass die KP die Aufgabe hatte, »auf das Reifen dieser Tendenzen zur Revolution *beschleunigend* zu wirken«²⁴⁸, und dass er damit das politisch-theologische Motiv der Akzeleration des Geschichtstempos aufgriff. Schon Robespierre immanentisierte und säkularisierte nämlich die »apokalyptische Erwartung der sich verkürzenden Zeitabstände vor der Ankunft des Jüngsten Gerichts«²⁴⁹ zum Aufruf zum Einsatz für die Beschleunigung der Revolution als profane Apokalypse²⁵⁰. Lenin selbst sah eine Steigerung des »Entwicklungstempos« infolge der Eskalation »zur Weltrevolution«²⁵¹ voraus und sprach in

²⁴⁵ Ebd., S. 545.

²⁴⁶ Ebd., S. 497. Im Rückblick auf die Revolution bemerkte Lenin auch zu den *Aufgaben der Jugendverbände* (1920): »Die erste Hälfte der Arbeit ist in vieler Hinsicht getan. Das Alte ist zerstört und hatte es verdient, zerstört zu werden; es ist ein Trümmerhaufen und hatte es verdient, in einen Trümmerhaufen verwandelt zu werden. Der Boden ist gesäubert, und auf diesem Boden muß die junge kommunistische Generation die kommunistische Gesellschaft aufbauen« (ebd., S. 701). Zur bolschewistischen Amorphismus-Lehre notierte Mereshkowskij: »„Die Lust der Zerstörung ist eine schaffende Lust“ — das ist die Anschauung Bakunins, Lenins, Tolstojs, Pugatschows, Rasins, das ist ewig-russisch. Wenn das Zerstören Schaffen ist, so braucht man die Zerstörung nicht zu fürchten; man zerstöre ruhig das Alte, das Neue wird dann von selbst entstehen und wachsen« (Mereshkowskij/Hippius/Philosofow/Slobin 1921: 193). Zu diesem Traum von der Neuschöpfung der Welt siehe auch Herbert George Wells' Rekonstruktion seines Treffens mit Lenin: »After the tiresome class-war fanatics I had been encountering among the Communists, men of formulae as sterile as flints, after numerous experiences of the trained and empty conceit of the common Marxist devotee, this amazing little man, with his frank admission of the immensity and complication of the project of Communism and his simple concentration upon its realisation, was very refreshing. He at least has a vision of a world changed over and planned and built afresh« (Wells 1920: 137-138).

²⁴⁷ Im *Referat über die Revision des Programms und die Änderung des Namens der Partei auf dem VII. Parteitag der KPR (B) am 8. März (1918)* charakterisierte Lenin seine Zeit als »eine Epoche gigantischer Zusammenbrüche, massenhafter militärischer Gewaltlösungen, eine Epoche der Krisen« (Lenin 1959: 507).

²⁴⁸ Lukács (1968/II: 540).

²⁴⁹ Koselleck (1979: 63).

²⁵⁰ In seiner Rede *Sur la Constitution* (1793) sagte Robespierre: »Le temps est arrivé de le rappeler à ses véritables destinées; les progrès de la raison humaine ont préparé cette grande révolution, et c'est à vous qu'est spécialement imposé le devoir de l'accélérer« (ebd.).

²⁵¹ Lenin (1959: 506).

apokalyptischen Tönen von »der Gruppierung *aller* Klassenkräfte einer gegebenen Gesellschaft *zum letzten und entscheidenden Kampf*«²⁵².

Einen weiteren Beweis dafür, dass die Revolution einen säkular-religiösen Charakter hatte²⁵³, erbringt auch die Tatsache, dass die in Russland zur Macht gelangte Partei sich die Mission aufbürdete, die Welt und die Menschheit durch den eroberten Staatsapparat zu transfigurieren. Damit kommen wir zum Kernpunkt der Frage, wie es in der Sowjetunion zum Zugriff auf den *bíos* kam. Die Antwort darauf lieferte Karl Kautsky, der als erster die Lenin-Partei als Muster und gleichzeitig als Keimzelle des Sowjetstaates erkannte. In seiner ersten antibolschewistischen Streitschrift zur *Diktatur des Proletariats* (1918) erhob er gegen die Leninisten die Anklage des ‚Jesuitismus‘, indem er eine Parallele zwischen ihrem Versuch einer gesellschaftlichen Neuorganisation von oben und der Jesuitendiktatur in Paraguay zog²⁵⁴. Noch wichtiger sind seine Betrachtungen zum Zusammenhang zwischen dem totalitären Willen des Staates, Macht über die Lebensführung der Gesamtbevölkerung zu gewinnen, und der Gouvernamentalität der leninistischen Partei in *Von der Demokratie zur Staatssklaverei* (1921). Er erklärte nämlich den Ursprung des Sowjetsystems folgendermaßen:

Eine neue Bürokratie wurde im Staate eingerichtet, ganz nach dem Muster, das Lenin 1904 für die Parteiorganisation aufgestellt hatte. Wenn nach diesem Muster die Zentralbehörde der Partei alle Lebensäußerungen der Parteigenossen und der Arbeiterbewegung überhaupt zu überwachen, zu leiten, zu bestimmen hatte, so sollte die neue Bürokratie alle Lebensäußerungen der gesamten Bevölkerung nicht nur im staatlichen Leben, sondern auch im Produktions- und Zirkulationsprozeß, ja das ganze soziale Leben, jegliches Denken und Fühlen der Massen überwachen, leiten und bestimmen. Wenn nach dem Worte der Bibel ohne Gottes Willen kein Sperling vom Dache fällt, so kann nach den

²⁵² Ebd., S. 671. Beispielhaft für diese Messianisierung der Revolution ist auch Trotzki's Rede *Arbeit, Disziplin und Ordnung werden die sozialistische Sowjet-Republik retten!* (1918): »Wenn in Europa die Revolution nicht kommen sollte, wenn die europäische Arbeiterklasse sich unfähig erweisen sollte, sich gegen das Kapital beim Endresultate dieses Krieges zu erheben, wenn diese ungeheuerliche Voraussetzung sich verwirklichen sollte, so würde das bedeuten, daß die europäische Kultur verurteilt sei« (Trotzki 1918: 22).

²⁵³ Dazu schrieb Mereshkowskij: »Die russische Revolution ist nicht nur politisch, sondern auch religiös« (Mereshkowskij/Hippius/Philosofow/Slobin 1921: 227).

²⁵⁴ »Das großartigste Beispiel einer nichtdemokratischen Organisation gesellschaftlicher Arbeit aber hat im 18. Jahrhundert der Jesuitenstaat von Paraguay gegeben. Die Jesuiten als überlegene Klasse organisierten dort mit diktatorischer Gewalt die Arbeit der indianischen Urbevölkerung in einer tatsächlich bewunderungswürdigen Weise, ohne Anwendung von Gewalt, ja unter Gewinnung der Anhänglichkeit ihrer Untertanen« (Kautsky/Lenin 1990: 11).

Bestimmungen der Sowjetrepublik kein Nagel in eine Mauer eingeschlagen werden ohne den Willen der allmächtigen und allwissenden Sowjetbürokratie²⁵⁵.

Trotzki vertrat in *Terrorismus und Kommunismus. Anti-Kautsky* (1920) die These, dass »der Weg zum Sozialismus [...] über die höchste Anspannung der Staatsorganisation« und somit über die Errichtung der Diktatur des Proletariats als »des schonungslosesten Staates« führte, »der das Leben der Bürger von allen Seiten gebieterisch erfaßt«²⁵⁶. Kautsky führte diese Verstrickung des *bíos* in die Staatsmechanismen auf die Übertragung der »Diktatur des Zentralkomitees«, d.h. des säkularisierten jesuitischen Pastorats, »aus der Partei in den Staat«²⁵⁷ zurück, der deshalb gerade in seiner Eigenschaft als kirchenartiger und *pastoraler Staat* einen totalitären Charakter annahm²⁵⁸. Ein Fundamentalaspekt seiner Ausübung der Gouvernamentalität über die Lebensäußerungen der gesamten Bevölkerung bestand darüber hinaus im Willen, das Denken und sittliche Handeln der Sowjetbürger durch ihre Umerziehung zu den neuen, zum Aufbau des Kommunismus geeigneten Menschen neuzuorientieren und durchzudisziplinieren²⁵⁹. Dazu schrieb Lenin im ‚*Linken Radikalismus*‘ (1920):

Man kann den Kommunismus aus nichts anderem und nicht anders als aus dem Menschenmaterial und mit dem Menschenmaterial aufbauen, das der Kapitalismus geschaffen hat, man kann die bürgerliche Intelligenz nicht fortjagen und vernichten, sondern muß sie besiegen, ummodelln, umwandeln, umerziehen, genauso wie man in langwierigen Kämpfen, auf dem Boden der Diktatur des Proletariats, auch die Proletarier selbst umerziehen muß, die sich von ihren eigenen kleinbürgerlichen Vorurteilen nicht auf einmal, nicht durch ein Wunder, nicht auf Geheiß der Mutter Gottes, nicht auf Geheiß einer

²⁵⁵ Trotzki/Kautsky (1990: 232).

²⁵⁶ Ebd., S. 155-156.

²⁵⁷ Ebd., S. 232-233.

²⁵⁸ Vgl. dazu Berlin: »The Bolsheviks [...] transformed the cells of dedicated revolutionaries – perhaps the most original contribution of populism to revolutionary practice – into the hierarchy of centralised political power which the populists had steadily and fiercely denounced until they were themselves finally, in the form of the Socialist Revolutionary Party, proscribed and annihilated« (Berlin 2008: 272).

²⁵⁹ Zum Plan der Schaffung des neuen *homo sovieticus* notierte Sombart: »Nach einer Bemerkung, die Lenin gelegentlich einmal macht, soll es auch hier bei dem Marxschen Schema bleiben: zunächst, solange der Geist noch durch den Kapitalismus pervertiert ist, erfolgt die Entlohnung im Verhältnis zur Arbeitsleistung, später, wenn die Menschen ihren neuen Adam werden angezogen haben, wird der Grundsatz gelten: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“« (Sombart 1919: 163).

Losung, einer Resolution, eines Dekrets befreien, sondern nur in langwierigen und schweren Massenkämpfen gegen den Masseneinfluß des Kleinbürgertums²⁶⁰.

Wie aus obigem Zitat ersichtlich, knüpfte Lenin an Rousseaus Auffassung der Erziehung als Mittel zur Transsubstantiation der menschlichen Natur²⁶¹ an. In Anlehnung daran theoretisierte er die Verlagerung des Erneuerungsprozesses des Menschen auf das Tätigkeitsfeld der Politik bzw. auf den Wirkungsbereich eines totalitären Staates in Gestalt eines gigantischen Labors zur Produktion des neuen Menschen durch eine säkularisierte, die Masse erfassende *metanoia*²⁶². So erklärt sich Voegelins Ansicht, dass erst die Totalitärstaaten versucht hatten, das Projekt der revolutionären Intellektuellen durchzuführen, »auf die Substanz des Menschen durch das Instrumentarium des pragmatisch planenden Willens«²⁶³ einzuwirken. Ebenso wird Maritains Vorstellung verständlich, dass erst die totalitären Diktatoren die Rolle des Rousseauschen *legislateur* gespielt hatten²⁶⁴. Im Übrigen hatte schon Kautsky in *Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution* (1918) die immanentisierte Umgesinnung der Sowjetmenschen mithilfe der marxistischen »alleinseligmachenden Wahrheit«²⁶⁵ als Zielsetzung der bolschewistischen Partei erkannt:

Ein Unterschied besteht freilich zwischen den Inquisitoren und den Leitern der Sowjetrepublik. Jene verlangten gar nicht nach materieller und geistiger Hebung der Massen im Diesseits. Sie wollten bloß deren Seelen im Jenseits sichern. Die Sowjetleute glauben, durch die Methoden der Inquisition die Massen in jeder Weise zu heben²⁶⁶.

²⁶⁰ Lenin (1959: 690).

²⁶¹ Zum sowjetischen Plan der Neuschaffung des Menschen bemerkte Maritain: »Pour elle [die sowjetische Staatsphilosophie, M. B.] il y a un homme du péché, un *vieil homme* à détruire. C'est pourquoi il faut changer l'homme. Et quel est cet homme du péché? — C'est l'homme «petit-bourgeois», l'homme du libéralisme bourgeois. [...] Cet homme bourgeois [...] le communisme veut le changer mécaniquement et du dehors, par des moyens techniques et sociaux, et par la chirurgie et le modelage de la pédagogie et de la propagande« (Maritain 1968: 86-88).

²⁶² Aus diesem Grund sah Gorkij in Lenin einen *Künstler-Politiker*, der dem russischen Proletariat eine neue Form verleihen wollte: »Ist es denn möglich, aus diesem Erz – unter allen gegebenen Bedingungen – den sozialistischen Staat zu gießen? [...] Was riskiert Lenin, wenn das Experiment misslingt? Er arbeitet wie ein Chemiker im Labor. Während ein Chemiker aber totes Material benutzt und dabei für das Leben wertvolle Resultate erzielt, operiert Lenin mit lebendigem Material« (zitiert nach Besier/Lübbe (Hrsg.) 2005: 15-16).

²⁶³ Voegelin (2008: 424).

²⁶⁴ Vgl. dazu Maritain (1954: 53).

²⁶⁵ Kautsky/Lenin (1990: 306).

²⁶⁶ Ebd., S. 306-307.

Am deutlichsten äußerte sich Lenin zur Umgesinnung, die er im Auge hatte, in seiner Rede über die *Aufgaben der Jugendverbände* (1920). Er forderte ihre Mitglieder nämlich auf, »aus sich Kommunisten zu erziehen«²⁶⁷ und ihre politischen Weggefährten über die Grundsätze »der kommunistischen Moral«²⁶⁸ aufzuklären, die er verdeutlichte wie folgt:

Wir sagen: Sittlich ist, was der Zerstörung der alten Ausbeutergesellschaft dient und dem Zusammenschluß aller Werktätigen um das Proletariat, das die neue, kommunistische Gesellschaft errichtet²⁶⁹.

Diese Morallehre ist nichts als das Produkt der revolutionären Umkodierung der jesuitischen These, der zufolge der Zweck die Mittel heiligt²⁷⁰, wie sie von Marx und Engels gepredigt wurde, die 1846 Köttgen und dessen Genossen den folgenden Rat erteilten:

Verfährt jesuitisch, hängt die deutschtümliche Ehrlichkeit, Treuherzigkeit und Biederkeit an den Nagel [...]. Man muß in einer Partei alles unterstützen, was voranhilft, und sich da keine langweiligen moralischen Skrupel machen²⁷¹.

Nicht zu vergessen ist außerdem, dass es in Netschajews *Katechismus* heißt, dass alles, »was den Triumph der Revolution begünstigt«²⁷², sittlich ist. Dieser Verhaltensregel liegt das Phänomen des russischen *Nihilismus* zugrunde. Martin Heidegger bemerkte, dass Turgenjew dieses Wort durch seinen Roman *Väter und Söhne* (1862) in Umlauf brachte, um die Weltanschauung des Helden zu bezeichnen, wonach »nur das in der sinnlichen Wahrnehmung zugängliche, d.h. selbsterfahrene Seiende wirklich seiend sei«²⁷³. Basarow lehnt also alle

²⁶⁷ Lenin (1959: 701).

²⁶⁸ Ebd., S. 702.

²⁶⁹ Ebd., S. 704.

²⁷⁰ Dazu schrieb Fulop-Miller: »It is, in fact, astounding how many of the principles of morality, as laid down by Bolshevism, are contained in the Jesuit doctrines. "To whom the end is permitted," states the *Arbor scientiae* of Jac. Ilsung, belonging to the year 1693, "to him is also permitted the means, which by its natural character leads to that end." "To whom the end is permitted," says the Jesuit Hermann Busembaum (1653), "to him is the means also permitted." "In all cases," writes the Jesuit Etienne Bauny (1653), "man may be ill disposed to his neighbour without sin, if he is moved thereto entirely for a good end"« (Fulop-Miller 1927: 281).

²⁷¹ Marx/Engels (1959/IV: 22).

²⁷² Marx/Engels (1962/XVIII: 427).

²⁷³ Heidegger (1986/XXXVIII: 1).

traditionellen Werte im Namen der Wissenschaft ab, um den Boden davon zu ‚säubern‘²⁷⁴. Diesbezüglich könnte man mit Nietzsche von einer Art von »activem Nihilismus« sprechen, der »als Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes«²⁷⁵ zum Abbau der bestehenden Werte führt. Der Nihilismus, schrieb Nietzsche nämlich, ist »nicht nur eine Betrachtsamkeit über das „Umsonst!“, und nicht nur der Glaube, dass Alles werth ist, zu Grunde zu gehen«,denn »man legt Hand an, man richtet zu Grunde«²⁷⁶. Vor allem aber ist mit Berdjajew zu betonen, dass dieses Vernichtungswerk auf der Treue der Jugend gegenüber den Werten der Liebe und der Wahrheit beruhte²⁷⁷. Darüber hinaus verdankt man Semen Frank eine psychologische Erklärung für die Entstehung des russischen Nihilismus als Rebellionsbewegung gegen die religiös begründeten Werte im Namen der diesseitsorientierten Ideale der Gerechtigkeit und des Volksglücks. In seinem Aufsatz zur *Ethik des Nihilismus* (1909) definierte er dieses geistige Phänomen als die Verneinung absoluter Werte²⁷⁸, die zur ‚Vergöttlichung‘ der Volksinteressen führte²⁷⁹. Die daraus resultierenden neuen verbindlichen Werte waren aber letzten Endes von ihrem christlichen Bezugssystem gelöste Ideale²⁸⁰, die immanentisiert, säkularisiert und instrumentalisiert wurden, um revolutionäre Programme zu fundamentieren und zu legitimieren²⁸¹. Im Falle des russischen Nihilismus vertrat Berdjajew nämlich die

²⁷⁴ Zum Helden des Romans hat Berlin notiert: »Bazarov [...] takes deliberate pleasure in describing himself and his allies as ‘nihilists’, by which he means no more than that he, and those who think like him, reject everything that cannot be established by the rational methods of natural science. [...] He clashes almost immediately with the touchy, conventional Pavel Kirsanov: ‘At present’, he tells him, ‘the most useful thing is to deny. So we deny.’ ‘Everything?’ asks Pavel Kirsanov. ‘Everything.’ ‘What? Not only art, poetry ... but even ... to horrible to utter ...’ ‘Everything.’ [...] ‘So you destroy everything ... but surely one must build, too?’ ‘That’s not our business ... First one must clear the ground’« (Berlin 2008: 317-318).

²⁷⁵ Nietzsche (1988/XII: 350).

²⁷⁶ Nietzsche (1988/XIII: 59).

²⁷⁷ »It was a movement of youth with a faith. When the nihilists protested against morality they did so in the name of the good; they accused idealist principles of falsity, but they did this in the name of love, of unembellished truth; they rebelled against the conventional lie of civilization« (Berdyajev 1948: 130).

²⁷⁸ Vgl. dazu Berdiaev/Bulgakov/Gershenzon/Izgoev/Kistiakovskii/Struve/Frank (1994: 136).

²⁷⁹ »Denial of objective value leads to deification of the subjective interests of his fellow man (“the people”), whence follows recognition of service to the people as a person’s highest and sole mission [...]. A person must therefore devote all his energy to improving the lot of the majority, and anything that distracts him from this pursuit is evil and must be mercilessly extirpated« (ebd., S. 138). Zum Entstehungsprozess des Nihilismus notierte auch Keiji Nishitani: »The links to tradition were severed by the invasion of Western European ideas, and within the vacuum this left, Western radicalism was pushed to the extreme of atheistic nihilism, which then became a fanatical fever of the soul« (Nishitani 1990: 129).

²⁸⁰ Man erinnere sich an Chestertons Diktum, dass die moderne Welt »full of the old Christian values gone mad« (Chesterton 1908: 38) ist.

²⁸¹ Siehe dazu Heidegger: »Wenn der ausgesprochene Gottesglaube und seine Lehre, die Theologie, zurücktreten, dann *schwindet* nicht auch schon die ihr zugrundeliegende Zielsetzung und die Art der sie tragenden Denkweise; im Gegenteil, sie verhärtete sich und wurde in ihrer Wesensart und metaphysischen

Überzeugung, dass dessen Kampf um eine neue vollkommene Welt in der »eschatological tension«²⁸² der orthodoxen Geistestradiation wurzelte. Das gilt auch für die nihilistische Moral Netschajews und Lenins, die sich aus der Ablösung der alten, religiös begründeten Werte durch die revolutionären Ideale der Gerechtigkeit und der Welterneuerung ergab, die ihrerseits aber der christlichen Gedanken- und Wertvorstellungswelt verhaftet blieben. Die Analyse des revolutionären Moraldenkens bestätigt also Silvio Viettas und Herbert Uerlings These, dass die Säkularisierungsprodukte einerseits rückbezogen sind auf die christliche Tradition, aus der sie herkommen, und andererseits emanzipatorisch nach vorne gerichtet sind²⁸³. Aber was noch wichtiger ist, die neuen nihilistischen Werte und die von ihnen geleiteten politischen Bewegungen nahmen auch einen ausgeprägt antichristlichen Charakter an, weil sie mit ihrer ethisch-religiösen Matrix in Konflikt gerieten. Berdjajew machte nämlich in seinen Reflexionen über die totalitären Systeme darauf aufmerksam, dass verschiedene Arten von vergöttlichtem Kollektiv wie etwa der Staat, die Klasse oder die Rasse als höchste Werte an die Stelle der christlichen Auffassung des Menschen als Ebenbild Gottes getreten waren, was die ethische Rechtfertigung für jeden im Namen der neuen absoluten Werte begangenen Verstoß gegen die Menschenwürde und die Heiligkeit des Menschenlebens geliefert hatte²⁸⁴. Exemplarisch dafür steht die folgende Stelle aus Trotzki's *Terrorismus und Kommunismus. Anti-Kautsky*:

Herkunft unkenntlich. An die Stelle der ›Autorität‹ Gottes und der Kirche tritt die Autorität des ›Gewissens‹ oder die ›Autorität der Vernunft‹ oder der ›soziale Instinkt‹ oder der ›historische‹ Fortschritt oder das ›Glück der Meisten‹. All das sind nur Abwandlungen der christlichen, kirchlichen und theologischen Weltauslegung« (Heidegger 1986/XXXVIII: 13).

²⁸² Berdyaev (1948: 200). Dazu schrieb er: »Russian maximalism showed itself in nihilism. In this maximalism there was Russian eschatology, unconscious, and expressed in a pitiable philosophy, a striving towards the end, a reaching out towards the ultimate state, nihilistic nakedness, a stripping off of fraudulent coverings, a refusal to accept the world which 'lies in evil'. This refusal to accept the evil of the world existed in Orthodox asceticism and eschatology and in the Russian schism« (ebd., S. 135).

²⁸³ Vgl. Anm. 72, Kap. III.

²⁸⁴ Dazu notierte Berdjajew: »The new world which is taking form is moved by other values than the value of man or of human personality, or the value of truth: it is moved by such values as power, technics, race-purity, nationality, the state, the class, the collective. [...] Such values bestialize man: for the sake of these sorts of power, any desired treatment of the individual is permitted. It would be a mistake to think that modern bestialism and its attendant dehumanization are based upon the triumph of base instincts and appetites and a denial of all the values ordinarily held to be idealistic. Modern bestialism and dehumanization are based upon idolatry, the worship of technics, race or class or production, and upon the adaptation of atavistic instincts to this worship. We have already noted that modern barbarism is civilised barbarism« (Berdyaev 1935: 29).

Was uns betrifft, so haben wir uns nie mit kantischem Pfaffengerede und vegetarischem Quäkergeschwätz über die »Heiligkeit des Menschenlebens« beschäftigt. Wir waren Revolutionäre, als wir in der Opposition waren, und wir sind es auch jetzt, wo wir an der Macht sind. Um das Individuum heilig zu machen, muß das gesellschaftliche Regime abgeschafft werden, das dieses Individuum ans Kreuz schlägt. Diese Aufgabe aber kann nur durch Eisen und Blut erfüllt werden²⁸⁵.

Lenin selbst plädierte in Anknüpfung an die jakobinische Tradition der Gewaltherrschaft und im Zeichen einer pervertierten Kultur des Gartens für »die *Säuberung* der russischen Erde von allen schädlichen Insekten, von den Flöhen – den Gaunern, von den Wanzen – den Reichen usw.«²⁸⁶ als eine unentbehrliche Maßnahme zur Beseitigung aller Hemmnisse für den Aufbau der vollkommenen klassenlosen Gesellschaft²⁸⁷. In diesem Sinne lässt sich die nihilistische Moral Lenins als eine Form von »vivisection morality« definieren, um einen treffenden Ausdruck Koestlers anzuwenden. Dieser Moral zufolge ist die Menschheit als ein Versuchskaninchen zu benutzen und nötigenfalls zu opfern, um das Paradies auf Erden zu errichten²⁸⁸.

²⁸⁵ Trotzki/Kautsky (1990: 62). Trotzki arbeitet also das der revolutionären Moral innewohnende Paradox heraus, dass man zu bösen Mitteln greift, um das höchste Gute zu verwirklichen. Vgl. dazu Pellicani (1984: 253-255).

²⁸⁶ Lenin (1959: 501).

²⁸⁷ Dazu hat Pellicani bemerkt: »Come si vede, il lessico di Lenin, esattamente come il lessico di Hitler, è quello della parassitologia: il mondo è descritto come un pantano infestato da “insetti nocivi” – “pulci”, “cimici”, “vampiri”, “ragni velenosi”, “sanguisughe”; breve: non-uomini – che vanno sterminati ricorrendo ai mezzi più brutali e spietati« (Pellicani 2009: 39). Man lese auch diese weitere Stelle aus *Wie soll man den Wettbewerb organisieren?*: »Nur durch die freiwillige und gewissenhafte, mit revolutionärem Enthusiasmus geleistete Mitarbeit der Massen der Arbeiter und Bauern an der Rechnungsführung und Kontrolle über die Reichen, die Gauner, die Schmarotzer und Rowdys ist es möglich, diese Überbleibsel der fluchbeladenen kapitalistischen Gesellschaft, diesen Auswurf der Menschheit, diese rettungslos verfaulten und verkommenen Elemente, diese Seuche, diese Pest, diese Eiterbeule zu besiegen, die der Kapitalismus dem Sozialismus als Erbschaft hinterlassen hat« (Lenin 1959: 497-498). Vgl. dazu die folgenden Bemerkungen Riegels: »Man sieht, die leninistische Vernichtungssemantik bedient sich der Metaphorik der inquisitorischen Heilkunst, welche auf die chirurgische Amputation kranker, verfaulten und vergifteter Körperteile setzt, um die Reinheit und das Wohlergehen der Gemeinschaft der Gläubigen nicht zu gefährden« (Besier/Lübbe (Hrsg.) 2005: 29).

²⁸⁸ In *Darkness at Noon* (1941) sagt Ivanov zum Helden: »There are only two conceptions of human ethics, and they are at opposite poles. One of them is Christian and humane, declares the individual to be sacrosanct, and asserts that rules of arithmetics are not to be applied to human units. The other starts from the basic principle that a collective aim justifies all means, and not only allows, but demands, that the individual should in every way be subordinated and sacrificed to the community – which may dispose of it as an experimentation rabbit or a sacrificial lamb. The first conception could be called antivivisection morality, the second, vivisection morality« (Koestler 1948: 113-114). Weiter heißt es im Text: »Every year several million people are killed quite pointlessly by epidemics and other natural catastrophes. And we should shrink from sacrificing a few hundred thousand for the most promising experiment in history? [...] Nature is generous in her senseless experiments on mankind. Why should mankind not have the right to experiment on itself?« (ebd., S. 116-117).

Analysieren wir nun den Zusammenhang zwischen dem Nihilismus und dem leninistischen Totalitarismus. Zunächst sei betont, dass die im Namen der kommunistischen Moral an den Sowjetbürgern vorgenommene Umerziehung auf die Gesamtanstrengung des totalitären Kirchen-Staates zur Gedankenkontrolle wie zur Schaffung der geistigen Einheit zurückzuführen ist, von der Comte und Mazzini träumten und die in Sowjetrußland durch bürokratisch-polizeiliche Zwangsmaßnahmen angestrebt wurde²⁸⁹. Das hieß in erster Linie, auf eine ungeheure Vereinheitlichung und Gleichschaltung des Denkens und des Verhaltens der Massen abzu zielen²⁹⁰. So erklärt sich, dass Berdjajew im staatlichen Angriff auf die geistige Autonomie des Einzelmenschen eine Bedrohung des traditionellen Menschenbildes sah²⁹¹ und dass Mereshkowskij vom bolschewistischen »Willen zum Umpersönlichen, Antlitzlosen«²⁹² sprach. Die Sowjetleute zu der nihilistischen Moral erziehen zu wollen, die die Verwirklichung des Kommunismus und den unbedingten Gehorsam gegenüber dem einzigen dazu fähigen Staat als die höchsten Werte setzte, implizierte zweitens den Versuch, die Bürger im Zeichen der *politics of inauthenticity* zu Robotern im ausschließlichen Dienst dieses Staates ‚umprogrammieren‘. Mit anderen Worten bezweckte der Leninismus als »die weltliche Nebenform des Jesuitismus«, aus dem Menschen ein »absolutes Werkzeug«²⁹³ zu machen. Dieses Ziel verfolgte auch Trotzki durch die Maßnahme der totalen Mobilmachung.

²⁸⁹ Darauf machte Berdjajew aufmerksam: »It is amazing that the modern dictatorship of ideas is not at all connected with real spiritual unity and with some world-view which actually exists, and with which the masses are as saturated as in the past they were impregnated with the Christian faith. Unity of belief is dictated by the authority of the state. The state feels the need of creating a spiritual unity, the need to unify its whole human constituency. [...] The modern dictatorship of ideas is based on the assumption that the spiritual life may be dealt with on exactly the same basis as the material life, that the spirit and thought and the creativeness of culture are susceptible to the same sort of organization as political or economic life« (Berdyajev 1935: 59). Über den entsprechenden Versuch fällt er das folgende Urteil: »Now an attempt is being made to restore unity by rough dictatorship, based upon dehumanization. The ideas of the nineteenth and twentieth centuries about "organic" culture and the organic social order are romantic ideas, and they have suffered irreparable damage under the blows of an ever-more-powerful technics. The world seems to be moving not toward an organic, vital unity, but to an organized and technical unity« (ebd., S. 117-118).

²⁹⁰ »Now the collective is generalized and made universal. The world seems to be moving toward a universal collectivism in which all differentiation disappears. In Communism, Fascism or National-Socialism we see clearly this process of depersonalization: all must think alike, have the same opinions; all personal originality is lost in the collective« (ebd., S. 77).

²⁹¹ »Man faces the threat that nothing shall be left of himself, of his personal and intimate life, no freedom for his spiritual life or his creative thought. He is submerged in huge collectives, subject to non-human commandments. It is demanded of man that he give himself up without reserve, to society, the state, the race, the class, the nation« (ebd., S. 12-13). Daraus zog er den folgenden Schluss: »Our epoch faces the question of whether man shall continue to exist, or be replaced by quite another being, produced by class and social, or racial and national training« (ebd., S. 62).

²⁹² Mereshkowskij/Hippius/Philosofow/Slobin (1921: 197-198).

²⁹³ Nietzsche (1988/XI: 80).

In seiner Schrift zu den *Nächsten Aufgaben der Sowjetmacht* (1918) behauptete Lenin, dass die industrielle Weiterentwicklung des Landes als Vorbedingung für den Übergang zum Kommunismus »die *unbedingte Unterordnung* der Massen unter den *einheitlichen Willen* der Leiter des Arbeitsprozesses«²⁹⁴ erforderte, und plädierte für »eine allseitige, allumfassende, das ganze Volk einschließende Organisation und Disziplin« zur Steigerung »der Produktion von Brot für die Menschen und Brot für die Industrie (Brennstoff)«²⁹⁵. Dementsprechend beschwor er das Bild der Arbeiterschaft als eines straff disziplinierten Korps: »Wir brauchen den gemessenen Schritt der eisernen Bataillone des Proletariats«²⁹⁶. Dieser Plan einer dirigistischen Arbeitsorganisation wurde von Trotzki in *Terrorismus und Kommunismus. Anti-Kautsky* ausgebaut. In dieser Schrift heißt es, dass die einzige Lösung der wirtschaftlichen Schwierigkeiten des Landes darin besteht, die Bevölkerung »als ein Reservoir der erforderlichen Arbeitskraft – eine fast unerschöpfliche Quelle – anzusehen und ihre Registrierung, Mobilisierung und Ausnutzung streng zu regeln«²⁹⁷. Dieses Unternehmen umfasste auch »die Grundlagen [...] der Lebensführung«, weil es »eine kolossale Erziehungsarbeit«²⁹⁸ voraussetzte, aber es erforderte vor allem »die Militarisierung der Arbeit«²⁹⁹, weil der Staat von den Bürgern »all die Selbstverleugnung, Disziplin und den Eifer«³⁰⁰ verlangen sollte, die nur die Armee bis dahin gefordert hatte. Kurzum, Trotzki charakterisiert die Diktatur des Proletariats als »a huge concentration camp«, in dem die Menschen als bloße »labour units«³⁰¹ auf Kosten der Entfaltung ihrer Individualität betrachtet und behandelt werden. Das kritisierte Kautsky, der die These verfocht, dass der Marxismus »nicht im Gegensatz zum Individualismus«³⁰² stand, da Marx und Engels die zukünftige

²⁹⁴ Lenin (1959: 545). Zur Elektrifizierung des ganzen Landes bemerkte er in der Rede über *Die Aufgaben der Jugendverbände*: »Wir wissen, daß man die kommunistische Gesellschaft nicht aufbauen kann, ohne die Industrie und die Landwirtschaft wiederherzustellen, und zwar darf man sie nicht auf alte Art wiederherstellen. Man muß sie auf moderner, nach dem letzten Wort der Wissenschaft aufgebauter Grundlage wiederherstellen. Sie wissen, daß diese Grundlage die Elektrizität ist, und nur dann, wenn das ganze Land, wenn alle Zweige der Industrie und der Landwirtschaft elektrifiziert sind, wenn Sie diese Aufgabe bewältigt haben, nur dann werden Sie für sich jene kommunistische Gesellschaft aufbauen können, die die alte Generation nicht aufzubauen vermag« (ebd., S. 700).

²⁹⁵ Ebd., S. 542.

²⁹⁶ Ebd., S. 552.

²⁹⁷ Trotzki/Kautsky (1990: 124).

²⁹⁸ Ebd., S. 125.

²⁹⁹ Ebd., S. 126.

³⁰⁰ Ebd., S. 130.

³⁰¹ Kolakowski (2005: 766).

³⁰² Trotzki/Kautsky (1990: 265).

sozialistische Gesellschaft im *Manifest* als die Assoziation beschrieben hatten, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«³⁰³. In diesem Sinn bildet die Auseinandersetzung Kautskys mit Trotzki einen Knotenpunkt der Totalitarismusdebatte, weil sie Licht auf die Genese des Sowjetsystems aus der Gouvernamentalität der leninistischen Partei wirft, vor allem aber den unversöhnlichen Wertegegensatz zwischen der individualistischen Selbstkultur und der daraus resultierenden Marxschen *politics of authenticity*³⁰⁴ auf der einen und der nihilistisch-totalitären Kultur der Uneigentlichkeit und der Instrumentalisierung der Menschen auf der anderen Seite verdeutlicht.

V. In seiner Rezension zu Arendts Buch über *The Origins of Totalitarianism* schrieb Voegelin, dass das Auftreten der totalitären Regime im 20. Jahrhundert ideengeschichtlich auf »the rise of immanentist sectarianism since the high Middle Ages« zurückzuführen war, denn letzten Endes waren die totalitären Bewegungen »immanentist creed movements in which mediaeval heresies have come to fruition« und die »do not intend to remedy social evils by industrial changes, but want to create a millennium in the eschatological sense through transformation of human nature«³⁰⁵. Auch Norman Cohn machte 1957 auf die Affinitäten zwischen den mittelalterlichen chiliastischen Sekten und den modernen revolutionären Bewegungen aufmerksam, denn beide hegten den Traum von »a final, exterminatory struggle against 'the great ones'« und von »a perfect world from which self-seeking would be for ever banished«³⁰⁶. Tatsächlich hat die Analyse des bolschewistischen Totalitarismusbegriffs

³⁰³ Ebd., S. 266.

³⁰⁴ Zur *politics of authenticity* bei Marx vgl. diese Bemerkungen Bermans: »His youthful essay on "Estranged Labor" (or "Alienated Labor"), written in 1844, proclaims, as the truly human alternative to estranged labor, work that will enable the individual to "freely develop his physical and spiritual [or mental] energies." In *The German Ideology* (1845-46), the goal of communism is "the development of a totality of capacities in the individuals themselves". For "only in community with others has each individual the means of cultivating his gifts in all directions; only in the community, therefore, is personal freedom possible." In Volume One of *Capital*, in the chapter on "Machinery and Modern Industry," it is essential to communism that it transcend the capitalist division of labor: "... the partially developed individual, who is merely the bearer of one specialized social function, must be replaced by the fully developed individual"« (Berman 1982: 97).

³⁰⁵ Voegelin (1953: 74). Voegelin fährt fort: »The Christian faith in transcendental perfection through the grace of God has been converted — and perverted — into the idea of immanent perfection through an act of man« (ebd.).

³⁰⁶ Cohn (1970: 286). Daraus zog er den folgenden Schluss: »The old religious idiom has been replaced by a secular one, and this tends to obscure what otherwise would be obvious. For it is the simple truth that, stripped of their original supernatural sanction, revolutionary millenarism and mystical anarchism are with us still« (ebd.).

verdeutlicht, welche zentrale Rolle die Idee *eines immanentisierten und säkularisierten Ordens* bei der Führung eines Staates spielte, der als erster den Plan der Machtergreifung auf den *bios* und dessen Totalverklärung zu verwirklichen bezweckte. Ebenso versucht die vorliegende Studie über den *Arbeiter* zu zeigen, dass die Entstehung des Totalitarismusgedankens bei Jünger den Übergang von der Aneignung theologischer Denkmotive zu der des römisch-katholischen Organisationsdenkens und seines Ordensbegriffs als Machttechnologien markierte, der sich schon in der Verschwörungstätigkeit Bakunins und Netschajews angebahnt hatte.

Dass Jünger im *Arbeiter* das Bild einen totalitären Staates entwirft, haben verschiedene Forscher klar erkannt. Schon Friedrich von Hayek zählte Jünger 1944 zu den »intellectual leaders of the generation which has produced naziism«³⁰⁷, und Kiesel hat bemerkt, dass der *Arbeiter* neben Brechts Lehrstück *Die Maßnahme* (1931) »eine zweite grandiose literarische Reflexion der totalitären Versuchung der Zeit um 1930«³⁰⁸ ist. Es herrscht aber kein Konsens darüber, welchem totalitären Regime er am nächsten stand. Gauger zufolge hat die »neue Ordnung« Jüngers »mit ihrem Anspruch auf hierarchische, „vertikale“ Gliederung, ihrem Kollektivismus, Führerdenken, militärischen Grundzug und Autarkiedenken mit den faschistischen und nationalsozialistischen Visionen einiges gemeinsam«³⁰⁹, und laut Nevin kommt der *Arbeiter* gleich hinter *Stahlgewitter* »as unquestionably the most important of Jünger’s works in the crystallization of his reputation as a fascist«³¹⁰. Alfred Andersch war dagegen der Meinung, dass das Werk »eine bolschewistische Phantasie mit nihilistischen Zügen«³¹¹ war. Besondere Aufmerksamkeit verdient schließlich die These Koslowskis, dass

³⁰⁷ Von Hayek (1944: 177).

³⁰⁸ Kiesel (2007: 398).

³⁰⁹ Gauger (1997: 198).

³¹⁰ Nevin (1996: 115). Schon Rauschnig maß Jünger eine bestimmende Rolle in der Entstehung des Nazi-Regimes bei: »Ob es sich um Wehrpolitik oder um Geopolitik, ob um neue Ordnungsgedanken der Wirtschaft, ob es sich um was für ein Lebensgebiet auch immer handelt, überall bieten sich diese Ideen als das einzige dar, was in einer einleuchtenden Konsequenz zu der heutigen Situation steht, in die das nationalsozialistische Regime hineingeführt hat. Diese Gedanken sind nicht die Lehre überspannter outsider, — beide, Jünger wie Nieckisch, haben einen sehr beträchtlichen Wirkungskreis, der sich jedoch weniger zahlenmäßig als durch die Intensität ihrer Ausstrahlung erfassen ließ —, das Bedeutende ihrer Gedanken liegt darin, daß sie der vorweggenommene Ausdruck für reale Ordnungsvorgänge sind« (Rauschnig 1938: 111). In Wirklichkeit prangerte der Nazi-Rezensent das Buch an: »Es wurde im »Völkischen Beobachter« unfreundlich besprochen; der Redakteur stellte fest, daß ich mich »der Zone der Kopfschüsse nähere« (Jünger 1963/III: 638).

³¹¹ Arbogast (Hrsg.) (1995: 121). Zur Deutung des *Arbeiters* als eines bolschewistischen Buches hat Kiesel notiert: »Auch der Rezensent der Zeitschrift *Die Neue Literatur* befand im November 1932, daß Jüngers Traktat „durch und durch bolschewistisch“ sei, bestens geeignet, für Stalins neuen „Fünfjahresplan führende Mitarbeiter

der *Arbeiter* das sowohl dem Faschismus wie dem Bolschewismus gemeinsame Programm der totalen Mobilmachung enthält³¹². In Wirklichkeit diente aber das Sowjetsystem Jünger als Vorbild, wie Schüddekopf festgestellt hat, dem zufolge der *Arbeiter* »wie eine Deutung des Weges« zu lesen ist, »den die Sowjetunion unter Stalin ging«³¹³. Das Werk ist also »ein nationalbolschewistisches Buch in dem Sinne, daß es die beiden Elemente der politischen Welt, die nationale (Deutschheit) und die sozialistische (technische Planlandschaft) miteinander in Übereinstimmung zeigen wollten«³¹⁴. Im Rückblick auf die Textgenese schrieb Jünger selbst 1964:

Tatsächlich ist der Deutsche weder auf der Rechten noch auf der Linken über die Prinzipien der bürgerlichen Welt, also der Revolution von 1789, hinausgekommen [...]. Der »Arbeiter« sollte darüber hinausführen, und zwar gründlicher, als das in Rußland geschehen war³¹⁵.

Diese »Hinwendung zum östlichen Leitbild«³¹⁶ fand ihren Ausdruck vor allem in Jüngers Interesse für die sowjetische Planwirtschaft, woraus sich sein Hinweis auf »den ersten

zu werben«. Ebenso meinte der »völkisch« orientierte Sozialphilosoph Max Hildebert Boehm in seinem 1933 publizierten Buch *Der Bürger im Kreuzfeuer*, Jüngers technokratische Haltung sei im Grunde „bolschewistisch“, und sein *Arbeiter* enthalte „das Programm eines abgewandelten Bolschewismus“, der „starke Anleihen vom Amerikanismus her“ aufweise« (Kiesel 2007: 395). Es sei auch daran erinnert, dass der nationalrevolutionäre Theoretiker Ernst Niekisch im *Arbeiter* »seine eigenen nationalbolschewistischen Ideen« bestätigt sah, denn er schrieb in seiner Rezension zu Jüngers Buch, dass dessen Darstellung »als gedankliche Abstraktion, ja als philosophische Verklärung der russischen Erfahrungswelt« (zitiert nach Schwilk 2007: 356) zu verstehen war.

³¹² Dazu hat Koslowski bemerkt: »Die Moderne kann nicht auf die linke, auf die Aufklärung, den Linkshegelianismus und den Marxismus, eingeschränkt werden. Das Beispiel Jüngers zeigt, daß es einen rechten und einen linken Modernismus in den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts gegeben hat, dessen beide Flügel sich gegen die bürgerliche Mitte und gegen den traditionalistischen Konservatismus einig waren. [...] Die totale Mobilmachung war Programm des Bolschewismus wie des Faschismus. In beiden, im Bolschewismus wie Faschismus, wird die totale Mobilmachung des Willens zur Macht durchgeführt, wird Hegels Anstrengung des Begriffs, wie Bataille gezeigt hat, totalitär in die Umgestaltung der Verhältnisse gewendet [...]. Der Faschismus ist die konservative Variante der totalen Mobilmachung, die rechte Seite jener Medaille, deren linke der Bolschewismus ist. [...] „Der Arbeiter“ ist das Programm der totalen Modernisierung der nicht-westeuropäischen Staaten« (Koslowski 1991: 162-163).

³¹³ Schüddekopf (1972: 250).

³¹⁴ Ebd. Dazu hat Aschheim bemerkt: »*Der Arbeiter*, that radical attempt to foresee the coming order and rethink the meaning of the worker, was to have been the manifesto of the National Bolsheviks. Precisely because of their capacity for total mobilization and for creating a new order, Jünger could admire both Italian fascism and bolshevism« (Aschheim 1994: 199).

³¹⁵ Jünger (1981/VIII: 345).

³¹⁶ Schüddekopf (1972: 259).

russischen Fünfjahresplan«³¹⁷ sowie die Tatsache erklären, dass er die Gesellschaft zum Studium der Planwirtschaft frequentierte³¹⁸.

Analysieren wir nun im Einzelnen die totalitären Aspekte der von Jünger geplanten Staatsorganisation. Er spricht von einer »Arbeitsdemokratie«, in der Einrichtungen wie etwa »die Parteien, die Parlamente [...] und die freie Wirtschaft«³¹⁹ überwunden worden sind und die deshalb »dem absoluten Staat« enger verwandt ist »als der liberalen Demokratie«³²⁰. Ein solcher Staat ist außerdem nach sowjetischem Muster durch ein dirigistisches Wirtschaftssystem geprägt, das eine »Beschlagnahme des Individuums und seiner gesellschaftlichen Formen durch den Staat«³²¹ mit sich bringt. Mit anderen Worten theoretisiert Jünger die Überwindung des Individualismus »der Einzelheit«³²² als eines obsoleten Überbleibels der liberalen Kultur, um einen treffenden Ausdruck Simmels anzuwenden, der zwischen dieser die Forderung »nach der unbeschränkten Konkurrenz der Einzelnen«³²³ geltend machenden Form des Individualismus und dem Individualismus »der

³¹⁷ Jünger (1981/VIII: 301). Zum Interesse der Nationalrevolutionäre für die russische Planwirtschaft hat Schüddekopf notiert: »Besonders beeindruckt waren die Nationalrevolutionäre vom russischen »Plan«, der ihnen zur Voraussetzung und zum Symbol auch des deutschen Freiheitsstrebens wurde. Das 20. Jahrhundert wurde als die Epoche der kollektiven Planungen angesehen« (Schüddekopf 1972: 261). Diesbezüglich lese man die folgende Passage aus Jüngers Aufsatz mit dem Titel *Untergang oder Neue Ordnung?* (1933): »Ein Vorgang, in dem wir mitten begriffen sind, besteht in der Prägung der Nationen zu Arbeitsgrößen in einem neuartigen Sinn. So laufen die bekannten Fünf-, Vier- oder Zehnjahrespläne auf staatliche Organisation und Steigerung der nationalen Arbeit hinaus; es sind dies Arbeitspläne von einem Umfange, der den veränderten Sinn des Wortes Arbeit sehr deutlich erweist, denn bei Arbeitsplänen dieser Art tritt die Arbeit nicht mehr lediglich als eine ökonomische oder soziale, sondern darüber hinaus als eine *politische* Aufgabe auf. Die überlegene Meisterung dieses Prinzips ist der entscheidende Prüfstein, an dem die Nation heute ihre Kraft zu erproben hat« (Jünger 2001: 648).

³¹⁸ Vgl. dazu Jünger (1963/III: 459) und auch die folgenden Bemerkungen Schüddekopfs: »Besonderes Augenmerk richtete man dabei in nationalen Kreisen frühzeitig auf das Studium der sowjetischen Planwirtschaft. Friedrich Lenz gründete 1931 die »Arbeitsgemeinschaft zum Studium der sowjetischen Planwirtschaft« (ARPLAN), der etwa 50 Persönlichkeiten angehörten und die auch Studienreisen in die UdSSR unternahm« (Schüddekopf 1972: 262).

³¹⁹ Jünger (1981/VIII: 274).

³²⁰ Ebd., S. 272.

³²¹ Ebd., S. 228. Im *Untergang oder Neue Ordnung?* bemerkt Jünger dazu: »Die Durchführung jedes großzügigen Arbeitsplanes [...] setzt eine Art der staatlichen Initiative voraus, die der individuellen oder auch der gesellschaftlichen Initiative übergeordnet ist« (Jünger 2001: 649).

³²² Simmel (1999/XVI: 146).

³²³ Ebd., S. 148. Dazu schrieb Simmel: »Die Unzulänglichkeit der gesellschaftlich gültigen Lebensformen im 18. Jahrhundert im Verhältnis zu den materiellen und geistigen Produktivkräften der Zeit kam den Individuen als eine unerträgliche Bindung ihrer Energien zum Bewußtsein: so die Vorrechte der oberen Stände, wie die despotische Kontrolle von Handel und Wandel, die immer noch mächtigen Reste der Zunftverfassungen wie der unduldsame Zwang des Kirchentums, die Fronpflichten der bäuerlichen Bevölkerung wie die politische Bevormundung im Staatsleben und die Einengungen der Stadtverfassungen. In der Bedrücktheit durch solche

Einzigkeit«³²⁴ unterschied, der die Entfaltung »der unvergleichlichen Individualität«³²⁵ als höchsten Wert setzte. Der Abschied vom ökonomischen Individualismus mündete auch in die Idee der »Arbeitsmobilmachung« und »einer umfassenden Arbeitsdienstpflicht, die sich nicht nur auf die waffenfähige Mannschaft, sondern auf die Gesamtbevölkerung und ihre Mittel erstreckt«³²⁶. Dabei lehnt sich Jünger zwar an Troztkis Mobilmachungsgedanken an, aber er verleiht ihm ein nationalistisches Gepräge. Er bezeichnet nämlich »Ordnung und Unterordnung«, »Befehl« und »Gehorsam«³²⁷ als die Grundprinzipien des neuen Staates, dessen ideologische Grundlagen »der Sozialismus als die Voraussetzung einer schärfsten autoritären Gliederung und der Nationalismus als die Voraussetzung für Aufgaben von imperialem Rang«³²⁸ sind. Dementsprechend dient die »Rüstungsmaßnahme«³²⁹ der ‚sozialistischen‘ Arbeits- und Wirtschaftsorganisation dem Zweck der Verstärkung des Staatsapparats und der Auslösung des imperialistischen Expansionskrieges³³⁰.

Institutionen, die jedes innere Recht verloren hatten, entstand das Ideal der bloßen Freiheit des Individuums« (ebd., S. 128-129).

³²⁴ Ebd., S. 146.

³²⁵ Ebd., S. 144.

³²⁶ Jünger (1981/VIII: 306). Vgl. dazu auch die folgende Passage: »Wir stehen vor einer Neuordnung der großen Gebilde des Lebens, in die mehr als Kultur, nämlich die Voraussetzung auch der Kultur eingeschlossen ist. Diese Neuordnung erfordert die Integration aller Einzelgebiete, die ein abstrakter Geist immer mehr verselbständigt und dem Zusammenbruch entzogen hat. [...] Es kommt [...] darauf an, daß jede spezielle Anstrengung als Teil einer totalen Anstrengung gesehen und daß der verräterische Charakter jeder Bestrebung, die sich diesem Vorgange zu entziehen sucht, begriffen wird« (ebd., S. 215).

³²⁷ Ebd., S. 250.

³²⁸ Ebd., S. 254. Dazu schrieb Jünger 1946: »Der »Arbeiter« erschien 1932; das Buch schildert unter anderem die zugleich nachholende und vorbereitende, jedoch nur Geburtshilfe leistende Aufgabe der beiden großen Prinzipien des Nationalismus und des Sozialismus für die endgültige Struktur der neuen Staaten, insbesondere des Weltimperiums, an dessen Bildung Kräfte und Gegenkräfte mitwirken und dem uns inzwischen der Zweite Weltkrieg sichtbar genähert hat« (Jünger 1963/III: 638).

³²⁹ Jünger (1981/VIII: 302).

³³⁰ Unter ‚Sozialismus‘ versteht Jünger nichts als den wirtschaftlichen Dirigismus in der Form der Planwirtschaft. Schon Spengler hatte die folgende Definition des Sozialismus 1919 in *Preußentum und Sozialismus* geliefert: »Sozialismus ist, rein technisch gesprochen, das Beamtenprinzip. Jeder Arbeiter erhält letzten Endes den Charakter eines Beamten statt eines Händlers, jeder Unternehmer ebenso. Es gibt Industriebeamte und Handelsbeamte so gut wie militärische und Verkehrsbeamte. Das ist im größten Stile in der ägyptischen Kultur und wieder ganz anders in der chinesischen durchgeführt worden. Es ist die innere Form der politischen Zivilisation des Abendlandes und schon in den gotischen Städten mit ihren Zünften und Gilden, schon im System gotischer Dome symbolisch ausgedrückt, wo jedes kleine Glied notwendiger Teil eines dynamischen Ganzen ist. Das hat Marx nicht verstanden« (Spengler 1932: 80-81). Einige Seiten weiter fährt er fort: »Die echte Internationale ist Imperialismus, Beherrschung der faustischen Zivilisation, also der ganzen Erde, durch ein einziges gestaltendes Prinzip, nicht durch Ausgleich und Zugeständnis, sondern durch Sieg und Vernichtung« (ebd., S. 89-90). Hierzu hat Merlio bemerkt: »Le socialisme prussien vise à la mobilisation totale de la nation. Sur le plan éthique, il n'est rien d'autre que l'esprit de corps que l'on attend d'une troupe. Sur le plan politique et économique, il est ce solidarisme disciplinaire dont la dictature de Hindenburg et de Ludendorff et la Gemeinwirtschaft de Rathenau et Moellendorf avaient donné l'exemple pendant la guerre. [...] Dans le

An diesem Punkt erhebt sich die Frage, warum der Begriff der totalen Mobilmachung bei Jünger diese Form annimmt. Eine Antwort darauf liefert die Schmittsche Theorie der »Stufenfolge der wechselnden Zentralgebiete«³³¹ in der europäischen Geistesgeschichte. In seinem Vortrag über *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* (1929) erblickte Carl Schmitt in der Verlagerung »vom Theologischen ins Metaphysische, von dort ins Humanitär-Moralische und schließlich zum Ökonomischen«³³² den vom europäischen Geistesleben beschrittenen Weg. Dieser Vorgang bestand in »einer Reihe fortschreitender Neutralisierungen der Gebiete, von welchen das Zentrum wegverlegt wurde«³³³, denn jede Phase markierte die Überwindung des jeweils herrschenden Zentralgebiets und dessen Gedanken- und Wertvorstellungswelt sowie die Umkodierung der Begriffe, die »ihren charakteristischen Sinn von dem jeweiligen Zentralgebiet«³³⁴ erhalten. Schmitt erläutert dieses Phänomen am Beispiel der Umsemantisierung des Fortschrittsgedankens:

Die Vorstellung eines Fortschritts [...], einer Besserung und Vervollkommnung, modern gesprochen einer Rationalisierung, wurde im 18. Jahrhundert herrschend, und zwar in einer Zeit humanitär-moralischen Glaubens. Fortschritt bedeutete infolgedessen vor allem Fortschritt in der Aufklärung, Fortschritt in Bildung, Selbstbeherrschung und Erziehung, moralische Vervollkommnung. In einer Zeit ökonomischen oder technischen Denkens wird der Fortschritt stillschweigend und selbstverständlich als ökonomischer oder technischer Fortschritt gedacht, und der humanitär-moralische Fortschritt erscheint, soweit er überhaupt noch interessiert, als Nebenprodukt des ökonomischen Fortschritts³³⁵.

Wenden wir nun die Schmittsche Theorie des Werdegangs des europäischen Geisteslebens auf die Analyse der Entstehung von Jüngers Vorstellung der Arbeitsmobilmachung an. Wie bereits dargestellt, betrachtete Lenin die Disziplinierung der Arbeit als die notwendige

contexte social-darwiniste de sa pensée, Spengler ne pouvait imaginer l'État que sous les traits d'une machine de guerre bien huilée, imposant sa puissance sans chercher une quelconque justification idéologique« (Merlio 1982/II: 676-677). Zum nationalrevolutionären ‚Sozialismus‘ hat Schüddekopf notiert: »Gewiß war man ehrlich in der Ablehnung des Kapitalismus und Imperialismus, aber der Sozialismus der Nationalrevolutionäre unterschied sich doch erheblich von dem der Kommunisten. Auch er war gewiß nicht mehr humanitär, sondern ein militantes Prinzip um seiner selbst willen geworden. Aber der nationalrevolutionäre Sozialismus strahlte keine menschliche Wärme mehr aus, er war ein Mittel zu realpolitischen (Nation, Reich) und metaphysischen Zwecken (Reich, Imperium, Bilden einer planetarischen Macht)« (Schüddekopf 1972: 253).

³³¹ Schmitt (1988: 122).

³³² Ebd.

³³³ Ebd., S. 127.

³³⁴ Ebd., S. 125.

³³⁵ Ebd.

Maßnahme zur Industrieentwicklung und dadurch zum Aufbau des Kommunismus und zur Beglückung des Volks. In dieser Hinsicht wird der Übergang vom *humanitär-revolutionären* Zentralgebiet zu dem des *modernistisch-reaktionären* Technik- und Staatsmacht-Kults am *Arbeiter* deutlich. Wandelt sich der Fortschrittsgedanke laut Schmitt im »Zeitalter der Technizität«³³⁶ von einem humanitär-moralischen Begriff zu einem rein technischen, so orientiert sich Jüngers Plan der Totalinstrumentalisierung der Gesamtbevölkerung an den höchsten Werten der Technik und der Staatsmacht. Denn statt den revolutionären Zweck der Etablierung einer gerechteren Gesellschaft zu verfolgen, plädiert er in Anlehnung an Spenglers Machtdenken dafür, das außengeleitete Sklavenmenschentum zu schaffen und zu mobilisieren, um einen hochtechnisierten Imperialstaat zu errichten. Ein solches Vorhaben gehört außerdem in den allgemeinen Rahmen der Totalitarismusvorstellung Jüngers. In der Durchführung der Arbeitspläne sieht er nämlich »einen Willen zur Gestaltung« am Werk, der »das Leben in seiner Totalität zu erfassen und in Form zu bringen sucht«³³⁷, und fügt hinzu, dass die Aufgabe der totalen Mobilmachung in »der Verwandlung des Lebens in Energie« besteht, »wie sie sich in Wirtschaft, Technik und Verkehr im Schwirren der Räder oder auf dem Schlachtfelde als Feuer und Bewegung offenbart«³³⁸. Anders ausgedrückt: Der totalitäre Wille zur Macht über den *bios* strebt dessen Verwandlung in das Getriebe des technischen und wirtschaftlichen Gesamtapparats im Dienste der Staatsmacht an³³⁹. Im Lichte der Nihilismusauffassung Franks und Berdjajews könnte man also sagen, dass der Übergang vom humanitär-revolutionären Zentralgebiet zu dem des Technik- und Staatsmacht-Kults auch die Ablösung der revolutionären Werte bzw. der immanentisierten, säkularisierten und instrumentalisierten Überreste der christlichen Moralwelt mit sich bringt. An ihre Stelle treten modernistisch-reaktionäre Werte, die jede Verletzung der Menschenwürde rechtfertigen, so dass jener Übergang eine Radikalisierung der Geisteshaltung des aktiven Nihilismus markiert³⁴⁰. Dabei fällt die Affinität zwischen dem politischen Nihilismus Jüngers und dem

³³⁶ Ebd., S. 126.

³³⁷ Jünger (1981/VIII: 223).

³³⁸ Ebd., S. 224.

³³⁹ Nicht zufällig sprach Rauschning mit Blick auf die totalitäre Utopie Jüngers von »der totalen Unfreiheit einer revolutionären Despotie, in der alle Natur mechanisiert ist und jede Kraft in einen technischen Arbeitsvorgang einbezogen wird« (Rauschning 1938: 96).

³⁴⁰ In seiner Schrift *Zur Seinsfrage* (1955) bemerkte Heidegger zum *Arbeiter*, sich an Jünger wendend: »Ihr Werk „Der Arbeiter“ (1932) hat die Beschreibung des europäischen Nihilismus in seiner Phase nach dem ersten Weltkrieg geleistet. Es entfaltet sich aus Ihrer Abhandlung „Die Totale Mobilmachung“ (1930). „Der Arbeiter“

der Nationalsozialisten auf. Rauschning sah die Nazi-Bewegung als den Akteur »der nihilistischen Revolution«³⁴¹ an, die die »Zersetzung des christlichen Fundaments«³⁴² bewirkte. Damit stellte sich die Nazi-Machtergreifung als »ein neuer Revolutionstyp«³⁴³ dar, weil es ihr nicht darum ging, »eine geistige und Gefühlssphäre zu schaffen«, sondern lediglich die Herrschaft der »Brutalität« und des »Terrors«³⁴⁴ auf den Trümmern »des bisherigen Ordnungskosmos«³⁴⁵ zu etablieren. Jünger beschränkte sich keineswegs darauf, »einen ehrlichen Nihilismus«³⁴⁶ zu bekennen, sondern theoretisierte auf ähnliche Weise im Rahmen seiner Totalitarismustheorie den Abbau der christlich-humanitären Werte, um den davon ,gesäuberten‘ Boden für die Errichtung eines Schreckensregimes zu bereiten, das die Menschen auf seine ,Bauelemente‘ reduziert. Die Idee »der großen Säuberung durch das Nichts«³⁴⁷ gewinnt demnach nihilistische Züge und erscheint als das Erfordernis für das Auftreten einer neuen Staatsform. Eine zentrale Stelle des Arbeiter-Essays legt darüber hinaus ein beredtes Zeugnis davon ab, dass sich Jünger der politischen Folgewirkungen des Nihilismus vollauf bewusst war:

Was die Verhältnisse anbetrifft, auf die ein zur Durchführung großer Pläne entschlossenes Menschtum stößt, so liegen sie insofern günstig, als die Auflösung aller gewachsenen Bindungen durch den bürgerlichen Freiheitsbegriff einen Zustand der Einebnung geschaffen hat, der es gestattet, die neuen Grundrisse quer durch die alten Ordnungen zu ziehen. Diese Auflösung der alten Werte hat eine Lage hervorgebracht, in der der kühne Zugriff auf ein Mindestmaß an Widerstand trifft³⁴⁸.

Die ganze Passage klingt seltsam ,marxistisch‘, weil Jünger den nihilistischen Werteverfall auf sozio-ökonomische Faktoren zurückführt, indem er »den bürgerlichen Freiheitsbegriff«

gehört in die Phase des „aktiven Nihilismus“ (Nietzsche). Die Aktion des Werkes bestand – und besteht in gewandelter Funktion noch – darin, daß es den „totalen Arbeitscharakter“ alles Wirklichen aus der Gestalt des Arbeiters sichtbar macht« (Jünger/Heidegger 2008: 155).

³⁴¹ Rauschning (1938: 46).

³⁴² Ebd., S. 41.

³⁴³ Ebd., S. 44.

³⁴⁴ Ebd., S. 45.

³⁴⁵ Ebd., S. 133.

³⁴⁶ Siehe dazu Jüngers Brief an Bäumler vom 23. Januar 1929: »Ich verzichte darauf, meinen Raum im Lichte gemalter Fenster zu sehen, lieber schlage ich die Scheiben ein, und mögen sie von bester gothischer Arbeit sein. Ich schätze es mehr, die reine Substanz vor Augen zu haben, möge sie so kalt, so gefährlich, so nichtig, so vernichtend sein, wie sie sei. Wo nichts ist, will ich nichts vormachen, – wo nichts ist, da ist mir ein ehrlicher Nihilismus lieber als die Reste einer Festtafel von vorgestern« (Fröschle/Kuzias 2008: 148).

³⁴⁷ Jünger (2001: 507).

³⁴⁸ Jünger (1981/VIII: 288).

als die Ursache für das Verschwinden der alten Bindungen sowie der alten Werte hält³⁴⁹. Gleichzeitig fällt er aber ein positives Urteil über die durch diesen Sachverhalt gebotene günstige Gelegenheit zur »Durchführung großer Pläne«³⁵⁰. Die Technik selbst wird im Übrigen als ein Mittel »nihilistischer Natur«³⁵¹ betrachtet, weil sie nicht nur die »Zerstörung der ständischen Ordnungen«³⁵² bzw. »der »ewigen« Stände« der »Ritter, Priester und Bauern«³⁵³, sondern auch den Untergang der christlichen Glaubenswelt herbeiführt. Dazu bemerkt Jünger:

Die Technik, das heißt: die Mobilisierung der Welt durch die Gestalt des Arbeiters, ist, wie die ZerstörerIn jedes Glaubens überhaupt, so auch die entschiedenste antichristliche Macht, die bisher in Erscheinung getreten ist. Sie ist es in einem Maße, das das Antichristliche an ihr als eine ihrer untergeordneten Eigenschaften erscheinen läßt — sie verneint durch ihre bloße Existenz. Es besteht ein großer Unterschied zwischen den alten Bilderstürmern und Kirchenverbrennern und dem hohen Maße an Abstraktion, aus dem heraus von einem Artilleristen des Weltkrieges eine gotische Kathedrale als reiner Richtpunkt im Gefechtsgelände betrachtet werden kann³⁵⁴.

Jünger bringt die zersetzende Kraft der modernen, der Technikverwendung immanenten Zweckrationalität ans Licht. Sombart verdeutlichte im *Bourgeois* (1913), auf welche Weise der »ökonomische Rationalismus« zwangsläufig zum Wertezusammenbruch führt, indem er

³⁴⁹ Zur Marxschen Nihilismusvorstellung siehe Berman: »All the anarchic, measureless, explosive drives that a later generation will baptize by the name of "nihilism" — drives that Nietzsche and his followers will ascribe to such cosmic traumas as the Death of God — are located by Marx in the seemingly banal everyday working of the market economy. He unveils the modern bourgeois as consummate nihilists on a far vaster scale than modern intellectuals can conceive« (Berman 1982: 100). Vgl. dazu die folgende Passage aus dem *Manifest*: »Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose „bare Zahlung“. Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohl erworbenen Freiheiten die eine gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt. [...] Die Bourgeoisie hat dem Familienverhältnis seinen rührend-sentimentalen Schleier abgerissen und es auf ein reines Geldverhältnis zurückgeführt« (Marx/Engels 1959/IV: 464-465).

³⁵⁰ Dazu bemerkte Blumenberg 1949 in seinem Vortrag über *Ernst Jünger als geistige Gestalt*: »Dennoch gehört der Arbeiter dem Nihilismus zu: dieser liegt im Verzicht auf die Sinnfrage, aber auch darin, daß die Voraussetzung seines Handelns die *tabula rasa*, der leere Raum ist. Alles nihilistische Handeln muß den Anspruch der *creatio ex nihilo* machen« (Blumenberg 2007: 17).

³⁵¹ Jünger (1981/VIII: 172).

³⁵² Ebd., S. 81.

³⁵³ Ebd., S. 80.

³⁵⁴ Ebd., S. 165.

eine klare Beschreibung der zweckrationalisierten Lebensführung des *homo capitalisticus* lieferte, der, nur den Gewinnzweck ins Auge fassend, schließlich alle Werte zugrunde gehen sieht³⁵⁵. Auf ähnliche Weise entfesselt der die Technik gebrauchende Mensch eine nihilistische Macht, weil es ihm nur darauf ankommt, sein Ziel durch die ihm zur Verfügung stehenden Mittel zu erreichen, ohne Rücksicht auf alle anderen Werte wie etwa das Heilige, dessen Wirkungsbereich dadurch bis zum Verschwinden schrumpft³⁵⁶. Aus genau diesem Grund kann eine gotische Kathedrale auf ein zu treffendes Ziel reduziert werden. Dieser »Säkularisationsprozess«³⁵⁷ nihilistischen Charakters lässt sich also unter die Kategorien der »Reduktion« und des »Schwunds« bringen, die Jünger im Kontext seiner Nihilismusdiagnose ausgearbeitet hat. So heißt es in *Über die Linie*, dass eines der »Hauptkennzeichen« des Nihilismus »das der Reduktion« ist, so dass »die nihilistische Welt [...] ihrem Wesen nach eine reduzierte und weiter sich reduzierende«³⁵⁸ ist. Diese Reduktion kann »räumlich, geistig, seelisch« sein und wird immer »als Schwund«³⁵⁹ wahrgenommen. Auch die technische Moderne stellt sich demzufolge als eine ‚reduzierte‘ Welt dar, denn alles, was in den Bannkreis der technischen Zweckrationalität gerät, wird zum Verschwinden verurteilt. »Der ›Siegeszug der Technik‹«, schreibt Jünger, »läßt eine Breite Spur von zerstörten Symbolen zurück«³⁶⁰. Eine solche geistige Trümmerlandschaft sah er 1942 in den von der Wehrmacht besetzten russischen Gebieten, die ihm als eine total entzauberte Welt erschienen³⁶¹. Jünger

³⁵⁵ »Wenn er immer wieder nichts tut, als Geschäfte machen, so muß seine Seele schließlich verdorren. Um ihn herum verödet alles, stirbt alles Leben ab, gehen alle Werte unter. [...] Natur, Kunst, Literatur, Staat, Freunde: alles verschwindet in ein rätselhaftes Nichts für ihn, der keine „Zeit“ mehr hat, sich ihnen zu widmen. [...] Nun steht er in der Einöde und müßte zugrunde gehen, nachdem alle Werte für ihn vernichtet sind« (Sombart 1913: 454-455).

³⁵⁶ Zum Thema des Nihilismus im *Arbeiter* hat Amato angemerkt: »Il pensare per valori, quando la realtà è resa omogenea con il dominio della tecnica, quando non si contempla più un margine per esprimere la *volontà* del valore, non ha più ragione d'essere. L'Arbeiter, dal momento che il *suo* mondo funziona, non persistendo la divaricazione tra ciò che ha valore e ciò che ne è privo, non indugia sulla questione dei valori: la totalità dell'ente viene – 'orizzontalmente' – plasmata dalla tecnica, la quale comprime il mondo con la propria maniera di lavorare/essere (in un modo, in sostanza, per cui non c'è *tempo* e *spazio* per i valori), ovvero, con suprema indifferenza« (Amato 2001: 46).

³⁵⁷ Jünger (1981/VIII: 165).

³⁵⁸ Jünger (1980/VII: 257).

³⁵⁹ Ebd.

³⁶⁰ Jünger (1981/VIII: 172). Auch in *Annäherungen. Drogen und Rausch* (1970) vertritt Jünger die These, »daß wir überhaupt an einem Symbolschwund teilnehmen« (Jünger 1978/XI: 18).

³⁶¹ In den *Kaukasischen Aufzeichnungen* heißt es: »Wie es Zauberlande auf unserer Erde gibt, so lernen wir andere kennen, in denen die Entzauberung, ohne nur einen Rest von Wunderbarem zu hinterlassen, gelungen ist. [...] In Ordnung sind allein die technischen Dinge — die Eisenbahnen, die Autos, die Flugzeuge, die Lautsprecher und selbstverständlich alles, was zur Welt der Waffen gehört. Dagegen mangelt es an allem

geht daher einen Schritt weiter als Nietzsche in Richtung auf das Verständnis der nihilistischen Auswirkungen der Technisierung und unterscheidet sich darin von den naiven antichristlichen Bilderstürmern des 19. Jahrhunderts wie etwa Bakunin. Dieser war davon überzeugt, dass die Revolution atheistisch sein sollte, sah in der Wissenschaft das Mittel zur Befreiung der Menschheit vom Aberglauben und verherrlichte den Comteschen religionsfeindlichen Positivismus³⁶². Jünger dagegen versteht, dass die technische Moderne *als solche* die Welt entzaubert, so dass der Arbeiter selbst in der Rolle des ‚Bannerträgers‘ der Technik nicht nur als »der Held der entzauberten Welt«³⁶³, sondern auch als der Agent der planetarischen Entchristlichung erscheint³⁶⁴. Außerdem tritt der Unterschied zwischen dem revolutionären und ‚satanischen‘ Nihilismus Bakunins und dem bei weitem radikaleren modernistisch-reaktionären Nihilismus Jüngers zutage. Bemerkenswert an der Revolutionstheorie des ersteren ist das Loblied auf den Satan als Verkörperung des selbstlosen Rebellionsgeistes gegen die religiös legitimierte Macht und im Namen der Menschheitsbefreiung³⁶⁵. Offenkundig zeichnet Bakunin das Bild des Satans nach dem

Organischen, an Nahrung, Kleidung, Wärme, Licht. Noch ausgesprochener gilt das für die höheren Stufen des Lebens, für Freude, Glück und Heiterkeit und für die spendende, wohlwollende, musische Kraft« (Jünger 1962/II: 439, 441). 1957 bemerkte er darüber hinaus in *Serpentaria* zu der durch die Technisierung verursachten geistigen Weltverwüstung: »Diese Entmythisierung der Welt, die wir verbreiten, als ob wir mit dem Gorgonenschilder ausgerüstet wären, ist beängstigend. Sie wird auch durch Raumbherrschaft, die Möglichkeit, Entferntes schnell zu erreichen, nicht wettgemacht. Wir bringen die Auslöschung göttlichen Lichtes mit. Wenn wir den Mond erreichen, was bevorzuzustehen scheint, so löschen wir damit ein Geheimnis, das währte, solange irdische Menschen das Gestirn betrachteten. Wir wandeln Selenes schimmernde Paläste in Minenfelder und Abraumhalden für Atomschutt um« (Jünger 1982/VI: 366).

³⁶² In *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* schrieb Bakunin dazu: »Il pourra paraître étrange à beaucoup de personnes que, dans un écrit politique et socialiste, nous traitons des questions de métaphysique et de théologie. Mais c'est que, selon notre plus intime conviction, ces questions ne se laissent plus séparer de celles du socialisme et de la politique. [...] Le règne de Dieu dans le ciel se traduisant par le règne avoué ou masqué du knout et par l'exploitation en règle du travail des masses asservies sur la terre, — tel est aujourd'hui l'idéal religieux, social, politique et absolument logique du parti de la réaction en Europe. Par contre et par raison inverse, la révolution doit être athée: l'expérience historique et la logique en même temps ayant prouvé qu'il suffit d'un seul maître au ciel, pour en créer des milliers sur la terre« (Bakounine 1895/I: 88-89). Und zu den Befreiungsmitteln vom Aberglauben und zu Comte notierte er: »Il nous importe donc beaucoup de délivrer les masses de la superstition religieuse, pas seulement par amour d'elles, mais encore par amour de nous-mêmes, pour sauver notre liberté et notre sécurité. Mais nous ne pouvons atteindre ce but que par deux moyens: la science rationnelle et la propagande du socialisme. [...] Héritière et en même temps négation absolue de la religion et de la métaphysique, cette philosophie, pressentie et préparée dès longtemps par les plus nobles esprits, fut conçue pour la première fois comme un système complet, par un grand penseur français, Auguste Comte, qui en traça le premier plan d'une main savante et hardie« (ebd., S. 68, 71).

³⁶³ Bolz (1989: 164).

³⁶⁴ Dazu schrieb Jünger 1995: »Titanen und Götter lösen einander ab. Das war längst vor uns und wird nach uns sein. Dieu se retire – Prometheus hat sich von den Ketten befreit« (Jünger 2003/XXII: 210).

³⁶⁵ In *L'Internationale et Mazzini* (1871) schrieb Bakunin: »Ce que nous appelons, notre liberté est bien autre chose: c'est le principe satanique et le fait naturel qui s'appelle *la révolte*, la sainte, la noble révolte qui, prenant

Vorbild desjenigen von Prometheus und knüpft damit an die romantische Tradition der Umwertung der Teufelsgestalt an, die sich, wie Mario Praz gezeigt hat, unter dem Einfluss von Miltons *Paradise Lost* vollzog³⁶⁶ und die Proudhon auf die revolutionäre Gedankenwelt übertrug³⁶⁷. Dieser, schrieb Bakunin 1872, »hatte [...] den wahren Instinkt des Revolutionärs – er betete Satan an und proklamierte die Anarchie«³⁶⁸, wie aus einer Stelle aus der *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle* (1851) zu entnehmen ist, an der es heißt, dass sich »le Nazaréen« weigerte, »le Génie des Révolutions, adversaire de l'Éternel«³⁶⁹ anzubeten. Sein Versuch zur Rettung der Menschheit scheiterte daher. Am Ende dieser blasphemischen Umdeutung der evangelischen Episode der Wüstenversuchungen wendet sich Proudhon direkt an den Satan mit diesen Worten: »A moi, Lucifer, Satan, qui que tu sois, démon que la foi de mes pères oppose à Dieu et à l'Église! Je porterai ta parole, et je ne te demande rien...«³⁷⁰. Stellte er sich aber als Verkünder des ‚Evangeliums‘ des Satans dar, so könnte man im Sinne der Feuerbachschen Religionspsychologie sagen, dass Bakunin dem Menschen die früher im Teufel vergegenständlichte Rolle des edlen Rebellen gegen die Tyrannei vindiziert und dass er damit die Revolution unter die Ägide der von der christlichen Moraltradition übernommenen Werte der Gerechtigkeit und der Brüderlichkeit stellt. Ganz anders liegt der Fall bei Jünger, denn er sieht im Arbeiter den Akteur eines

sa source dans la vie animal et unie à la science, cette création d'un monde humaine, poussées d'ailleurs toutes les deux par le *combat pour la vie*, par la nécessité, tant individuellement que sociale, de se développer et de vivre, est la vraie, la seule mère de toutes les émancipations et de tous les progrès humains« (Lehning (Hrsg.) 1961/I: 40). Und weiter heißt es: »Satan est tout le contraire, il n'est pas égoïste du tout. La légende biblique nous le montre se révoltant non pour lui-même seulement, mais pour l'humanité tout entière, et il s'est réellement sacrifié puisque plutôt que de renoncer à ce principe de la révolte qui doit émanciper le monde humain, il s'est laissé condamner à des tourments éternels, s'il faut en croire les saintes écritures« (ebd., S. 45).

³⁶⁶ Vgl. dazu Praz (1999: 58-59). Auch Camus bemerkte dazu: »Bakounine réintroduit explicitement dans l'action révoltée un des thèmes de la révolte romantique« (Camus 1951: 197-198).

³⁶⁷ Dazu siehe Proudhons Fluch gegen Gott als den Menschheitsfeind: »Père éternel, Jupiter ou Jéhovah, nous avons appris à te connaître: tu es, tu fus, tu seras à jamais le jaloux d'Adam, le tyran de Prométhée« (Proudhon 1846/I: 415). Zum Antitheismus Proudhons schrieb Schmitt: »Unter dem deutlichen Einfluß von Auguste Comte hat Proudhon den Kampf gegen Gott aufgenommen. Bakunin hat ihn mit einer skythischen Wucht fortgesetzt« (Schmitt 1922: 54). Eric Voegelin suchte den Ursprung der revolutionären Umwertung der Satansgestalt in der gnostischen Tradition: »Die seelische Revolte gegen die Ordnung des Kosmos, der Götterhaß, der Titanenaufstand sind dem hellenischen Mythos nicht unbekannt – aber die Titanomachia endet mit dem Sieg der Jovischen Dike, und Prometheus wird gefesselt. Die revolutionäre Umkehrung des Symbols, die Entthronung der Götter und der Sieg des Prometheus, liegt jenseits der klassischen Kultur; sie ist das Werk der Gnosis. Erst in der gnostischen Revolte der römischen Zeit werden Prometheus, Kain, Eva und die Schlange zu den Symbolen der Befreiung des Menschen von der Herrschaft des tyrannischen Weltgottes« (Voegelin 1959: 48-49).

³⁶⁸ Bakunin (1975/III: 117).

³⁶⁹ Proudhon (1851: 290).

³⁷⁰ Ebd., S. 290-291.

Geschichtsprozesses, der sich im Zeichen der endgültigen Entwertung der christlichen Werte und des Schwundes des Heiligen vollzieht. Sowohl Gott als auch der Teufel haben die reduzierte Arbeiterwelt verlassen, in der nur der technische Gesamtapparat im Dienst des auf den Trümmern jedes Glaubens und jedes Wertes ins Unermessliche wachsenden Staates in Betrieb ist.

Wenden wir uns nun der Analyse von Jüngers Umkodierung eines Grundbestandteils der revolutionären Tradition im Kontext seines modernistisch-reaktionären Nihilismus zu. Wie schon gezeigt, theoretisierten Bakunin, Netschajew und Lenin ein säkularisiertes Pastorat mit dem Ziel einer Zurichtung der Menschen zu willfährigen Werkzeugen sowie eine ordensartige Partei zur Verwirklichung des Sozialismus und somit von Idealen christlichen Ursprungs. Auch Jünger setzt einen politisch-säkularisierten Orden an die Spitze des Arbeiterstaats:

Der entscheidende Schritt in der Wendung zur Arbeitsdemokratie liegt [...] darin, daß hier bereits der aktive Typus die Wendung zum Staate vollzieht. Wir stoßen hier auf den Eintritt von Parteien, Bewegungen und Einrichtungen in die organische Konstruktion — in eine neue Form der Einheit, die wir auch als Orden bezeichneten und deren Kennzeichen darin besteht, daß sie zur Gestalt des Arbeiters eine kultische Beziehung besitzt³⁷¹.

Schon Muckermann bemerkte 1933, dass Jünger »in neuen ordensähnlichen Gebilden die Vorbereiter und die Träger des Kommenden«³⁷² sah, und Trawny hat den Ordensbegriff auf »den Einfluss der Politischen Theologie«³⁷³ zurückgeführt und dessen Affinität zum George-Kreis hervorgehoben³⁷⁴. In Wirklichkeit entwirft Jünger das Bild des totalitären Ordens, der die Arbeitsdemokratie regiert, nach dem Modell des leninistischen Parteitypus, also eines säkularisierten Jesuitenordens. Es ist kein Zufall, dass er im Hinblick auf diese »neue Aristokratie«, die in der jakobinischen und leninistischen Tradition der Avantgarde der Erleuchteten steht, von den häufigen »Säuberungsmaßnahmen« spricht, »zu denen eine Partei rein ihrem Wesen nach gar nicht imstande ist«³⁷⁵ und die Lenin zufolge für die

³⁷¹ Jünger (1981/VIII: 276).

³⁷² Muckermann (1933: 175).

³⁷³ Trawny (2009: 19).

³⁷⁴ Ebd., S. 112.

³⁷⁵ Jünger (1981/VIII: 276).

»Parteireinigung«³⁷⁶ unentbehrlich waren. Außerdem stellt er die Lebensführung der Mitglieder der »Societas Jesu« und des spartanischen, preußischen und bolschewistischen Menschentypus als Vorbild einer sich an einem Gehorsamsethos orientierenden Existenzweise hin: »Je zynischer, spartanischer, preußischer oder bolschewistischer im Übrigen das Leben geführt werden kann, desto besser wird es sein«³⁷⁷. Der Jüngersche Totalitarismusbegriff steht deswegen in einem engen Zusammenhang mit dem Auftreten des Parteitypus leninistischer Prägung, der sich *apertis verbis* als ein politisch-säkularisierter Orden begriff und die Grundlagen für die Errichtung des ersten Totalitärstaates in der Geschichte legte³⁷⁸, indem er den Plan der totalen Machtausübung über den *bios* und dessen Instrumentalisierung zu einem Staatsmechanismus ausarbeitete. Dieses Vorhaben erfährt aber im *Arbeiter* eine Umkodierung infolge einer weiteren in *Über die Linie* erörterten Erscheinungsform des Nihilismus. In diesem Essay deutet Jünger die Phänomene der »Überführung« und der »Unterstellung«³⁷⁹ als die nihilistischen Voraussetzungen für die Entstehung eines despotischen Machtgebildes und zeigt, wie sie zur ethischen Aushöhlung des vom Nihilismus korrodierten Objekts und zu dessen Instrumentalisierung führen. Mit anderen Worten hat das nihilistische Reduktionsphänomen den Schwund der Wertevorstellungen zur Folge, an denen sich Menschen oder Institutionen orientieren, so dass diese zu einem beliebig manipulierbaren »nihilistischen Objekt«³⁸⁰ werden. Ein gutes Beispiel

³⁷⁶ Lenin (1959: 768). In *Über die Parteireinigung* (1921) schrieb Lenin dazu: »Als eine Sonderaufgabe der Parteireinigung möchte ich noch auf die Säuberung der Partei von ehemaligen Menschewiki hinweisen. [...] Man muß die Partei reinigen von Gaunern, von Verbürokratisierten, von Unehrliehen, von unbeständigen Kommunisten und von Menschewiki, die ihre „Fassade“ übertüncht haben, aber im Herzen Menschewiki geblieben sind« (ebd., S. 769-770). Schüddekopf hat die folgenden Elemente des Sowjetsystems betont, von denen die Nationalrevolutionäre fasziniert waren: »Das überaus konsequente Denken der Bolschewisten, das, auf wenigen beweislosen Voraussetzungen basierend, mit fast mathematischer Präzision zu arbeiten schien, der Elitegedanke im Sinne einer kleinen Zelle, einer Sekte und bedingungslos zuverlässige Gefolgschaft, die dazu berufen ist, die Doktrin zu realisieren. Das war ein höchst aristokratischer Zug, noch verstärkt durch die stalinistische Regierungsweise in der Art eines Volkskönigtums als Hausvaterschaft über den gesamten Staat. Dem Diktator und seiner Schar stand dann die Masse des Volkes gegenüber, die ganz im zaristischen Sinne diesem System ihren »disziplinierten Enthusiasmus« entgegenzubringen hatte. Hinzu kam die starke Nationalisierung des Bolschewismus unter Stalin und die Identifizierung der bolschewistischen neuen Gesellschaft mit dem totalen, absoluten Staat der Sowjetunion« (Schüddekopf 1972: 260).

³⁷⁷ Jünger (1981/VIII: 214-215).

³⁷⁸ Dazu hat Pellicani bemerkt: »[I bolscevichi, M. B.] iniziarono la costruzione del primo Stato totalitario della storia, cioè del primo sistema politico dotato di un unico centro di potere autonomo che avoca a sé il diritto di riplasmare dalle fondamenta non solo la struttura della società, ma anche gli uomini, i loro pensieri, i loro desideri al fine di conformarli alla dottrina sacra« (Pellicani 1975: 253).

³⁷⁹ Jünger (1980/VII: 248).

³⁸⁰ Ebd.

für diesen Prozess gaben die Armeen während des Zweiten Weltkrieges ab, die »für die nihilistische Aktion« um so geeigneter waren, je mehr »der alte Nomos«³⁸¹ aus ihnen schwand. Bei genauerer Betrachtung stellt sich aber auch der Orden, von dem im *Arbeiter* die Rede ist, als ein »nihilistisches Objekt« dar, denn Jünger beraubt das leninistische Muster des Ordensgebildes seiner übrig gebliebenen christlichen Wertesubstanz und macht daraus einen bloßen gouvernementalen Apparat zur Versklavung der Menschen im Dienst der technischen Staatsmacht. Dies markiert deshalb den Übergang von dem revolutionären Jesuitismus Bakunins, Netschajews und Lenins zu dem *modernistisch-reaktionären Jesuitismus* Jüngers sowie die Überwindung der Idee der voluntaristischen *askesis*, durch die der Nationalrevolutionär sich auf ein für das Handeln des Führers geeignetes Material reduziert. Im *Arbeiter* theoretisiert Jünger nämlich die Schaffung eines neuen Menschentums in Gestalt einer »spezialisierten Zelle« unter dem Staatsjoch im Zeichen der *politics of inauthenticity* und nach dem Modell des pastoralen Sowjetsystems, obschon im Rahmen eines andersartigen Wertehorizonts. Zu diesem Zweck setzt sich der Orden »in den Besitz der entscheidenden geistigen und technischen Mittel«³⁸², zu denen Jünger alle pastoralen Strategien zur Hervorbringung des *homo totalitarius* zählt. Denn er hält es für nötig, dem »so willigen und so bereiten Stoff« der Jugend »eine Form zu geben, die seinem Wesen entspricht«³⁸³, und sie dadurch zu einem Mittel zur Steigerung der Staatsmacht zu machen³⁸⁴. In Distanznahme zu allen »Phantasien von Auslese und Rassenverbesserung«³⁸⁵ spricht er von der »Aufzucht«,

³⁸¹ Ebd. Dazu lese man die folgende 1942 geschriebene Passage aus den *Kaukasischen Aufzeichnungen*: »Am Abend Silvesterfeier im Stabsquartier. Ich sah hier wieder, daß reine Festfreude in diesen Jahren nicht möglich ist. So erzählte der General Müller von den ungeheuerlichen Schandtaten des Sicherheitsdienstes nach der Eroberung von Kiew. Auch wurden wieder die Giftgastunnels erwähnt, in die mit Juden besetzte Züge einfahren. Das sind Gerüchte, und ich notiere sie als solche; doch sicher finden Ausmordungen im größten Umfang statt. Ich dachte dabei an die Frau des guten Potard, um die er sich damals so ängstigte. Wenn man in solche Einzelschicksale hineingeblickt hat und dann die Ziffern ahnt, in denen die Meintat in den Schinderhütten sich vollzieht, eröffnet sich die Aussicht auf eine Potenzierung des Leidens, vor der man die Arme sinken läßt. Ein Ekel ergreift mich dann vor den Uniformen, den Schulterstücken, den Orden, den Waffen, deren Glanz ich so geliebt habe. Das alte Rittertum ist tot; die Kriege werden von Technikern geführt. Der Mensch hat also jenen Stand erreicht, den Dostojewski im »Raskolnikow« beschrieben hat. Da sieht er seinesgleichen als Ungeziefer an. Gerade davor muß er sich hüten, wenn er nicht in die Insektensphäre hineingeraten will. Es gilt ja von ihm und seinen Opfern das alte, ungeheure: „Das bist Du“« (Jünger 1962/II: 493).

³⁸² Jünger (1981/VIII: 276).

³⁸³ Ebd., S. 214.

³⁸⁴ Zu seinem Staatsideal schreibt Jünger: »Das Bild, das man sich heute vom Staate zu machen hat, gleicht nicht einem Passagier- oder Gesellschaftsdampfer, es gleicht vielmehr einem Kriegsschiff, auf dem höchste Einfachheit und Sparsamkeit herrschen und auf dem jede Bewegung sich mit instinktiver Sicherheit vollzieht« (ebd., S. 212-213).

³⁸⁵ Ebd., S. 298.

deren Zweck es ist, »einen Stamm von Beamten, Offizieren, Kapitänen und sonstigen Funktionären von Grund auf zu schaffen, der alle Kennzeichen eines Ordens trägt«³⁸⁶. Ähnlich wie der *homo capitalisticus* erscheint auch der *homo totalitarius* daher als das »künstliche und kunstvolle Gebilde«³⁸⁷, das durch ein »seelisches Training«³⁸⁸ erzeugt wird, dessen Zentralelemente die Auferlegung der Rolle eines Rädchens im Räderwerk des Staates, die Unterwerfung unter den Staat und schließlich die Anwendung von Techniken zur inneren Kolonialisierung sind. Jünger beschränkt sich nämlich im *Arbeiter* nicht darauf, politische Mythologeme zu konstruieren, sondern theoretisiert auch die Gedankenmanipulation durch die Massenmedienkontrolle. In der Arbeitsdemokratie soll die öffentliche Meinung »aus einem Organ des bürgerlichen Freiheitsbegriffes in eine reine Arbeitsgröße«³⁸⁹ verwandelt werden. Die Presse in der Form »des Organs einer eindeutigen und strengen Arbeitswelt«³⁹⁰ und vor allem die »totalen Nachrichtenmittel«³⁹¹ wie etwa »der Rundfunk und der Film«³⁹², dank deren »Millionen von Augen, Millionen von Ohren zu ein und derselben Stunde ein und derselbe Vorgang übermittelt wird«³⁹³, sollen mit anderen Worten zu Instrumenten der Gleichschaltung und Massenmobilisierung umfunktioniert werden³⁹⁴. Wie wir schon gesehen

³⁸⁶ Ebd., S. 299. Auch im *Weltstaat* (1960) spricht Jünger von »den theoretischen und utopischen Erwägungen«, die darauf hinauslaufen, »das Kind dem Einfluß der Familie zu entziehen, um es in bestimmter Richtung zu typisieren und zu normieren, auf Kosten der individuellen Ausbildung« (Jünger 1980/VII: 507). Weiter fügt er hinzu: »Solche Versuche sind frühzeitig innerhalb der Einrichtungen zu beobachten, die ihrem Wesen nach dem Staat und seiner Prägung konform sind, wie die Armeen — vor allem dort, wo die Bildung besonders zuverlässiger Einheiten beabsichtigt wird« (ebd., S. 507-508).

³⁸⁷ Sombart (1913: 308).

³⁸⁸ Ebd., S. 312.

³⁸⁹ Jünger (1981/VIII: 277).

³⁹⁰ Ebd., S. 281.

³⁹¹ Ebd., S. 307.

³⁹² Ebd., S. 282.

³⁹³ Ebd., S. 263.

³⁹⁴ Zur totalitären Propagandamaschinerie hat Friedrich von Hayek notiert: »The only point that needs to be stressed is that neither propaganda in itself nor the techniques employed are peculiar to totalitarianism and that what so completely changes its nature and effect in a totalitarian state is that all propaganda serves the same goal — that all the instruments of propaganda are co-ordinated to influence the individuals in the same direction and to produce the characteristic *Gleichschaltung* of all minds« (Von Hayek 1944: 153-154). Auch Schmitt schrieb dazu in *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland* (1933): »Durch die Steigerung der technischen Mittel ist insbesondere die Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer Massenbeeinflussung gegeben, die umfassender sein kann als alles, was die Presse und andere überlieferte Mittel der Meinungsbildung zu bewirken vermochten. [...] Kein Staat kann es sich leisten, diese neuen technischen Mittel der Nachrichtenübermittlung, Massenbeeinflussung, Massensuggestion und Bildung einer „öffentlichen“, genauer: kollektiven Meinung einem andern zu überlassen. Hinter der Formel vom totalen Staat steckt also die richtige Erkenntnis, daß der heutige Staat neue Machtmittel und Möglichkeiten von ungeheurer Intensität hat, deren letzte Tragweite und Folgewirkung wir kaum ahnen, weil unser Wortschatz und unsere Phantasie noch tief im 19. Jahrhundert stecken« (Schmitt 1988: 186).

haben, entwarf Rousseau in den *Considérations sur le gouvernement de Pologne* den Plan einer Ingenieurarbeit am Menschen, um ihn zu einem individualitätslosen Staatsklaven umzuformen. Im Übrigen hatte er sich schon 1755 in seiner Schrift zur *Économie politique* (1755) seinen »fantasies of total power and control«³⁹⁵ mit diesen Worten hingegeben:

S'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient: l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions³⁹⁶.

Gerade die in die Struktur des *Arbeiter*-Essays eingebaute politische Mythologie und die darin befürwortete mediengestützte Massenmanipulation bieten die von Rousseau ersehnte Möglichkeit, ins Bewusstsein der Menschen einzudringen, um sie in die vollkommen kontrollierten Subjekte zu verwandeln, deren der totalitäre Staat bedarf. Daraus wird erklärlich, warum der Arbeiter den Gegentyp zum Individualsubjekt bildet. Berdjajew fragte sich, ob »quite another being, produced by class and social, or racial and national training«³⁹⁷ in der Totalitarismuszeit an die Stelle der bestehenden Menschform treten würde. Jünger bejaht diese Frage, indem er den Arbeiter als den Menschentypus charakterisiert, der sich vom innengeleiteten Individuum darin radikal unterscheidet, dass er kein innerliches *primum movens* mehr besitzt, dem individuell ausgeprägte Gedanken, Handlungen und Willensakte entspringen können, und dass er vom Staat total fremdgesteuert wird. Die Arbeitsdemokratie führt nämlich die völlige »Zerstörung der Erziehungsarbeit« aus, »die das bürgerliche Zeitalter am Menschen geleistet hat«³⁹⁸, und lenkt das Denken und das Handeln des Einzelnen durch die Umerziehung und die Propaganda, um ihn dadurch in ein innerlich ausgehöhltes und roboterartiges Wesen umzuwandeln.

In diesem Zusammenhang kann der Vergleich zwischen dem *Arbeiter* und einer Stelle aus dem Vorwort zu *Strahlungen* (1949) Jüngers Abkehr von der totalitären Politik der Uneigentlichkeit und der Instrumentalisierung des Menschen als eine Wesenskomponente

³⁹⁵ Berman (1970: 300).

³⁹⁶ Rousseau (1915/I: 248).

³⁹⁷ Berdyaev (1935: 62).

³⁹⁸ Jünger (1981/VIII: 46).

seiner sogenannten ‚Wende‘ verdeutlichen. In der folgenden Passage bemerkt er zum Tagebuchs Schreiben:

Die Führung des Tagebuches, das heißt, die Ordnung des Anfalls von Fakten und Gedanken, zählt zum Kursus, zur Aufgabe, die sich der Autor stellt. Darin liegt eine einsame Tröstung, deren er bedarf. In einem Zustand, in dem der Techniker den Staat verwaltet und nach seinen Ideen umformt, sind nicht nur die musischen und die metaphysischen Exkurse, sondern ist auch die reine Lebensfreude von Konfiskation bedroht. Seit langem sind bereits die Zeiten überboten, in denen das Eigentum als Diebstahl galt. Zum Luxus zählt auch die eigene Art, die Heraklit den Dämon des Menschen nennt. Im Kampf um sie, im Willen, sie zu wahren, liegt eines der großen, der tragischen Themen unserer Zeit³⁹⁹.

Er stellt also eine Verbindung zwischen der Tagebuchführung und dem Leben unter einer Diktatur her, die die Treue des Menschen gegenüber seinem eigenen »Dämon« zu einem »Luxus« macht, weil er jene Individualitätsauslöschung, für die er sich zur Zeit des Arbeiters einsetzte, jetzt als die zu bekämpfende totalitäre Hauptbedrohung erkennt. »Ich will nicht Ich sein«, schrieb Bakunin. ‚Ich will *Ich* bleiben‘, scheint Jünger dagegen hartnäckig zu sagen, der den Kampf für die Bewahrung seines individuellen Seins durch das Tagebuchs Schreiben unternimmt. Im Zeichen der individualistischen Ethik des Selbst erfüllen die Notierung der persönlichen Erlebnisse und das Meditieren darüber die Funktion einer ethopoietisch-individualisierenden Schreibstrategie, die dem Autor »eine einsame Tröstung« bietet, weil sie den Widerstand gegen die totalitäre Nivellierung ermöglicht.

Gerade auf diese staatliche Umschmelzung des bürgerlichen Individuums zum neuen *homo totalitarius* spielt Jünger im *Arbeiter* an, wenn er die Aufgabe des Ordens folgendermaßen charakterisiert:

Der Unterschied, der zwischen solchen Größen und einer Partei alten Stiles besteht, ist evident. Hier handelt es sich um Züchtung und Auslese, während das Bestreben der Partei auf Massenbildung gerichtet ist⁴⁰⁰.

³⁹⁹ Jünger (1962/II: 23).

⁴⁰⁰ Jünger (1981/VIII: 276).

Er will damit sagen, dass der neue totalitäre Orden im Unterschied zu den traditionellen Parteien nicht bezweckt, die Massen zu organisieren, sondern ein neues Menschtum aus ihnen zu machen. Das markiert zugleich den Hauptunterschied zwischen dem Züchtungsgedanken Nietzsches und dem Jüngers. Gewiss haben beide die für die politische Moderne typische Idee der diesseitigen Schöpfung des neuen erd zugewandten Menschen durch eine immanentisierte und säkularisierte Pastoralstrategie gemeinsam, erkennen einer Elite von Künstler-Politikern die Rolle von ‚Ersatz-Demiurgen‘ zu und sehen in der ganzen entgötterten Erde den neuen Geschichtsschauplatz⁴⁰¹. Es fragt sich aber, ob all dies ausreichend ist, um den Arbeiter als einen mit der Technik bewaffneten Übermenschen anzusehen⁴⁰². Tatsächlich verdeutlicht die Analyse der Schaffungsweise des Arbeitertypus und ihres Ziels, dass der Arbeiter *stricto sensu* mit dem Übermenschen nicht zu identifizieren ist. Nietzsche fasste nämlich seinen neuen Menschen als das Produkt eines radikal-aristokratischen Pastorats zur Höherzüchtung der Menschheit im Zeichen einer unzeitgemäßen Ethik des Anderswerdens auf, so dass Jaspers die »große Politik« Nietzsches mit vollem Recht als das Handeln definiert hat, »das den Menschen als Material einer bildenden Formung nimmt, um aus ihm etwas anderes, besseres, ein Wesen höheren Ranges zu machen«⁴⁰³. An den oben entwickelten Betrachtungen zum Arbeiter wird dagegen klar, dass der Züchtungsgedanke Jüngers nicht in die nietzscheanische Tradition der »großen Politik« zu stellen ist. Im Gegenteil, er gehört in der Form des Plans der Vereinnahmung des *bios* durch die Staatsmacht in den Kontext des nationalbolschewistisch umkodierten totalitären Jesuitismus leninistischer Prägung und seines politisch-säkularisierten Pastorats, das aus dem Menschen ein entindividualisiertes und instrumentalisiertes »Organ des

⁴⁰¹ »Der natürliche Raum, auf den sich Herrschaft und Gestalt des Arbeiters beziehen, besitzt planetarische Dimension. Es ist der Erdball, den ein neu aufkeimendes Erdgefühl als Einheit begreift — ein Erdgefühl, das kühn genug zu großen Konstruktionen und tief genug zur Umfassung seiner organischen Spannungen ist. Der Angriff hat bereits begonnen, und obwohl seine revolutionären Phasen noch im Ablauf sind, so ist doch auch hier seine planetarische Anlage nicht zu übersehen. Weltrevolutionär ist die Technik als das Mittel, durch das die Gestalt des Arbeiters die Welt mobilisiert, weltrevolutionär der Typus, in dem dieselbe Gestalt sich eine herrschende Rasse schafft« (ebd., S. 231).

⁴⁰² Dieses Arbeiterbild hat Caterina Resta folgendermaßen gezeichnet: »Come Nietzsche, anche Jünger annuncia l'avvento di un superuomo, i cui tratti, però, a differenza di quelli dello *Übermensch* nietzschiano, hanno perso ogni residua vocazione a interpretare la volontà di potenza come creazione artistica, a favore della ben più ascetica arte militare del comando e dell'obbedienza. Il compito rivoluzionario dei nuovi Signori della Terra sarà infatti quello di sottomettere l'intero pianeta agli imperativi della tecnica, di cui si servono come dell'arma più efficace per il raggiungimento dei propri scopi« (Bonesio/Resta 2000: 84-85).

⁴⁰³ Jaspers (1981: 285).

Gemeinwesens« macht. So erklärt sich auch, dass Jünger den totalitären Arbeiterstaat als »den Schauplatz einer neuen Insektenpezies«⁴⁰⁴ charakterisiert. Dieses Bild sowie die Schilderung der »ameisenartig im Banne des Werkes lebenden Gemeinschaften« als »Vertreter des Arbeiters«⁴⁰⁵ zeigt anschaulich, dass die von Nietzsche perhorreszierten »Ameisen-Bauten«⁴⁰⁶ Jünger als ein positives, zu befolgendes Muster erscheinen⁴⁰⁷. Er wendet deshalb eine provokatorisch mit umgekehrtem Vorzeichen versehene Metaphorik der Insektenwelt an, um dadurch seine Distanznahme zum radikal-aristokratischen Pastorat Nietzsches und sein Plädoyer für die Schaffung des insektengleichen Massenmenschen zu verdeutlichen, dessen Ähnlichkeit mit dem Übermenschen sich darin erschöpft, dass beide mithilfe von Pastoraltechnologien als »Herren der Erde«⁴⁰⁸ gezüchtet werden.

Freilich behauptete Nietzsche *apertis verbis*, dass »die Ausgleichung des europäischen Menschen« nicht zu »hemmen«, sondern zu »beschleunigen« war, aber ein solcher Prozess war für ihn auch »die treibende Kraft«⁴⁰⁹, um die Hervorbringung »einer herrschaftlichen Art Mensch«⁴¹⁰ zu theoretisieren, die imstande war, sich der »Nivellirten«⁴¹¹ als ihrer Sklaven zu bedienen. Nicht von ungefähr stellte er sich die folgende »versucherische und schlimme Frage«⁴¹²:

Wäre es nicht an der Zeit, je mehr der Typus „Heerdenthier“ jetzt in Europa entwickelt wird, mit einer grundsätzlichen künstlichen und bewussten Züchtung des entgegengesetzten Typus und seiner Tugenden den Versuch zu machen? Und wäre es für die demokratische Bewegung nicht selber erst eine Art Ziel, Erlösung und Rechtfertigung, wenn Jemand käme, der sich ihrer bediente —, dadurch daß endlich sich zu ihrer neuen und sublimen Ausgestaltung der Sklaverei — als welche sich einmal die Vollendung der europäischen Demokratie darstellen wird, — jene höhere Art herrschaftlicher und

⁴⁰⁴ Jünger (1981/VIII: 245).

⁴⁰⁵ Ebd., S. 48-49.

⁴⁰⁶ Nietzsche (1988/X: 244).

⁴⁰⁷ Zu Unrecht hat Brock also bemerkt, dass die Ameisen im *Arbeiter* als »Beispiele blinder, untergeordneter, knechtisch und kollektiv betriebsamer, das Leben widrig technisierender Automatenhaftigkeit« (Brock 1945: 188) die negative Blickseite der Arbeitswelt vertreten.

⁴⁰⁸ Nietzsche (1988/XI: 582). Zu Jüngers Arbeiterbild hat Nebel notiert: »Man kann sagen, dass Jünger zweimal versucht hat, den entleerten Menschen vom Animalischen her zu füllen, zuerst vom Raubtier und später, im „Arbeiter“, vom staatenbildenden Insekt aus« (Nebel 1949: 71).

⁴⁰⁹ Nietzsche (1988/XII: 425).

⁴¹⁰ Ebd., S. 73.

⁴¹¹ Ebd., S. 463.

⁴¹² Ebd., S. 73.

cäsarischer Geister hinzufände, welche diese neue Sklaverei nun auch — nöthig hat? Zu neuen, bisher unmöglichen, zu ihren Fernsichten? Zu ihren Aufgaben?⁴¹³

Wie aus dem Zitat ersichtlich, strebt Nietzsche stets die Schaffung eines höheren Menschentypus an, der von der durch die moderne Gesellschaft geprägten Menschform ganz verschieden ist, auch wenn er in seinen Versklavungsphantasien schwelgt. Wie er nämlich in *Ecce homo* schrieb, bezeichnete »das Wort „Übermensch“« einen »Typus höchster Wohlgeratenheit, im Gegensatz zu „modernen“ Menschen, zu „guten“ Menschen, zu Christen und andren Nihilisten«⁴¹⁴. Jünger knüpft also an Nietzsches Plan der Züchtung »eines den modernen Verhältnissen entsprechenden Sklaventypus«⁴¹⁵ und der Verwandlung der Arbeiter in Soldaten an, aber er löst dessen Verbindung mit der unzeitgemäßen Ethik des Anderswerdens auf, weil dieser Plan bei ihm im Unterschied zu Nietzsche nicht mit der parallelen Erschaffung eines andersartigen Menschenschlags verknüpft ist. Letztlich *deckt sich* der Arbeiter nämlich gerade mit dem nivellierten Sklavenmenschentum, dem Nietzsche »einen höheren Typus«⁴¹⁶ gegenüberstellte, woran auch deutlich wird, dass Nietzsche Jünger hauptsächlich als harter Machtdenker interessiert, dessen Traum von der Heranziehung einer Masse »machinal-nutzbarer«⁴¹⁷ Sklaven er in den Kontext des modernen totalitären Plans der Instrumentalisierung der Menschen stellt. Dementsprechend treten die »fonctionnaires-prêtres«⁴¹⁸ des totalitären Ordens mit ihrem Vorhaben, aus dem Menschen nach dem von Nietzsche klar erkannten jesuitischen Vorbild ein »absolutes Werkzeug«⁴¹⁹ zu machen, an die Stelle der »neuen Philosophen« mit ihren »Gesamt-Versuchen von Zucht und Züchtung«⁴²⁰.

⁴¹³ Ebd., S. 73-74.

⁴¹⁴ Nietzsche (1988/VI: 300).

⁴¹⁵ Lukács (1962/IX: 296).

⁴¹⁶ Nietzsche (1988/XII: 462). Zu Jüngers Nietzsche-Rezeption hat Aschheim bemerkt: »He typologized and collectivized his Nietzschean man and harnessed him to an impersonal national and industrial framework. Nietzsche was put on the workbench, transforming Zarathustra into a faceless cog in an industrial machine bent on total mobilization« (Aschheim 1994: 200). Evola hat Jünger dagegen als den Theoretiker eines von seinem ursprünglich individualistischen Charakter gereinigten und zu einem Ordnungs- und Gehorsamsdenken umkodierten Nietzscheanismus verherrlicht. Vgl. dazu Evola (1998: 59-61).

⁴¹⁷ Nietzsche (1988/XII: 459).

⁴¹⁸ Lehning (Hrsg.) (1961/I: 188).

⁴¹⁹ Nietzsche (1988/XI: 80).

⁴²⁰ Nietzsche (1988/V: 126).

Der ethopoietische Widerstand gegen die Technik

»Für Menschen, mit denen das Schicksal improvisiert, für solche, die in gewaltsamen Zeiten und abhängig von plötzlichen und veränderlichen Menschen leben, mag der Stoicismus sehr rathsam sein«¹.

FRIEDRICH NIETZSCHE

»Das verdankt er der Philosophie: sie macht ihre Jünger heiter auch angesichts des Todes«².

SENECA

»Dort vorn erwartet uns der Tod mit seinem riesenhaften Arsenal«³.

ERNST JÜNGER

I. In seinem Aufsatz *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915) entlarvte Freud die ständige Unterdrückung des Todesgedankens als das Kernstück der eskapistischen Haltung des bürgerlichen Kulturmenschen⁴. Freuds Überlegungen dazu weisen auffallende Ähnlichkeiten mit denen auf, die in Jüngers Einleitung zum Sammelband *Der gefährliche Augenblick* (1931) enthalten sind, da der Bourgeois hier als der Mensch charakterisiert wird, »der die Sicherheit als einen höchsten Wert erkennt und demgemäß seine Lebensführung bestimmt«⁵. Jünger

¹ Nietzsche (1988/III: 544).

² Seneca (2004/III: 110).

³ Jünger (1978/I: 460).

⁴ Dazu bemerkte Freud: »Wir haben die unverkennbare Tendenz gezeigt, den Tod beiseite zu schieben, ihn aus dem Leben zu eliminieren. [...] Was den Tod eines anderen betrifft, so wird der Kulturmensch es sorgfältig vermeiden, von dieser Möglichkeit zu sprechen, wenn der zum Tod Bestimmte es hören kann. [...] Wir betonen regelmäßig die zufällige Veranlassung des Todes, den Unfall, die Erkrankung, die Infektion, das hohe Alter, und verraten so unser Bestreben, den Tod von einer Notwendigkeit zu einer Zufälligkeit herabzudrücken« (Freud 1974/IX: 49-50).

⁵ Jünger (2001: 620). Zu einem ähnlichen Bild des Bourgeois als des Menschentypus, der nach »der größten Lebenssekurität und Berechenbarkeit seines angsterfüllten Lebens« strebt, vgl. Scheler (1915/II: 318).

analysiert auch die ‚Abwehrmechanismen‘ der bürgerlichen Psyche, mit deren Hilfe der Gefährgedanke aus dem Bewusstsein vertrieben wird:

Der Akt, in dem dies geschieht, ist eben der, daß das Gefährliche sich im Scheine der Vernunft als das Sinnlose offenbart und damit seines Anspruches auf Wirklichkeit verlustig geht. Es kommt in dieser Welt darauf an, das Gefährliche als das Sinnlose zu sehen, und es ist im gleichen Augenblick überwunden, in dem es im Spiegel der Vernunft als Irrtum erscheint⁶.

Seismographisch erfasste Freud die durch den Ersten Weltkrieg ausgelösten psychologischen Umwälzungen. Der Konflikt bereitete nämlich dem eskapistischen Todesverhältnis ein Ende, da sich der Tod wegen der Massentötungen an der Front nicht mehr »verleugnen«⁷ ließ. Der europäische Zivilisationsmensch trat also in eine »ihm fremd gewordene Welt«⁸ ein, in der der Tod seinen Triumph im industriellen Maßstab feierte. Auch Stefan Zweig begriff, dass der Erste Weltkrieg den Beginn einer neuen Epoche markiert hatte, in der die Dimension der Gefahr ubiquitär geworden war: Die Mitglieder der vorhergehenden Generation hätten nie ahnen können, schrieb er, »daß jeder nächste Tag, der vor dem Fenster graut, unser Leben zerschmettern kann«⁹. In ähnlichem Tenor bezeichnete Jünger den Krieg als »den großen roten Schlußstrich unter der bürgerlichen Zeit«¹⁰, der »den gesteigerten Einbruch des Gefährlichen in den Lebensraum«¹¹ verursacht hatte, und beschrieb das jahrelange Ausgeliefertsein der Soldaten an den Tod und ihre dadurch geschärften Sinne im ersten Kapitel der *Stahlgewitter* (1920):

Das sollte uns übrigens durch den ganzen Krieg begleiten, dieses Zusammenfahren bei jedem plötzlichen und unerwarteten Geräusch. Ob ein Zug vorüberrasselte, ein Buch zu Boden fiel, ein nächtlicher Schrei erscholl — immer stockte der Herzschlag für einen Augenblick unter dem Gefühl einer großen und unbekanntes Gefahr. Es war ein Zeichen dafür, daß man vier Jahre lang im Schlagschatten des Todes stand. So tief wirkte das Erlebnis in dem dunklen Land, das hinter dem Bewußtsein liegt, daß bei jeder Störung des Gewöhnlichen der Tod als mahnender Pfortner in die Tore

⁶ Jünger (2001: 621).

⁷ Freud (1974/IX: 51).

⁸ Ebd., S. 40.

⁹ Zweig (1970: 43).

¹⁰ Jünger (2001: 623).

¹¹ Ebd., S. 620.

sprang wie bei jenen Uhren, über deren Zifferblatt er zu jeder Stunde mit Sandglas und Hippe erscheint¹².

Es ergab sich daher die Notwendigkeit, eine neue Einstellung zum Tod zu gewinnen, was Freud in seinen Bemerkungen zur Krise des Fortschrittsgedankens energisch betonte. Der Intellektuelle, so seine These, tief enttäuscht durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges, glaubt nicht mehr an einen zukünftige Konflikte verhindernden Fortschritt der Menschheit: »Der Krieg«, schreibt Freud, »ist nicht [...] abzuschaffen«¹³. Der Erste Weltkrieg hat also den Blick auf eine beängstigende Zukunft eröffnet, in der eine unabwendbare Vernichtungsgefahr droht, und damit eine Umformung der Einstellung zum Tod notwendig gemacht. Es handelt sich nämlich darum, »dem Tode den Platz in der Wirklichkeit und in unseren Gedanken einzuräumen, der ihm gebührt«¹⁴, und seinen unvermeidlichen Charakter zu erkennen. Daraus erklärt sich die Devise, die Freud nach dem Modell eines lateinischen Spruchs prägt: »*Si vis vitam, para mortem*. Wenn du das Leben aushalten willst, richte dich auf den Tod ein«¹⁵. Genau besehen, ist diese Todeseinstellung aber antiker Provenienz. Freud plädiert nämlich für eine in der stoischen Denktradition wurzelnde Vorbereitung auf den Tod, wie sie von Seneca im siebzigsten Brief an Lucilius theoretisiert wurde:

Willst du dich unabhängig machen von diesem Leib? Dann bewohne ihn als ein zur Auswanderung Bereiter. Stelle dir vor, daß du einst auf diese Gemeinschaft verzichten mußst; dann wirst du mutiger sein, wenn es gilt ihn zu verlassen. Doch wie sollen diejenigen an ihr Ende denken, deren Begehrlichkeit allseitig ins Endlose geht? Nichts fordert so dringend unser Nachdenken¹⁶.

Freud selbst macht kein Hehl daraus, dass er sich an einem antiken Vorbild orientiert: Er spricht nämlich von der Notwendigkeit eines »Rückschritts«¹⁷. Zu betonen ist aber, dass der Rückgriff auf eine stoische Selbsttechnologie im Zeichen der »monumentalischen Betrachtung der Vergangenheit«¹⁸ die Antwort auf eine moderne Herausforderung repräsentiert. Ist die Zeit aus den Fugen geraten, da die Zivilisation plötzlich in die Urbarbarei

¹² Jünger (1978/I: 14).

¹³ Freud (1974/IX: 59).

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., S. 60.

¹⁶ Seneca (2004/III: 268).

¹⁷ Freud (1974/IX: 59).

¹⁸ Nietzsche (1988/I: 260).

umgeschlagen ist¹⁹, so gilt es, sich dem antiken Gedankengut zuzuwenden, um dadurch Zugang zu der den Zeitbedrängnissen gewachsenen Seinsweise zu gewinnen.

Auch Jünger charakterisiert die Moderne im *Kampf als inneres Erlebnis* (1922) als den Schauplatz der »Wiedergeburt des Barbarentums« und der Erhebung neuer »Götter« auf »den Thron des Tages«: »Kraft, Faust und männlicher Mut«²⁰. Mehr noch: Im Sammelband zum Thema *Der gefährliche Augenblick* bemerkt Jünger, dass die aus dem Weltkrieg entstandene bedrohliche Welt das Aufkommen einer neuen Menschform gebietet, denn nur diejenigen, »die wie die Salamander durch die Schule der Gefahr hindurchgegangen sind«²¹, sind gegen die ‚Hochtemperaturen‘ einer solchen Welt abgehärtet. Doch sind auch Techniken zur Überwindung der Todesfurcht notwendig. So hat Gerhard Nebel darauf aufmerksam gemacht, dass bei Jünger eine »Ontologie der Gegen-Angst«²² thematisiert wird, die im »Komplex von Akten« besteht, »in denen die Angst durchbrochen oder überwunden wird«²³. Eine dieser Strategien steht im Mittelpunkt einer Stelle der *Stahlgewitter*:

Den Stahlhelm in die Stirn gedrückt, zerkaute ich meine Pfeife, starrte auf die Straße, deren Steine unter aufspringenden Eisenbrocken Funken sprühten, und philosophierte mir mit Erfolg Courage an. Merkwürdige Gedanken schossen mir durch den Kopf. So beschäftigte ich mich lebhaft mit einem französischen Kolportageroman »Le vautour de la Sierra«, der mir in Cambrai in die Hände gefallen war. Mehrere Male murmelte ich ein Wort Ariosts: »Ein großes Herz fühlt vor dem Tod kein Grauen, wann er auch kommt, wenn er nur rühmlich ist.« Das rief eine angenehme Art von Trunkenheit hervor, wie man sie ungefähr in der Hexenschaukel erlebt²⁴.

In der Novelle *Sturm* (1923) beruft sich eine Figur hingegen auf das stoische Ideal der Todesverachtung. In Anbetracht der Tatsache, dass die Lage der Frontkämpfer ihn »an die der Schiffsgesellschaft Sindbads des Seefahrers« erinnert, »die fröhlich auf dem Rücken eines

¹⁹ Freud zufolge ist »das primitive Seelische [...] im vollsten Sinne unvergänglich«, so dass »die primitiven Zustände« (Freud 1974/IX: 45) immer wiederhergestellt werden können, was gerade im Weltkrieg der Fall war. Die kriegführenden Staaten haben nämlich die Urtriebe der Soldaten nicht mehr im Zaume gehalten, und der Krieg hat »die späteren Kulturauflagerungen« föhlich abgestreift und »den Urmenschen« (ebd., S. 59) zum Vorschein kommen lassen. Dazu äußerte sich Zweig wie folgt: »Wir mußten Freud recht geben, wenn er in unserer Kultur, unserer Zivilisation nur eine dünne Schicht sah, die jeden Augenblick von den destruktiven Kräften der Unterwelt durchstoßen werden kann« (Zweig 1970: 19).

²⁰ Jünger (1980/VII: 35).

²¹ Jünger (2001: 624).

²² Nebel (1949: 67).

²³ Ebd., S. 66.

²⁴ Jünger (1978/I: 181).

ungeheuren Fisches landete, Zelte aufschlug und sich um die Feuer scharte«, gibt Döhring seinen Waffengenossen den folgenden Rat:

Ich schlage vor, mit unseren geringen Mitteln inzwischen zu leben wie jene Römer, die, bevor sie sich die Adern öffneten, noch einmal das Leben mit aller Inbrunst zu umarmen suchten. Sie offenbarten so zwei Tugenden, die jeder ausgesprochene Mann verbindet: die Liebe zum Leben und die Verachtung des Todes²⁵.

Damit spielt er aller Wahrscheinlichkeit nach auf Tacitus' Schilderung des spektakulären Selbstmordes von Caius Petronius (*Annales* XVI, 19) an²⁶. Rekurrierte Freud auf die stoische Lehre der Vorbereitung auf den Tod, so erscheinen bei Jünger das todesbedrohte Los eines Römers der neronischen Zeit und dessen Verhalten *in conspectu mortis* als Metapher für die existenzielle Lage der Soldaten und als Vorbild für ihre Lebensführung zugleich.

Der Tod auf den Schlachtfeldern des Ersten Weltkrieges nahm jedoch auch einen zeitbedingten Charakter an, wie aus dem Incipit der *Stahlgewitter* hervorgeht:

Der Zug hielt in Bazancourt, einem Städtchen der Champagne. Wir stiegen aus. Mit ungläubiger Ehrfurcht lauschten wir den langsamen Takten des Walzwerks der Front, einer Melodie, die uns in langen Jahren Gewohnheit werden sollte. Ganz weit zerfloß der weiße Ball eines Schrapnells im grauen Dezemberhimmel. Der Atem des Kampfes wehte herüber und ließ uns seltsam erschauern. Ahnten wir, daß fast alle von uns verschlungen werden sollten an Tagen, in denen das dunkle Murren dahinten aufbrandete zu unaufhörlich rollendem Donner — der eine früher, der andere später?²⁷

Wie Olaf Schröter hervorgehoben hat, tritt das alle Kriegsschriften Jüngers durchziehende Leitmotiv der Begegnung mit der Technik an der oben zitierten Anfangsstelle des Textes in

²⁵ Jünger (1978/XV: 33-34).

²⁶ Im *Abenteuerlichen Herzen* (1929) bemerkt Jünger zur »stoischen Form des Selbstmordes«: »Hier, im Falle Senecas und Petrons, hielt das Leben jedoch bis zum letzten Augenblick die Feldzeichen hoch, es blieb in Rüstung, traf seine Bestimmungen, und der Tod stellte sich nicht als ein Erlöschen des Willens dar, sondern als ein strenger, entschiedener Willensakt. Daher liebte man es auch, langsam und bei Bewußtsein zu sterben, indem man sich die Adern öffnen und zeitweilig wieder verbinden ließ. Ebendaher konnte man Zeugen dulden, ja herbeirufen, weil man nicht zu fürchten brauchte, durch Mitleid befleckt zu werden, denn man bot keinen schmähhchen Anblick dar, sondern eine Haltung, der gegenüber Trauer, Anteil, ja auch Bewunderung eher am Platze waren« (Jünger 1979/IX: 165).

²⁷ Jünger (1978/I: 11).

Erscheinung²⁸. Jünger lieferte in seinen Tagebüchern sowie in seinen Zeitungsartikeln der Nachkriegszeit eine eindrucksvolle Beschreibung des »first wholly industrialized war«²⁹ und der daraus resultierenden neuen Todesform. An der Front äußerte sich »der Vernichtungswille« nämlich »durch die Maschine«, und der Tod offenbarte sich »in technischer Gestalt«³⁰, so dass »der glühheiße Atem des mechanischen Todes«³¹ über die Soldaten hinstrich. Die Beispiele von der schockartigen Bewusstwerdung der todesbringenden Macht der Maschinen³² lassen sich aber vermehren. In den *Stahlgewittern* spricht Jünger vom Wüten des Todes »mit stählerner Keule«³³ und im weiteren Verlauf des Textes von der unlösbaren Verbindung zwischen »jedem Einzelton des schwirrenden Eisens« und »der Idee des Todes«³⁴. Nicht zu vergessen ist auch die im Titel des Erstlingswerkes enthaltene Bedeutung. In einem späteren Interview erinnerte sich Jünger daran, dass er anfänglich die Absicht hatte, dieses mit *Rot und Grau* zu betiteln, um dem von ihm verehrten Stendhal zu huldigen und um die überwiegenden Farben der Frontlandschaft zu beschwören³⁵. Bei der Lektüre einer isländischen Sage stieß er aber auf den Ausdruck ‚Stahlgewitter‘, den er also zum Titel des ersten Kriegstagebuches wählte³⁶. Diese Metapher ist eine *Kenning*, d.h. eine von den Skalden angewandte Umschreibung für ‚Kampf‘, die von Jünger modernisiert und in gewissem Sinne umsemantisiert wird. Der Titel des Textes enthält nämlich eine Anspielung nicht auf die von den Wikingern gebrauchten Waffen, sondern auf die modernen Kriegsmaschinen, weil es Jünger darum geht, die Angst-Szenarien der Materialschlachten zu schildern.

Der Konflikt offenbarte auch Herbert George Wells sein Gesicht als technisierter Massenkrieg. Der englische Schriftsteller berichtete nämlich in seiner Reportage über die

²⁸ Vgl. dazu Schröter (1993: 34). Lukács schrieb dazu: »Jünger hat als junger Mensch am ersten imperialistischen Weltkrieg teilgenommen und schilderte dann in wirksamen und nicht wertlosen Erzählungen die maschinellen Schrecken des Krieges« (Lukács 1962/IX: 462).

²⁹ Leed (1979: 30).

³⁰ Jünger (2001: 103).

³¹ Jünger (1978/I: 447).

³² Wie Jünger selbst eingestand: »1914 wußten wir noch nichts vom Material. Eine kleine Ahnung davon bekamen wir in den ersten Trommelfeuern« (ebd.). So war der Erste Weltkrieg »a modernizing experience for millions of men of all classes who had never experienced an industrial environment« (Leed 1979: 95-96).

³³ Jünger (1978/I: 57).

³⁴ Ebd., S. 87-88.

³⁵ Siehe dazu Hervier (1987: 17-18).

³⁶ Vgl. dazu Jünger (1982/IV: 511).

Westfrontoffensive vom Einsatz der neu erfundenen Panzerwagen, die er gleichsam mit der Akribie eines Biologen beschrieb:

They are like flat-sided slugs, slugs of spirit, who raise an enquiring snout, like the snout of a dogfish, into the air. They crawl upon their bellies in a way that would be tedious to describe to the general reader and unnecessary to describe to the enquiring specialist. They go over the ground with the sliding speed of active snails. Behind them trail two wheels, supporting a flimsy tail, wheels that strike one as incongruous as if a monster began kangaroo and ended doll's perambulator³⁷.

Wie das Zitat zeigt, bemüht sich Wells, seinen Lesern eine sorgfältige Beschreibung eines neuen bizarren ‚Wesens‘ zu liefern, indem er es mit schon bekannten Tieren und Dingen vergleicht. Das von Wells gezeichnete teratologische Bild erfüllt also eine *kognitive Funktion*. In diesem Sinn ermöglicht es der Vergleich zwischen Wells' und Jüngers Kriegsdarstellung, die durch den Ersten Weltkrieg bewirkte psychologische Zäsur zu erfassen. In seinem Aufsatz über *Die Maschine* beschwor Jünger das Toben des gegen den Menschen rebellierenden neuen ‚Ungeheuers‘ auf den Schlachtfeldern folgendermaßen herauf: »Wir dachten sie [die Maschine, M. B.] als eisernen Knecht für uns arbeiten zu lassen und sind statt dessen in ihr Getriebe geraten«³⁸. Er illustrierte die Dialektik der Umkehrung des Herrschaftsverhältnisses zwischen Technik und Mensch also durch das Bild der den Menschen knechtenden Maschine. Dieser Prozess wird in *Feuer und Blut* (1925) noch prägnanter geschildert:

Hier deckt das Zeitalter, dem wir entstammen, seine Karten auf. Die Herrschaft der Maschine über den Menschen, des Knechtes über den Herrn wird offenbar, und ein tiefer Zwiespalt, der schon im Frieden die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnungen zu erschüttern begann, tritt auch in den Schlachten tödlich hervor. Hier enthüllt sich der Stil eines materialistischen Geschlechts, und die Technik feiert einen blutigen Triumph³⁹.

In diesem Zusammenhang bietet Sandor Ferenczis Aufsatz *Über zwei Typen der Kriegshysterie* (1916) den Schlüssel zum Verständnis eines Grundelements der Beschäftigung Jüngers mit der Technik. Ferenczi interpretierte die sogenannte Kriegshysterie als die Folge

³⁷ Wells (1917: 164-165).

³⁸ Jünger (2001: 160).

³⁹ Jünger (1978/I: 450).

»einer Ich-Verletzung« bzw. »einer Verletzung der Selbstliebe, des Narzißmus«⁴⁰, die von der modernen Kriegstechnik herbeigeführt worden war. Das Erlebnis des technisierten Krieges führte nämlich zur »Begegnung mit einer überstarken Gewalt«⁴¹, die die Selbstliebe der Soldaten aufs äußerste erschütterte. Die Spuren dieses Traumas lassen sich auch in den Kriegstexten Jüngers erkennen. Man vergleiche zum Beispiel seine Beschreibung der Panzerwagen mit derjenigen in Wells' Text. Zunächst als die »Kriegselefanten der technischen Schlacht« und als »Kolosse« bezeichnet, werden diese einige Zeilen weiter als »unbeholfene Riesenkäfer«⁴² charakterisiert. Das Bild der Panzerwagen stellt sich daher als eine Kompromissbildung dar, in der eine objektive Bestandsaufnahme der Macht der Maschinen in einem Spannungsverhältnis steht zum Willen, sie zu relativieren, um das Primat des Menschen über die Maschine dadurch narzisstisch wiederherzustellen⁴³. Jüngers teratologische Metaphorik unterscheidet sich darum von der Wellsschen darin, dass sie eine Abwehrreaktion auf ein Trauma darstellt. Es liegt demzufolge auf der Hand, dass der Erste Weltkrieg eine psychologische Wasserscheide zwischen Kriegszeugen und Kriegsteilnehmern bildete, die ihren Ausdruck auch in der Darstellungsweise der Ereignisse fand. Wells bot nämlich eine bloße Rekonstruktion des Kriegsgeschehens, während Jünger ein zum Teil durch Tiefeninstanzen entstelltes Kriegsbild vermittelte. Diesbezüglich lese man auch die Schlussbemerkungen aus dem *Kampf als inneres Erlebnis* (1922), wo Jünger feststellt, dass der moderne Krieg »der Kampf der Maschinen«⁴⁴ ist, in dem der Mensch eine unerhebliche Rolle spielt⁴⁵. Die daraus resultierende narzisstische Wunde veranlasst ihn aber, die

⁴⁰ Ferenczi (1919: 77).

⁴¹ Ebd., S. 72.

⁴² Jünger (1978/I: 272).

⁴³ Zur Spezifik der Jüngerschen Kriegsdarstellung hat Fiorentino bemerkt: »Gli scritti jüngeriani sulla Grande Guerra vanno visti non tanto — e non primariamente — come prese di posizione ideologiche nei confronti della realtà mosse dal tentativo di dare un senso alla guerra e di funzionalizzarla a scopi politici, ma soprattutto come protocollo psichico di un soldato che per sostenere e attraversare, senza esserne schiacciato, la prova della guerra dei materiali si vede costretto a sviluppare una serie di strategie di compensazione ideologiche ed estetiche« (Fiorentino 1993: 42). Siehe dazu auch die folgenden Bemerkungen Huysens: »All of Jünger's writing of the 1920s, including the revisions of *The Storm of Steel*, are marked by the attempt to forget that tiny, fragile human body, or rather to equip it with an impenetrable armor protecting it against the memory of the traumatic experience of the trenches. Forgetting as an obsessive rewrite project, with each additional layer of text another repression, another exorcism, another piece of the armor« (Huysen 1993: 12).

⁴⁴ Jünger (1980/VII: 102).

⁴⁵ Im Vorwort zu den *Stahlgewittern* schrieb er dazu: »Eins hebt sich indes immer klarer aus der Flut der Erscheinungen: Die überragende Bedeutung der Materie. Der Krieg gipfelte in der Materialschlacht; Maschinen, Eisen und Sprengstoff waren seine Faktoren. Selbst der Mensch wurde als Material gewertet« (Jünger 2001: 9).

Souveränität des Menschen über die Maschine dadurch zu restaurieren, dass er diese als dessen bloße Werkzeuge definiert:

Und doch: hinter allem steckt der Mensch. Er gibt den Maschinen erst Richtung und Sinn. Er jagt aus ihnen Geschosse, Sprengstoff und Gift. Er erhebt sich in ihnen als Raubvogel über den Gegner. Er hockt in ihrem Bauche, wenn sie feuerspeiend über das Schlachtfeld stampfen⁴⁶.

Die kompensatorische Reaktion auf die Ich-Verletzung nimmt also die Form der Fokussierung des reinen Instrumentalcharakters der Technik an. Sie findet allerdings ihren Ausdruck auch in der hyperbolischen Schilderung des Menschen als »des gefährlichsten, blutdürstigsten und zielbewußtesten Wesens, das die Erde tragen muß«⁴⁷, die die narzisstische Verletzung dadurch heilt, dass sie den Soldaten furchtbarer als die Kriegsmaschinen erscheinen lässt. Mit gutem Grund hat Karl Prümm also »Jüngers Schreiben in den Zwanziger Jahren« als eine »Erinnerungsarbeit«⁴⁸ bezeichnet, die tatsächlich in den Versuch mündet, die Wiedergabe des Kriegsgeschehens narzisstisch zu ‚retuschieren‘, um das Herr-Knecht-Verhältnis wieder umzukehren und um dem Menschen dadurch einen imaginären Triumph über die Technik zuzugestehen.

II. Die Ontologie der Gegen-Angst und die Reaktion auf die narzisstische Wunde stehen im Zentrum einer Passage aus *Gärten und Straßen*, dem ersten der sechs unter dem Gesamttitel *Strahlungen* gesammelten Kriegstagebücher aus den Jahren 1939-1948. Diese Stelle bildet ein wichtiges Zeugnis der »stoischen und spirituellen Neigungen«⁴⁹, die die Jünger-Forschung mehrfach hervorgehoben hat. 1960 verfasste Golo Mann einen Aufsatz unter der Überschrift *Der „stoische“ Ernst Jünger*, in dem er mit Blick auf dessen Schaffen der Fünfziger Jahre feststellte, dass dieser nach dem Zweiten Weltkrieg aus der Rolle des ideologischen Führers nationalrevolutionärer Gruppen getreten war, um sich an seelsorgebedürftige Leser zu wenden. Daher charakterisierte Mann Jünger als eine Art von Prediger, der deren Furcht zu

⁴⁶ Jünger (1980/VII: 102).

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Vgl. Hagestedt (Hrsg.) (2004: 352-353).

⁴⁹ Jünger (1963/III: 139).

beschwichtigen versuchte⁵⁰, und fügte hinzu: »Müßte man sein heutiges Lebensideal einfach benennen, so würde das Wort ›stoisch‹ sich aufdrängen«⁵¹. 1949 wies Gerhard Nebel dagegen auf die Nähe von Jüngers Denken zum Neuplatonismus hin. »Wie für Platon die Philosophie«, schrieb er, »so ist für Jünger die Existenz des abenteuerlichen Herzens Vorbereitung auf das Sterben, Übung des Todes«⁵². Dieser Verweis auf den *Phaidon* und auf Sokrates' Auffassung der Philosophie als einer »Übung im Sterben«⁵³ zeigt, dass die Schriften Jüngers laut Nebel nicht in die stoische Tradition der geistigen Exerzitien, sondern in die platonische zu stellen waren. Zwei Jahre nach der Veröffentlichung von Manns Essay fand die These der Verwurzelung von Jüngers Denken auch in der stoischen Gedankenwelt einen weiteren Vertreter in Hans-Peter Schwarz. Es war nämlich sein Verdienst, eine Widerstandsstrategie stoischen Charakters gegen die Herausforderungen der Moderne als ein Zentralthema der Werke Jüngers erkannt zu haben. Schwarz zufolge kreist das »Jüngersche Schaffen in der Kriegs- und Nachkriegszeit« um eine »Strategie und Taktik des Verhaltens auf verlorenem Posten«, die »die Essenz der *Marmorklippen* wie des Romans *Heliopolis*, der *Strahlungen* und des Essays *Der Waldgang*«⁵⁴ darstellt. Das letztgenannte Werk sieht er außerdem als ein ‚philosophisches Brevier‘, das in »einer Reihe alter Rezepte stoischer Provenienz«⁵⁵ besteht. Trotz des Hinweises auf den Exerzitiencharakter der Jüngerschen Naturbetrachtung⁵⁶ begreift Schwarz aber nicht, dass sich Jünger nicht nur des stoischen Begriffsapparats, sondern auch der *stoischen Übungen* bedient, was auch Steffen Martus obgleich seiner Anspielung auf Jüngers Einsatz von Selbsttechniken entgangen ist⁵⁷. In ihrer minutiösen Untersuchung zur Antikenrezeption Jüngers hat Annette Rink hingegen die These bestritten, dass dieser als ein moderner Stoiker *sensu stricto* zu betrachten ist. Weder die

⁵⁰ Mann (1989: 299).

⁵¹ Ebd., S. 299-300. Auch Kiesel hat von »Jüngers Bemühungen um caesarische Härte und stoische Unempfindlichkeit« (Kiesel 1994: 148) gesprochen.

⁵² Nebel (1949: 189).

⁵³ Hadot (2002: 31).

⁵⁴ Schwarz (1962: 138).

⁵⁵ Ebd., S. 141.

⁵⁶ Ebd., S. 145.

⁵⁷ In seinem Aufsatz *Ist der Anarchismus ein Existenzialismus? Die Krise des ‚Einzelnen‘ bei Ernst Jünger und Jean-Paul Sartre* hat Martus zu den Tagebüchern Jüngers bemerkt: »Die in den Notaten entworfene Form des Subjekts exemplifiziert eine „nachrevolutionäre“ und „post-teleologische“ Ethik, die auf eine stets von Macht bestimmte Umwelt mit Selbstbildung durch „Selbsttechniken“ reagiert« (Blasberg/Deiters (Hrsg.) 2004: 162).

»Lust an der Härte gegen sich selbst und andere«⁵⁸ noch die »Menschenverachtung«⁵⁹, die sich in der in *Strahlungen* erzählten Episode ausspricht, in der Jünger, ein Glas Burgunderwein in der Hand, einem Bombenangriff auf Paris entzückt zuschaut⁶⁰, gehören nämlich zur stoischen Denktradition. Trotzdem bemüht sich Rink, aus intertextueller Perspektive manche in den Jüngerschen Schriften enthaltenen stoischen Gedankenmotive wie etwa den Weltstaatsgedanken⁶¹ und die Selbstmordlehre⁶² herauszuarbeiten, aber sie fügt hinzu, dass sie sich »mit dem unmittelbar Nachweisbaren« begnügen will, denn sie hält es für »philologisch unredlich«, ins »Reich der Spekulationen«⁶³ überzuwechseln. Gerade dieser rein philologische Deutungsansatz hindert Rink, die von Jünger übernommenen stoischen Motive zu erfassen, weil diese, statt in Form expliziter Zitate in den Werken hervorzutreten, deren innere Denkstruktur bilden.

Ziel der folgenden Bemerkungen ist es, aufzuzeigen, dass eine Eintragung aus *Gärten und Straßen* als eine zu Papier gebrachte geistige Übung stoischen Ursprungs strukturiert ist. Foucault hat das Exerzitium der *praemeditatio malorum* (Vorausbedenken der Übel) als die Selbsttechnologie definiert, die darin besteht, den Tod richtig zu deuten und ihn durch »die Entblößung von allem Imaginären«⁶⁴, das dessen Gedanken immer begleitet, nicht länger als furchtbar wahrzunehmen. Aus diesem Grund hat Rabbow diesbezüglich von einer »demaskierenden Übung«⁶⁵ gesprochen. Ein gutes Beispiel dafür liefert der 24. Brief Senecas an Lucilius. Sich an den Tod direkt wendend, beschwört der stoische Philosoph zunächst das Bild einer Art Folterkammer:

Was zeigst du mir Schwerter, Feuerbündel und die ganze Henkerschar, die dich umgrinst? [...] Und was breitest du Schreckgespenst deine Geißeln, deine Marterwerkzeuge in reicher Auswahl vor mir aus? Für jedes einzelne Glied eine besondere künstliche Vorrichtung, um es auszurenken, und tausenderlei Gerätschaften, um den Menschen Stück für Stück zu zerfleischen?⁶⁶

⁵⁸ Rink (2001: 35).

⁵⁹ Ebd., S. 37.

⁶⁰ Ebd., S. 38-39.

⁶¹ Ebd., S. 45.

⁶² Ebd., S. 46.

⁶³ Ebd., S. 14.

⁶⁴ Foucault (2004: 577).

⁶⁵ Rabbow (1954: 49).

⁶⁶ Seneca (2004/III: 90).

Danach ‚dämmt‘ er diesen entsetzlichen Vorstellungsstrom ein, um den Tod an sich mit ungetrübtem Auge anzuschauen:

Weg mit diesem Blendwerk, unter dem du dich versteckst und den Toren Angst einjagst: du bist der Tod, den eben ein Sklave, eben erst eine Sklavin von mir verachtete. [...] Weg mit diesen schauererregenden Dingen. Laß verstummen das Stöhnen, die Klagelaute und das bittere Gejammer, das dieses Hinschlachten begleitet: du bist ja doch nichts weiter als der Schmerz, den so mancher schwer Gichtkranke verachtet, so mancher Magenkranke inmitten der Tafelgenüsse verwindet, den das junge Weib aushält bei der Niederkunft. Er ist leicht, wenn ich ihn tragen kann, kurz, wenn ich ihn nicht tragen kann⁶⁷.

An dem senecanischen Vorbild der demaskierenden Übung orientierte sich Montaigne. Dieser *excerptor* ersten Ranges⁶⁸ stimmte dieses Exerzitium im neunzehnten Kapitel der *Essais* (1588) auf den Kontext der christlichen Trauerrituale seiner Zeit ab:

Je croy à la verité que ce sont ces mines et appareils effroyables, dequoy nous l'entourons, e qui nous font plus peur qu'elle: une toute nouvelle forme de vivre, les cris des meres, des femmes et des enfans, la visitation de personnes estonnées et transies, l'assistance d'un nombre de valets pasles et éplorés, une chambre sans jour, des cierges allumez, nostre chevet assiegé de medecins et de prescheurs; somme, tout horreur et tout effroy autour de nous. Nous voylà desjà ensevelis et enterrez. Les enfans ont peur de leurs amis mesmes quand ils les voyent masquez; aussi avons nous. Il faut oster le masque aussi bien des choses que des personnes. Osté qu'il sera, nous ne trouverons au dessous que cette mesme mort, qu'un valet ou simple chambriere passerent dernièrement sans peur⁶⁹.

Montaigne behandelt dieselben Themen wie Seneca: die Konfrontation mit den das Wesen des Todes verschleiernden Schreckbildern, die darin gewonnene Einsicht und die daraus resultierende Angstüberwindung. Auch die Metapher der Demaskierung und den Vergleich zwischen den Erwachsenen und den von maskierten Leuten erschreckten Kindern hat Montaigne dem Brief Senecas entnommen, der dazu bemerkt:

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Traina/Citti (2000: 140).

⁶⁹ Montaigne (1801/I: 112-114).

Was, wie bekannt, den Kindern begegnet, das begegnet auch uns, den großen Kindern. Sehen sie die, die sie lieb haben, an die sie gewöhnt sind, mit denen sie spielen, mit einer Larve vor dem Gesicht, so entsetzen sie sich. Nicht den Menschen nur, sondern auch den Dingen muß die Maske abgerissen und ihnen ihr eigentliches Antlitz wiedergegeben werden⁷⁰.

An dieser Passage aus den *Essais* dokumentiert sich also das Wiederaufleben der demaskierenden Übung in der Neuzeit⁷¹. Ihre folgende Metamorphose erlebte diese Selbsttechnologie im 20. Jahrhundert, als Ernst Jünger sie zu einem Widerstandsmittel gegen die durch die Maschinenwelt hervorgerufene Furcht umfunktionierte.

Das Interessanteste am Phänomen der Rezeption des Stoizismus im 20. Jahrhundert ist gerade die Tatsache, dass man auf seine Philosopheme zurückgriff, um dadurch das innere Gleichgewicht in der Erdbebenlandschaft der Moderne zu bewahren⁷². So bemerkte María Zambrano 1944, dass ihre Zeitgenossen in der Philosophie Senecas Trost und Beruhigung suchten⁷³. Nicht zufällig zitierte Carl Schmitt 1940 in einem Brief an Jünger eine Stelle aus Senecas Traktat *Ad Gallionem de vita beata*, um seinem Freund zu raten, sich in die Tragik ihrer Zeit zu fügen⁷⁴. Auch der Brief, den Schmitt Jünger 1945 sandte, um ihn über den Tod von dessen Sohn zu trösten, zeugt von einer stoischen Gesinnung. Dies waren seine Worte: »Amico et uxori salutem do. Ernestus non reliquit nos sed antecessit«⁷⁵. Die These, dass Jüngers Sohn seinen Eltern nur vorausgegangen war, erinnert an ein Trostargument, das oft

⁷⁰ Seneca (2004/III: 90).

⁷¹ Zu Montaignes Wiederaufnahme der antiken Auffassung der Philosophie als ethopoietisches Wissen hat Hadot geschrieben: »In Montaignes *Essais* kann man beispielsweise sehen, wie sich der Philosoph bemüht, die verschiedenen von der antiken Philosophie vorgeschlagenen Lebensformen zu praktizieren: »Mein Handwerk und meine Kunst ist es zu leben!« Sein geistiger Weg führt ihn so von Senecas Stoizismus über den Skeptizismus zu Plutarchs Probabilismus, um schließlich und definitiv im Epikureismus zu enden« (Hadot: 1999: 301-302).

⁷² Citti und Neri betonen »il rinascere di interesse — a cavallo delle due guerre — per lo stoicismo in generale, e per Seneca in particolare, come filosofia dei malesseri privati e di quelli pubblici« (Citti/Neri 2001: 24-25). Laut Frank Pauly »zeigen viele Autoren des 20. Jahrhunderts eine ausgesprochene Affinität zur Stoa und evozieren deren Gedankengut als Orientierungshilfe in dunklen Zeiten drohenden Sinnverlusts« (Neymeyr/Schmidt/Zimmermann (Hrsg.) 2008/II: 1203).

⁷³ Vgl. dazu Zambrano (1998: 24).

⁷⁴ Dazu schrieb Schmitt: »Ich lese seit einiger Zeit Seneca. Durch alle Rhetorik hindurch (aber was wissen wir denn von dieser „Rhetorik“?) ist die gefährliche Lage wirklich. Hören Sie nur: ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia nec perturbari iis, quae vitare non est nostrae potestatis. In regno nati sumus: deo parere libertas est (ich würde übersetzen: „das ist unser Fahneneid geworden: aushalten (tragen) was sterblich ist und sich nicht durch das beirren lassen, was zu verhindern (vermeiden) nicht in unserer Macht steht. Wir sind in einem Reich geboren; dem Gott gehorchen ist Freiheit“. Diese Übersetzung gibt aber nur den Inhalt; nicht die numinose Kraft der inzwischen und wohl auch durch solche Sätze sakral gewordenen lateinischen Sprache)« (Jünger/Schmitt 1999: 92-93).

⁷⁵ Ebd., S. 187.

bei Seneca vorkommt. Im neunten Abschnitt der Trostschrift *Ad Polybium de consolatione* bemerkte dieser nämlich zu einem Verstorbenen: »Non reliquit ille nos sed antecessit«⁷⁶, und im 63. Brief an Lucilius tröstete Seneca seinen Jünger mithilfe desselben Hilfsgedankens über den Tod von dessen Freund Flaccus:

Sagen wir uns also, mein teuerster Lucilius, daß auch wir bald dahin gelangen werden, wohin er zu unserer Betrübnis gelangt ist. Und wer weiß — wenn anders, was die Weisen reden, wahr ist, und uns irgendeine Stätte aufnimmt, dann ist er uns nur vorausgesandt, den wir uns als vernichtet vorstellen⁷⁷.

Außerdem fügte er in den 99. Brief einen langen Ausschnitt aus der Trostschrift an einen Marullus ein, in dem er dasselbe Argument gebrauchte: »Was ist aber sinnloser, als, wenn du denselben Weg zurückzulegen hast, denjenigen zu beweinen, der vorangegangen ist?«⁷⁸. Es leuchtet daher ein, dass Schmitt an einen konsolatorischen *Topos* senecanischer Provenienz anknüpfte⁷⁹.

Im Kontext einer zeitbedingten Rückwendung zum Stoizismus steht auch Jüngers wiederholte Bezugnahme in *Strahlungen* auf dessen Selbstmordlehre. Unter dem Datum vom 31. Mai 1944 notierte er dazu:

Gespräch über die Stoa und ihren Grundsatz: »In gewissen Lagen wird das Verlassen des Lebens dem Tüchtigen zur Pflicht«. Es scheint, daß der General [Heinrich von Stülpnagel, M. B.] über dieses und andere Themen der Ethik mit seiner Gattin in vertraulichem Briefwechsel steht⁸⁰.

Und am 23. Juli, nachdem Heinrich von Stülpnagel erfolglos versucht hatte, sich das Leben zu nehmen, schrieb er in sein Tagebuch:

⁷⁶ Seneca (1908: 11).

⁷⁷ Seneca (2004/III: 226).

⁷⁸ Seneca (2004/IV: 186).

⁷⁹ Auch Jünger bezog sich in *Siebzig Verweht V* (1997) auf diesen Trostgedanken. Unter dem Datum vom 10. April 1991 schrieb er zum Tod eines Bekannten: »Robert ist nun seit langem von uns geschieden — vorausgegangen« vielmehr« (Jünger 2003/XXII: 30).

⁸⁰ Jünger (1963/III: 284).

Ich dachte an unser Kamingespräch in Vaux über die Stoa und darüber, daß das Todestor den Menschen immer offenstehe und daß vor solchem Hintergrund entschiedenes Handeln möglich sei. Da gibt es fürchterliche Belehrungen⁸¹.

Im Laufe weniger Tage drängten sich Jünger also zwei stoische Denkmotive auf: Die These, dass es unter bestimmten Umständen die Pflicht des Weisen ist, Selbstmord zu begehen, und die Auffassung des Todes als eines ihm immer zugänglichen Auswegs. Dazu bemerkte Marc Aurel:

Wie du am Ende deines Lebenslaufes wünschest gelebt zu haben, so kannst du jetzt schon leben. Gestattet man dir aber das nicht, alsdann verlaß das Leben, jedoch so, als sei dir kein Übel widerfahren. Raucht es irgendwo, so gehe ich weg. Warum scheint dir das so schwer zu sein?⁸²

Damit verweist der stoische Kaiser implizit auf eine Stelle der *Unterredungen* Arrians, an der Epiktet seinen Schülern sagt: »Es hat jemand Rauch im Zimmer veranlasst! — Ist der Rauch erträglich, so bleibe ich; ist er ganz zu stark, so gehe ich heraus. Denn dies muss man stets vor Augen haben und festhalten: die Thüre steht offen!«⁸³. In diesem Zusammenhang ist also bemerkenswert, dass die Figur des »Nigromontanus« seinen Jüngern im *Abenteuerlichen Herzen* (1938) enthüllt, »daß das Todestor, als das wichtigste der unsichtbaren Tore, für uns alle, ohne Unterscheidung, Tag und Nacht geöffnet sei«⁸⁴. Auch im Reisetagebuch *Am Sarazenturm* (1955) stellt Jünger selbst außerdem fest, dass der Selbstmord in einer kritischen Situation »als der letzte freie Ausweg«⁸⁵ vorzuziehen ist, und in *Annäherungen. Drogen und Rausch* (1970) wird näher erläutert, wovor man dadurch fliehen kann:

Die Ansprüche des Staates, der sich heute als Gesellschaft maskiert, können sehr stark werden. Dem Einzelnen bleibt die Möglichkeit, sich diesen Ansprüchen, und sei es durch Selbstmord, zu entziehen. »Die Möglichkeit des Selbstmordes zählt zu unserem Kapital«. Das war auch eine der Maximen, durch die ich hin und wieder Anstoß errege⁸⁶.

⁸¹ Ebd., S. 300.

⁸² Marc Aurel (1949: 71).

⁸³ Arrian (1801/I: 105).

⁸⁴ Jünger (1979/IX: 201).

⁸⁵ Jünger (1982/VI: 251).

⁸⁶ Jünger (1978/XI: 65).

Jünger betrachtet den Selbstmord deshalb als ein Widerstandsmittel gegen den zunehmenden Herrschaftsanspruch des modernen Staates gegenüber dem Einzelnen, so dass die Setzung der individuellen Freiheit als Wert und die daraus resultierende stark ausgeprägte Staatsfeindlichkeit weitere Grundbestandteile der Geisteshaltung Jüngers nach der Wende darstellen⁸⁷. Daraus erklärt sich auch das im *Weltstaat* (1960) gezeichnete und mit einer positiven Konnotation versehene Bild des Anarchisten:

Er will nicht vom Staat und seinen Organen in Anspruch genommen oder in Dienst gestellt werden; er kann nicht als Staatsbürger, ja nicht einmal als Angehöriger einer Nation gedacht werden. Die großen Institutionen, Kirchen, Monarchien, Klassen und Stände sind ihm fremd und zuwider; er ist weder Soldat noch Arbeiter⁸⁸.

Dementsprechend übt Jünger auch scharfe Kritik an »den großen Gesellschaftsutopien«, in denen, genauso wie »in Bienenstöcken und Kasernen«, das Leben »bis in die kleinste Regelung geordnet ist«⁸⁹, womit er seine radikale Abwendung vom totalitären Staatsdenken des *Arbeiters* unterstreicht.

Kehren wir jetzt aber zur Frage nach seiner Auseinandersetzung mit der stoischen Tradition zurück. Weit entfernt davon, sich in der Anknüpfung an einige Gedankenmotive zu erschöpfen, ist sie dadurch charakterisiert, dass Jünger auch stoische Exerzitien im Zeichen seiner Ontologie der Gegen-Angst neu denkt und reaktualisiert. Diesbezüglich lese man die folgende unter dem Datum vom 6. Juni 1940 in *Gärten und Straßen* eingetragene Tagebuchnotiz:

⁸⁷ 1980 sah der späte Jünger sein Jahrhundert durch die von Nietzsche vorhergesehene anwachsende Staatstyrannie charakterisiert: »Überall hat die Verstaatlichung der Gesellschaft zugenommen und mit ihr die Verzifferung von Gruppen und Einzelnen. Daß es sich um einen Jahrhundertstil handelt, ist daran zu erkennen, daß diese Modelle, bei Licht besehen, einander ähnlich sind« (Jünger 1982/V: 611-612).

⁸⁸ Jünger (1980/VII: 523). Jüngers ‚Umwertung‘ des Individuums findet ihren Ausdruck auch in der Anknüpfung an das Denken Stirners. In *Siebzig Verweht V* bemerkt Jünger dazu: »Beim Gegensatz von Staat und Gesellschaft verißt man allzuleicht den Einzelnen. Theoretisch wird er von beiden gehätschelt, praktisch um die Wette gerupft. Selbst von den Anarchisten wird er angezapft. Jedes neue System beginnt mit einem Aderlaß. Es bleibt seine Sache, wie er sich zwischen all dem hindurchwindet. Als Hauptproblem wird es zwar von den meisten empfunden, doch nur von wenigen erkannt. In dieser Hinsicht hat Stirner mehr zu bieten als Marx« (Jünger 2003/XXII: 69).

⁸⁹ Jünger (1980/VII: 523).

Gedanken beim gestrigen Nachtritt – über die Maschinerie des Todes, die Bomben der Sturzkampfflieger, die Flammenwerfer, die verschiedenen Sorten der Giftgase – kurzum das ganze gewaltige Vernichtungsarsenal, das drohend vor dem Menschen zur Entfaltung kommt. Alles das ist nur Theater, reine Szenerie, die mit den Zeiten wechselt und etwa unter Titus nicht geringer war. Auch bei den Primitiven ist man solcher Sorgen nicht enthoben; man kann dort auf Stämme stoßen, durch die man auf ausgesuchte Weise gefoltert wird. Die Schrecken der Vernichtung stellen sich, wie auf den alten Höllenbildern, *stets* in der höchsten Fülle technischer Einzelheiten dar⁹⁰.

Beachtenswert an der oben zitierten Passage ist in erster Linie, dass Jünger das neue Element der *Technik* in das stoische Denkschema der demaskierenden Übung einfügt: Die Panzerkolonnen der Wehrmacht treten an die Stelle der Folterwerkzeuge und der trauernden Gestalten, die Seneca und Montaigne als den Todesgedanken begleitende Schreckgespenster erschienen, weil dieser jetzt im technischen Gewand auftritt. Bei näherem Hinsehen zeigt sich aber die Kontinuitätslinie zwischen Jünger und Seneca. Isolierte der stoische Philosoph beim Nachdenken über den Tod dessen Wesen von der verhüllenden Vorstellungswelt, um die davon erregte Angst zu überwinden, so entlarvt Jünger das technische Arsenal als eine bloße Bühnenmaschinerie, um den Tod an sich zu fokussieren. Er wendet also die stoische Technik, die darin bestand, einigen beunruhigenden Objekten ihren »lockenden oder schreckenden Schein«⁹¹ dadurch zu nehmen, dass man ihren »eigentlichen Namen«⁹² vor sich hinsprach, auf einen modernen Gegenstand an. Diese Selbsttechnologie charakterisierte Marc Aurel wie folgt:

Zu den hier ausgesprochenen Lebensregeln muß noch eine hinzugefügt werden: von jedem Gegenstande des Gedankenkreises bilde dir einen genauen, bestimmten Begriff, so daß du denselben nach seiner wirklichen Beschaffenheit unverhüllt, ganz und nach allen seinen Bestandteilen anschaulich zu erkennen und ihn selbst sowohl, als auch die einzelnen Merkmale, aus denen er zusammengesetzt ist und in die er wieder aufgelöst wird, mit ihren richtigen Namen zu bezeichnen vermagst. Nichts ist

⁹⁰ Jünger (1962/II: 162).

⁹¹ Rabbow (1954: 43).

⁹² Ebd., S. 44. Foucault schreibt dazu: »Und gleichzeitig, während man diese Arbeit des Hinsehens, des Betrachtens des Gegenstands ausführt, muß man sich vorsagen, welcher Name ihm eigentümlich ist, und die Namen der Teile, aus denen er zusammengesetzt ist und in die er wieder zerfallen wird. [...] Es handelt sich also um ein zwar inneres, aber durchaus explizites Aussprechen. [...] Diese Übung des inneren Aussprechens (*verbalisation*) ist ungemein wichtig für die Fixierung des Dings und seiner Teile im Bewusstsein und in der Folge für die Aktualisierung des gesamten Wertesystems« (Foucault 2004: 364).

geeigneter, uns erhaben über alles Irdische zu machen, als die Fähigkeit, jeden Gegenstand, der uns im Leben aufstößt, richtig und vernunftgemäß zu untersuchen⁹³.

Auch Seneca und Jünger greifen zu diesem Exerzitium. Im 24. Brief an Lucilius reduziert ersterer nämlich die mit dem Todesgedanken einhergehenden Schreckensbilder auf ein »Blendwerk«, und Jünger bemüht sich, das furchterregende »Vernichtungsarsenal« des technologischen Krieges als eine »reine Szenerie« abzutun. Im Grunde weist seine Übung außerdem dieselbe dreiteilige Struktur auf wie die von Seneca und Montaigne praktizierte, weil er, seinen Blick auf Todesszenarien richtend, dadurch zur Angstüberwindung gelangt, dass er diese ihrer grauenhaften Aura beraubt. Diesem Denkschema folgend, entwickelt Jünger in *Drei Kiesel* (1952) die folgenden Überlegungen zur Geschichte:

Es ist im Grunde eine kleine Bühne, auf der die Menschengeschichte spielt — nicht größer als der Marktplatz einer alten Stadt. Hier herrschen Furcht und Zittern, es wird der Triumph des Todes aufgeführt. Man sieht, wie er mit seinen Großtrabanten die Welt bezwingt. Das ist das Thema des Schauspiels, zu dem die Fackeln leuchten; Zähne und Krallen, ein Arsenal von fürchterlichen Waffen beherrscht die Welt. Woher kommt dann die Lichtflut, die das alles in Spuk verwandelt, während ein großes Erwachen, mächtige Heiterkeit die Welt erfüllt? Daß nach der Nacht ein Morgen, daß nach dem Winter ein Frühling obsiegt: das sind nur Hinweise im großen Anschauungsunterricht. Wo Schrecken regiert, herrscht mindere Wirklichkeit. Und immer wieder fällt Licht in die Labyrinth und sprengt Gitter und Riegel auf⁹⁴.

Im Rückgriff auf die topische Metapher des *theatrum mundi*⁹⁵ schildert Jünger die Menschheitsgeschichte als den Schauplatz des Triumphs des Todes, dessen Auftreten, genauso wie im 24. Brief an Lucilius, vom Erscheinen »schauererregender Dinge« begleitet

⁹³ Marc Aurel (1949: 38). Ein Beispiel dieser geistigen Übung liefert die folgende Stelle aus den *Selbstbetrachtungen*: »Gleichwie man bei Fleischgerichten und anderen Eßwaren der Art denken soll: das ist also der Leichnam eines Fisches, das der Leichnam eines Vogels oder eines Schweines, und hinwiederum beim Falernerwein: er ist nichts als der ausgedrückte Saft einer Traube; oder beim Purpur: er ist nur Schafswolle, in das Blut einer Schnecke getaucht; und beim geschlechtlichen Umgang: er ist die Reibung eines Eingeweides und Ausscheidung von Schleim, mit Zuckungen verbunden; solche Vorstellungen sind nämlich den Gegenständen wirklich ganz entsprechend und durchdringen ihr Wesen, so daß man sieht, was eigentlich an ihnen sei: ebenso nun muß man's im ganzen Leben machen, und wo einem Dinge in noch so beifallswürdiger Gestalt vorgespiegelt werden, sie entlarven, ihren Unwert sich anschaulich machen und ihnen die schimmernde Einkleidung, womit sie sich brüsten, nehmen. Denn der Schein ist ein furchtbarer Betrüger, und gerade wenn man glaubt, sich mit den allerbedeutendsten Dingen zu beschäftigen, bezaubert er am meisten« (ebd., S. 77).

⁹⁴ Jünger (1981/XIII: 32).

⁹⁵ Vgl. dazu Curtius (1948: 148-154).

wird. Ein solches schreckliches »Schauspiel« wird aber dadurch auf eine unwirkliche Vision reduziert, dass der Mensch, voll »mächtiger Heiterkeit«, sich dessen bewusst wird, dass »nach der Nacht ein Morgen [...] obsiegt«. Er ist nämlich »nicht nur ein politisches Wesen«, sondern auch »ein Wesen, das eine Hoffnung, ein Schimmer von Ewigkeit belebt«⁹⁶, in dessen Lichte der Tod als bloßer »Spuk« erscheint.

Analysieren wir aber nun die Art und Weise, wie Jünger in *Gärten und Straßen* der Technik ihren furchtbaren Schein entzieht. Indem er »die Maschinerie des Todes« als ein metahistorisches Element fokussiert, das »mit den Zeiten wechselt« und das jetzt nur im Zeitgewand erscheint, wird die Technik zu etwas Banalem und gar nicht Erschütterndem verklärt. Mit anderen Worten gründet Jüngers geistige Übung gegen die Schrecken des technisierten Krieges auch auf der Einordnung der Technik in die Kategorie der bleibenden Strukturelemente der Menschheitsgeschichte. Außerdem lässt sich die Hypothese aufstellen, dass der narzisstische Wille, das Primat des Menschen über die Maschine wiederherzustellen, auch hinter dieser Abwehrstrategie steht. Im *Kampf als inneres Erlebnis* bot Jünger die folgende Beschreibung des inneren Widerstands des Frontkämpfers gegen die Übermacht der Maschinen:

Dann kommt der Punkt, wo der Feuerstrudel die einzelnen Wahrnehmungen einsaugt, die Sinne dem Anprall der Bilder erliegen, Erinnerungen, Ichgefühl, damit auch Furcht und Hoffen wie flüchtiger Rauch verwehen. Dann zerbricht der Schwache und fällt zu Boden wie eine leere Patronenhülse, weil er den letzten Trieb, die Angst, verloren hat. Ihn richtet keine Bitte, kein Befehl und keine Drohung wieder auf. Der Starke aber steht mit versteinertem Gesicht, ein berauschter Triumphator der Materie, im Gewitter. Er hat das Gleichgewicht in der veränderten Ebene des Geschehens gefunden, denn mag die Welt Kopf stehen, ein mutiges Herz hat seinen eigenen Schwerpunkt⁹⁷.

Jünger bewunderte das antike Ideal der Unerschütterlichkeit⁹⁸, aber er orientierte sich in *Gärten und Straßen* höchstwahrscheinlich auch am narzisstischen Vorbild des Weltkriegssoldaten, dem es gelang, inmitten des Wütens des technischen Krieges sein inneres

⁹⁶ Jünger (1981/XIII: 31).

⁹⁷ Jünger (1980/VII: 75-76).

⁹⁸ In *Am Sarazenturm* sprach er von der »Unberührtheit« und von dem »semper idem«, das Xanthippe ihrem Sokrates nachrühmte. Cicero sagte dazu: »Mit Recht war sein Ausdruck immer derselbe, weil der Geist, durch den er entstand, unverändert blieb« (Jünger 1982/VI: 321-322).

Gleichgewicht zu bewahren. So betrachtet, ähnelt der Abwehrmechanismus Jüngers in gewissem Maße dem von Freud in seinem Aufsatz zum *Humor* (1927) analysierten. Ähnlich wie »der Humorist«⁹⁹ erlebt Jünger nämlich einen »Triumph des Narzißmus« dadurch, dass er die »Unverletzlichkeit des Ichs«¹⁰⁰ gegenüber der auf etwas Banales reduzierten Maschinenwelt gewinnt.

Auch im *Wadgang* (1951) thematisiert Jünger eine narzisstische Reaktion auf die Begegnung mit der Technik, die nun in den Rahmen eines stoischen Exerzitiums des ‚Antwortens‘ gestellt wird. Dieses bestand darin, dass der Mensch die rechte ‚Antwort‘ auf »die sophistischen Fragen« gab, »welche die trügerischen Dinge oder ihre Vorstellungen«¹⁰¹ an ihn richteten, indem er zu den »Sprüchen seiner Heilslehre«¹⁰² griff. Unter impliziter Bezugnahme auf diese Übung charakterisiert Jünger die existenzielle Lage des modernen Menschen, der »sich [...] der Vernichtung ausgeliefert sieht«¹⁰³, folgendermaßen:

Wie lautet nun die furchtbare Frage, die das Nichts dem Menschen stellt? Es ist das alte Rätsel der Sphinx an Ödipus. Der Mensch wird nach sich selbst gefragt — kennt er den Namen des sonderbaren Wesens, das sich durch die Zeit bewegt? Er wird verschlungen oder gekrönt, je nach der Antwort, die er gibt. Das Nichts will wissen, ob ihm der Mensch gewachsen ist, ob Elemente in ihm leben, die keine Zeit zerstört¹⁰⁴.

Auch der moderne Mensch muss deshalb die richtige Antwort auf die ihm von »trügerischen Dingen« gestellte Frage geben, die jetzt aber die Form des technischen Vernichtungsarsenals angenommen haben. »Die Apparaturen«, schreibt Jünger, »wachsen unermeßlich und rücken

⁹⁹ Freud (1992: 255).

¹⁰⁰ Ebd., S. 254. Freud bemerkt dazu: »Das Ich verweigert es, sich durch die Veranlassungen aus der Realität kränken, zum Leiden nötigen zu lassen, es beharrt dabei, daß ihm die Traumen der Außenwelt nicht nahegehen können, ja es zeigt, daß sie ihm nur Anlässe zu Lustgewinn sind« (ebd.).

¹⁰¹ Rabbow (1954: 349).

¹⁰² Ebd., S. 195. Dieses Exerzitium erläutert Epiktet im dritten Buch der *Unterredungen* Arrians wie folgt: »So wie wir uns auf sophistische Fragen üben, so müssen wir uns auch täglich auf die Vorstellungen üben; denn auch diese geben uns Fragen auf. Jemandes Sohn ist gestorben? [was deucht dir davon?] — Das hängt nicht von seinem Willen ab, ist kein Übel. — Der Vater hat jenem keine Erbschaft hinterlassen; was deucht dir? — Es ist etwas Unfreywilliges, kein Übel. — Er trauert darüber. — Dies hängt von ihm selbst ab, ist ein Übel. — Er erträgt es mit Muth. — Auch dies ist von seinem eigenen Willen abhängig und ein Gut für ihn. — Wenn wir uns auf diese Weise üben, so werden wir Fortschritte machen« (Arrian 1803/II: 32-33).

¹⁰³ Jünger (1980/VII: 306).

¹⁰⁴ Ebd., S. 336.

ganz nah heran, weil die uralte Frage an den Menschen wieder fällig geworden ist¹⁰⁵. Es handelt sich also darum, zu klären, ob dieser ein unzerstörbares Wesen besitzt¹⁰⁶, denn die Todesfurcht ist genauso wie in *Drei Kiesel* dank des Rückgriffs auf religiös-metaphysische Prinzipien zu besiegen. Auch das Mensch-Technik-Verhältnis erfährt dadurch eine Umgestaltung: »Wenn der Mensch richtig antwortet, verlieren die Apparaturen ihren magischen Glanz und fügen sich seiner Hand«¹⁰⁷. Die Erlangung der Seelenruhe fällt daher mit dem Verschwinden der die Maschinenwelt umwebenden schauerlichen Aura und demzufolge mit der Wiederherstellung der geistigen Souveränität des Menschen über die Technik zusammen. Eine modernisierte Selbsttechnologie wird also von Jünger noch einmal als ein Heilmittel gegen die während des Ersten Weltkrieges erlittene Ich-Verletzung theoretisiert.

Im Schlussabsatz der Tagebuchnotiz in *Gärten und Straßen* wendet er dagegen den Blick von der Technik ab, um ihn auf den Tod an sich zu richten:

Ewig dieselbe bleibt dagegen die absolute Entfernung, die uns vom Tode trennt. Ein Schritt genügt, sie zu durchmessen; und sind wir entschlossen, ihn zu wagen, dann gehört alles andere der Vorstellung oder der Versuchung an. Die Bilder, die uns auf diesem Weg begegnen, sind Spiegelbilder unserer Schwäche – sie wechseln mit den Zeiten, in denen wir geboren sind¹⁰⁸.

Jünger knüpft also an das antike Gedankenmotiv der Nähe des Menschen zum Tod¹⁰⁹ an und fügt hinzu, dass Angstphantome demjenigen entgegentreten, der die Schwelle zum Tod zu überschreiten fest entschlossen ist. Darüber hinaus entwickelt er die stoische These weiter, der

¹⁰⁵ Ebd., S. 337.

¹⁰⁶ Dazu bemerkt Jünger weiter: »Dies ist die Grundfrage: die Frage der Zeit an den Menschen nach seiner Macht. Sie richtet sich an die Substanz. Alles, was auftritt an feindlichen Reichen, Waffen, Nöten, zählt zur Regie, durch die das Drama vorgetragen wird« (ebd.).

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Jünger (1962/II: 162).

¹⁰⁹ Cicero war davon überzeugt, dass der Tod »täglich wegen ungewisser Zufälle droht« und dass er »wegen der Kürze des Lebens niemals weit entfernt sein kann« (Cicero 1997: 123), und Seneca vertrat diese These im 49. Brief an Lucilius: »Du irrst, wenn du glaubst, nur auf der Seefahrt seien Leben und Tod durch eine dünne Scheidewand getrennt: du magst sein wo du willst, überall ist das Trennende von gleich geringer Bedeutung. Nicht überall zeigt sich der Tod so nahe, aber überall ist er so nahe« (Seneca 2004/III: 170). Auch Montaigne bemerkte dazu: »De vray les hazards et dangiers nous approchent peu ou rien de nostre fin: Et si nous pensons, combien il en reste, sans cet accident qui semble nous menasser le plus, de millions d'autres sur nos têtes, nous trouverons que, gaillars et fiévreux, en la mer et en nos maisons, en la bataille et en repos, elle nous est également près« (Montaigne 1801/I: 78-79).

zufolge der Weise wirklichkeitsfremden Urteilen nicht zustimmen sollte, die nur »ein Spiegelbild der menschlichen Leidenschaften und Konventionen«¹¹⁰ sind, indem er auch die Zeitbedingtheit solcher Fehlurteile hervorhebt. In diesem Zusammenhang ist beachtenswert, dass Jünger im *Ersten Pariser Tagebuch* die Passage aus den *Selbstbetrachtungen* zitiert¹¹¹, in der der römische Kaiser festhielt: »Alles beruht auf der Meinung«¹¹². Das erbringt einen weiteren Beweis dafür, dass sich Jünger in Anlehnung an die Stoiker der Zentralität der Frage nach der Urteilsbildung und deren Disziplinierung völlig bewusst war. Wie bereits dargestellt, erachteten die Exponenten der Stoa nämlich die »Disziplinierung der Zustimmung«¹¹³ und die damit verbundene Weigerung, keine leidenschaftsbedingte und also gefühlserregende Vorstellung in sich aufzunehmen, als die Voraussetzung für die Erzielung der Seelenruhe. Gerade aus einer solchen »Berichtigung unserer inneren Rede«¹¹⁴ entstehen auch die Überlegungen Jüngers zum technischen Arsenal des Blitzkrieges. Angesichts des metahistorischen Charakters der Maschinenteknik formuliert Jünger nämlich ein objektives Urteil darüber, nachdem er das Auftreten der Kriegsmaschinen, unter dem Ansturm der Gefühle, als »drohend« bezeichnet hat.

Der Stoizismus stellte Jünger weitere geistige Ressourcen zur Verfügung, als Deutschland 1945 schwere Bombenangriffe erlitt. In dieser kritischen Situation notierte er am 1. Januar in seinem Tagebuch:

Meditation zu Sylvester. Wir nähern uns dem innersten Wirbel des Malstroms, dem fast gewissen Tod. Ich muß mich daher bereithalten, innerlich rüsten, hinüberzutreten auf die andere, leuchtende Seite des Seins, und zwar nicht unfrei, gezwungen, sondern mit innerer Zustimmung, mit ruhiger Erwartung vorm dunklen Tor. Mein Gepäck, meine Schätze muß ich ohne Schmerz zurücklassen¹¹⁵.

¹¹⁰ Hadot (2002: 88). Vgl. dazu die folgende Passage aus den *Selbstbetrachtungen* Marc Aurels: »Rede dir nicht noch von selbst etwas ein zu dem, was die sinnlichen Wahrnehmungen dir unmittelbar verkündigen. Man hat dir hinterbracht, dieser und jener rede schlecht von dir. Gut! Das aber, dass du hierdurch Schaden leidest, hat man dir nicht hinterbracht. Ich sehe, daß mein Kind krank ist. Das aber, daß es in Gefahr schwebt, sehe ich nicht. So, nun bleibe immer bei den ersten Eindrücken stehen und setze nichts aus deinem Innern oder selbst hinzu, und dir wird nichts geschehen« (Marc Aurel 1949: 124).

¹¹¹ Vgl. dazu Jünger (1962/II: 425).

¹¹² Marc Aurel (1949: 29).

¹¹³ Hadot (1997: 150).

¹¹⁴ Ebd., S. 181.

¹¹⁵ Jünger (1963/III: 365).

Zu betonen ist zunächst, dass Jünger das Wort »Meditation« verwendet, um seine Anknüpfung an die Tradition der *askesis* zu verdeutlichen. Wie Rabbow bemerkt hat, unterschied sich das Meditieren der antiken Philosophen von allem sonstigen Nachdenken darin, dass es dazu führte, Lehrinhalte so in sich aufzunehmen, dass sich diese von einem Gegenstand, über den man reflektieren sollte, zu einem »Stück Seele«¹¹⁶ wandelten. Analog dazu sucht Jünger mithilfe seiner Meditation die stoische Ergebung in das Unvermeidliche einzuüben, wie sie von Seneca gelehrt wurde. Dieser schrieb, dass sich der Weise der Notwendigkeit entziehen konnte, indem er seinen Willen mit deren Zwang in Übereinstimmung brachte¹¹⁷, und erteilte Lucilius diese Mahnung: »Suchen wir also eine derartige Stimmung uns zu eigen zu machen, daß wir selbst wollen, was die Umstände erfordern, und vor allem, daß wir ohne Betrübniß an unser Ende denken«¹¹⁸. Auch Jünger bemüht sich im Geist des Stoizismus, sich »mit innerer Zustimmung« auf den Tod vorzubereiten, aber er richtet seine Gedanken auch auf »die andere, leuchtende Seite des Seins«. Dazu schreibt er weiter:

Die innigste Umarmung ist nur das Symbolon, das Gleichnis dieser Untrennbarkeit — dort werden wir im Schoße, der nicht modert, verbunden sein, und unser Auge wird nicht mehr lichthaft, es wird im Lichte sein¹¹⁹.

Bejahte Jünger also im *Arbeiter* die durch die Technik verursachte Entzauberung der Welt, so greift er jetzt hingegen auf die christlichen Sinnressourcen zurück, um den Tod als den Schlüssel zu einer ewigen Liebesumarmung euphemisieren zu können.

Um ein solches verklärtes Bild des Todes beschwören zu können, ist aber auch eine bestimmte Schreibstrategie notwendig, die der folgende Passus aus *Siebzig Verweht V* erhellt:

Lektüre während dieser Tage: das Journal, das Drieu La Rochelle von 1939 bis 1945 geführt hat, zumeist in Paris. [...] Ich lese den Text einmal als Muster schonungsloser Selbstkritik, die Rousseau

¹¹⁶ Rabbow (1954: 24).

¹¹⁷ Siehe dazu Seneca (2004/III: 189).

¹¹⁸ Ebd., S. 220.

¹¹⁹ Jünger (1963/III: 365).

übertrifft, dann als bewußte Annäherung an die Transzendenz und meditative Vorbereitung des Freitodes, der nach einigen Versuchen endlich gelungen ist¹²⁰.

Mit anderen Worten deutet Jünger das Tagebuchschreiben von Drieu La Rochelle als eine »Therapeutik des Schreibens«¹²¹ im antiken Sinn, um einen von Pierre Hadot geprägten Ausdruck zu gebrauchen. Dieser hat nämlich darauf hingewiesen, dass Marc Aurels *Selbstbetrachtungen* nichts als niedergeschriebene geistige Übungen sind und dass er sich des Schreibens bediente, »um einen Einfluß auf sich selbst auszuüben, um seine innere Rede durch die Meditation über die Dogmen und die Lebensregeln des Stoizismus umzuwandeln«¹²². Auf ähnliche Weise versuchte Drieu La Rochelle Jünger zufolge, sich beim Tagebuchschreiben die Prinzipien einzuprägen, die seine Entscheidung, sich das Leben zu nehmen, bekräftigen konnten. Jünger selbst aber macht von dieser selbstbezogenen Form des ethopietischen Schreibens Gebrauch, weil er sich als ein sowohl gegen die Todes- und Technikfurcht als auch gegen die totalitäre Entindividualisierung abgehärtetes Subjekt zu konstituieren trachtet, indem er eine euphemisierende Meditation zur Todesvorbereitung, eine demaskierende Übung und seine persönlichen Erlebnisse niederschreibt und sich diese damit vergegenwärtigt.

III. Kehren wir nun zum Thema des Widerstands gegen die technische Moderne zurück. Diesbezüglich ist zu betonen, dass die Technikfeindlichkeit ein zentrales Element der Einstellung der Jugendbewegung der Vorkriegszeit zur Moderne war¹²³. Daraus erklärt sich,

¹²⁰ Jünger (2003/XXII: 84).

¹²¹ Hadot (1997: 82).

¹²² Ebd., S. 83-84. Zum selbstbezogenen ethopietischen Schreiben siehe auch die folgenden Bemerkungen Foucaults: »Epiktet [...] betont mehrfach die Bedeutung des Schreibens als persönliche Übung: Man soll »meditieren« (*meletan*), schreiben (*graphein*), üben (*gymnazein*): »Dieses beherzigend, dieses schreibend, dieses lesend möge mich der Tod überraschen!« Oder auch: »Dieses sei des Nachts, dieses des Tages bei der Hand [*prokheiron*]; dieses schreibe, dieses lese man; davon rede man zu sich selbst und zu den anderen; wenn etwas geschieht von dem, was man widerwärtig nennt, so wird dich gleich zuerst das erleichtern, dass es nicht unerwartet war«. Bei Epiktet findet sich das Schreiben stets mit dem »Meditieren« assoziiert, also mit jener auf sich selbst gerichteten Übung des Denkens, das reaktiviert, was es weiß, das sich einen Grundsatz, eine Regel oder ein Beispiel vergegenwärtigt und darüber reflektiert« (Foucault 2005: 506).

¹²³ Dazu hat Eksteins bemerkt: »The fascination with primitivism, or, in another sense, the desire to establish contact with the elemental in the German spirit, reached many levels in Germany, particularly within the middle class. The youth movement, with its urge to escape from an urban civilization of mere form and sham back into nature, was replete with such associations. It venerated Turnvater Jahn, the man who had founded gymnastic societies in the German states during the wars of liberation against Napoleon and who for a time in his own

dass der Ausbruch des Ersten Weltkrieges als ein »total release from modern society«¹²⁴ begrüßt wurde: Man glaubte, dass der Konflikt den Beginn einer neuen, von der Technikherrschaft endlich befreiten Lebensweise markieren würde¹²⁵. Ein beredtes Zeugnis für dieses Kriegsbild legt Jüngers Aufsatz *Der Krieg als äußeres Erlebnis* (1925) ab, in dem es heißt, dass man gern die Kontore, die Hörsäle, die Fabriken, kurzum die Welt verließ, »die ein geordnetes und ruhiges, aber auch eintöniges Dasein versprach«, um, eine »erdferne Zivilisation« hinter sich lassend, nach dem »Abenteuer«¹²⁶ zu suchen. Diese Auffassung der Kriegsteilnahme als Heilmittel gegen das Unbehagen an der Moderne wurde auch von den Theoretikern der Kriegsideologie popularisiert. Man denke an Georg Simmels Rede über *Die Krisis der Kultur* (1916), in der dieser die These vertrat, dass der Krieg es den Soldaten vergönnte, eine »ungeheure Steigerung sozusagen des Quantums von Leben, in unmittelbarer Nähe zu seiner flutenden Dynamik«¹²⁷ zu erleben. Diese vitalistische Kriegsvorstellung lässt sich unter die für die Lebensphilosophie typische Schlüsselkategorie der »Lebensethik« subsumieren, deren Grundprinzipien Heinrich Rickert folgendermaßen darstellte:

Auf das Leben selbst will man die sittlichen Ideale gründen. Möglichst viel soll der Mensch erleben und möglichst lebendig nach allen Richtungen sein Leben gestalten. Nichts Lebendes, das sich regen will, darf er unterdrücken und verkümmern lassen. [...] Lebe! so lautet der neue kategorische Imperativ.

youth had lived in a cave and later had walked the streets of Berlin dressed in a bear skin. The tribal origins of the Germans were also evoked constantly at the turn of the century both in political and general discourse. In a notorious speech delivered to troops being sent to help quell the Boxer Rebellion, the Kaiser called for a return to the spirit of the Huns« (Eksteins 1989: 84). Robert Wohl hat das Unbehagen an der Moderne der Generation von 1914 folgendermaßen charakterisiert: »Prewar European intellectual youth grew up in revolt against the comfort, coziness, and predictability of modern life. They feared that they had been born into a declining world, and they longed after risk, danger, and brutal contact with the elemental realities of life« (Wohl 1979: 214).

¹²⁴ Leed (1979: 59).

¹²⁵ Siehe dazu Leed: »The enthusiasm for war in 1914 must be understood within the larger ideological and historical framework of the critique of modernization, and, in Germany, in terms of the decades-long reaction against Wilhelmian society. There is an obvious relationship between the spirit of 1914 and the German youth movement in terms of common personnel, common ideals, and common enemies« (ebd., S. 58). Im Gedicht *Peace* verlieh Rupert Brooke dem generationsmäßigen Gefühl des Zivilisationsüberdrusses Ausdruck: »Now, God be thanked Who has matched us with his Hour,/ And caught our youth, and wakened us from sleeping,/ With hand made sure, clear eye, and sharpened power,/ To turn, as swimmers into cleanness leaping,/ Glad from a world grown old and cold and weary,/ Leave the sick hearts that honour could not move,/ And half-men, and their dirty songs and dreary,/ And all the little emptiness of love!« (Brooke 1941: 111).

¹²⁶ Jünger (2001: 88-89).

¹²⁷ Simmel (1999/XVI: 50).

Ethische Bedeutung gewinnt das Leben nur, wenn es zum Gipfel der Lebendigkeit geführt und in seiner ganzen Breite vom Leben durchströmt wird¹²⁸.

Diese Ethik der Lebenssteigerung liegt auch der Jüngerschen Kriegsverherrlichung zugrunde. Im *Kampf als inneres Erlebnis* wird der Konflikt nämlich als das tellurische Ereignis charakterisiert, das »die Grundlagen der Kultur«¹²⁹ erschüttert hat. »So lösten sich die Kräfte, die bisher als ein verwickeltes Räderwerk ineinandergegriffen hatten, aus ihrem gewohnten Gang«, schrieb Jünger im Rückblick darauf, »um sich zu einer gewaltigen Äußerung des sinnlichen Menschen zu vereinen«¹³⁰. Eine solche Befreiung von den Ketten der Zivilisation eröffnete also den Zugang zu einer neuen Erlebniswelt, denn der Frontkämpfer, »den dunklen Toren des Todes [...] wie ein Geschoß dem Ziel« zurasend, verschmolz sich in einem Augenblick der »Ekstase«¹³¹ mit dem All zu einer Einheit. Diese Einswerdung mit dem Kosmos kann als ein *Abenteuer* klassifiziert werden, um einen von Simmel erarbeiteten Begriff anzuwenden. Er bemerkte zu diesem paradoxen Erlebnis, dass es, indem es »aus dem Zusammenhange des Lebens herausfällt«, gleichsam »mit eben dieser Bewegung« wieder in ihn hineinfällt, so dass es sich als »ein Fremdkörper in unserer Existenz« darstellt, »der dennoch mit dem Zentrum irgendwie verbunden ist«¹³². Auf ähnliche Weise repräsentierte die Flucht der jungen Freiwilligen aus der bürgerlichen Industriezivilisation Jünger zufolge den Abschied vom Alltagsdasein, der zugleich den Abstieg in die Tiefen des Seins ermöglichte¹³³.

Jüngers Meldung als Kriegsfreiwilliger bildete allerdings den zweiten Versuch, sich dem Abenteuer hinzugeben. Schon 1913 hatte er sich nämlich bei der Fremdenlegion gemeldet und war nach Algerien geflohen. Er berichtete später über dieses Erlebnis im autobiographischen Roman *Afrikanische Spiele* (1936), in dem er schrieb, dass er in der Schulzeit davon träumte, in eine Zone einzudringen, »in der der Kampf natürlicher Gewalten rein und zwecklos zum

¹²⁸ Rickert (1920: 11).

¹²⁹ Jünger (1980/VII: 35).

¹³⁰ Ebd., S. 36.

¹³¹ Ebd., S. 54.

¹³² Simmel (1996/XIV: 169).

¹³³ Zum Abenteuerthema in den Kriegsschriften Jüngers hat Ferruccio Masini angemerkt: »Contro l'intellettualismo estetico già nei suoi scritti degli 'anni venti' Jünger rivendica la capacità del poeta e del combattente di afferrare immediatamente, senza la censura di una preformata visione del mondo, le radici dell'essere: giacché nell'esperienza delle battaglie sta ciò che i libri non possono dare: "il potenziarsi della vita"« (Chiarini (Hrsg.) 1987: 33).

Ausdruck kam«¹³⁴. Jünger stellte sich also die Reiseerfahrung als eine Form von Abenteuer im Simmelschen Sinn vor, das es gestatten sollte, sich dem Leben in all seiner elementaren Nacktheit zuzuwenden.

Im Vorwort zu *Afrikanische Spiele* stellte er aber fest, dass jeder Versuch, »sich der Kälte der heraufziehenden technischen Ordnungen zu entwinden«¹³⁵, zum Scheitern verurteilt war. Nur die späteren Sardinientagebücher enthalten einen partiellen Widerruf dieser These. Sardinien partizipiert an der Dimension der Utopie, denn, wie es in *San Pietro* (1957) heißt, »Insel, insula, isola, Eiland — das sind Worte für ein Geheimes und Abgeschlossenes«¹³⁶. Dementsprechend erscheint Sardinien in *Sardische Heimat* (1962) als eine von der Geschichte kaum berührte »Schlafende«¹³⁷ und in *Am Sarazenturm* (1955) als ein Mikrokosmos, in dem eine ‚homerische‘ Hirten- und Bauernwelt weiterlebt¹³⁸. Aus diesem Grund bietet die Insel noch Zuflucht vor der technischen Zivilisation, obwohl sich Jünger dessen bewusst ist, dass die Welt sich »im Sinne des Arbeiters«¹³⁹ verändert. Unter Bezugnahme auf die im *Arbeiter* entrollte Vision des unaufhaltsamen, weltumfassenden Technisierungsprozesses verdeutlicht er daher, dass das vormoderne Sardinien ein untergangsnaher Mikrokosmos ist. Nicht von ungefähr fasste Jünger den Sinn seiner Reiseerlebnisse 1965 wie folgt zusammen:

Die Geschichte des Reisenden [...] innerhalb einer schnell, ja explosiv sich ändernden Welt ist zugleich die seiner Enttäuschungen. Wohin der homo ludens sich auch wende, überall ist es der homo faber, der ihn begrüßt. Das gleicht dem Wettlauf des Hasen mit dem Swinegel¹⁴⁰.

Diese frustrierende Erfahrung wird auch in *Am Sarazenturm* thematisiert: Man lese die Passage, in der Jünger vom Wirt der Stella d'oro erfährt, dass die Einführung des elektrischen Stroms und damit »der Anschluß an die planetarische Technik«¹⁴¹ in wenigen Monaten stattfinden wird. Es ist außerdem kein Zufall, dass Jünger einige Seiten zuvor die Gestalten

¹³⁴ Jünger (1978/XV: 82).

¹³⁵ Jünger (2003/XXII: 378).

¹³⁶ Jünger (1982/VI: 327).

¹³⁷ Jünger (1979/XII): 284.

¹³⁸ Man lese diesbezüglich die Stelle, an der Jünger von den sardischen Büffeln spricht, die »mächtig und goldbraun wie die Herde des Helios« sind (Jünger 1982/VI: 254).

¹³⁹ Ebd., S. 309.

¹⁴⁰ Jünger (1982/IV: 179).

¹⁴¹ Jünger (1982/VI: 309).

von Philemon und Baucis als die Prototypen der Opfer der gewaltsamen Expansion der technischen Moderne beschwört. Er stellt nämlich die auf Sardinien sich vollziehende Epochenwende in den Gesamtrahmen der Tragödie der Modernisierung und der damit einhergehenden Vernichtung eines vormodernen Mikrokosmos, deren Symbol das Verstummen des Gesangs ist, der »von den Mähern und Fischern herauf zur Düne dringt«¹⁴². Diese elegische Klage über das bevorstehende Verschwinden einer Welt markiert eine radikale Distanznahme zur früheren Modernolatrie Jüngers, der im *Arbeiter* den Untergang der bürgerlichen Welt vorbehaltlos bejahte.

Die Insel bietet aber noch die Möglichkeit, Zugang zur unerschöpflichen Lebensfülle der Natur zu gewinnen. Beim Anblick des Gewimmels von Scarabäen am Strand von Illador bemerkt Jünger, dass die Zeit in den Augenblick hineinzieht, wenn dieser »rund und golden wird«¹⁴³. Ein solcher Augenblick lässt sich deshalb als ein *kairos* im modernen Sinn interpretieren, d.h. als ein dramatischer und plötzlicher »gefüllter Augenblick«¹⁴⁴, der auf einmal die die Allnatur durchdringende Seinsfülle wie in einer profanen Epiphanie enthüllt. Die Zeit zieht also in diesen Augenblick hinein, weil dieser, obwohl quantitativ unerheblich, an Intensität und an Bedeutung sehr reich ist. Nicht zufällig ist dieses Zeiterlebnis mit dem Anblick der Insekten verknüpft. Schon im Kriegstagebuch *Das Wäldchen 125* wird diesen »eine aufs höchste gesteigerte Lebenskraft«¹⁴⁵ zugeschrieben, und es im *Spanischen Mondhorn* (1962) heißt, dass die Schaffenskraft der Natur in ihrem Wimmeln zum Vorschein kommt: »Mächtige Lebenswellen sendet die Erde mit ihren Schwärmen aus«¹⁴⁶. Die Insekten sind daher in den Augen Jüngers die mikroskopischen Zeichen der Chiffrenschrift der Natur, deren Entzifferung die Erkenntnis ihrer Macht gewährt. Die Sardinienreise stellt sich

¹⁴² Ebd., S. 310.

¹⁴³ Ebd., S. 308.

¹⁴⁴ Weinrich hat auf die moderne Umkodierung des Kairos-Begriffs aufmerksam gemacht. In der Antike bezeichnete man nämlich die Zeitspanne als einen *kairos*, in der »ein quantitatives Merkmal (die knappe Frist) und ein qualitatives Merkmal (die Gunst der Gelegenheit)« (Weinrich 2004: 110) semantisch verbunden waren. In der Neuzeit wurde dieser Zeitbegriff folgendermaßen neu gedacht: »Man kann sich das so vorstellen, dass Anfang und Ende jener kurzen Zeitspanne, in der ein Mensch mit agilen Bewegungen den Schopf der Gelegenheit noch eben ergreifen könnte, zusammenschnellen und einen einzigen Kairos-Punkt bilden, der nur noch im Modus der Plötzlichkeit zu packen ist. Was nun diese Punktualisierung dem Kairos an zeitlicher Ausdehnung entzieht, wird ihm andererseits an Intensität zugelegt, so dass dieser dramatische »Augenblick« sich nun von allen anderen Zeitvorstellungen durch eine starke Intensivierung und Sublimierung auszeichnet« (ebd.).

¹⁴⁵ Jünger (1978/I: 320).

¹⁴⁶ Jünger (1981/XIII: 56-57).

demnach als eine moderne Selbsttechnologie des Abenteurers im Simmelschen Sinn dar, denn sie ermöglicht einen Ausbruch aus der technischen Zivilisation und somit die Annäherung an den pulsierenden Kern der Natur. Leider aber fügt Jünger hinzu:

Wir [...] treten aus der Zeit heraus, sie wird zum Hintergrund, zum Motiv der Ferne, wie hier der Takt der Wogen am Meeresstrand. Wie selten treten wir in der Monotonie der Städte noch in den eigentlichen Palast des Seins ein, in dem wir König sind¹⁴⁷.

Der Verlust der Möglichkeit, den Augenblick zu erleben, in dem die Lebensfülle des Kosmos wahrnehmbar wird, ist also darauf zurückzuführen, dass die moderne Zivilisation die Verbindung zwischen Mensch und Natur zerrissen und folglich deren Betrachtung verhindert hat. Jünger thematisiert deshalb, um mit Lukács zu sprechen, »das polare ›Urphänomen‹ der Lebensphilosophie«, das im »Gegensatz des Lebendigen und Erstarrten«¹⁴⁸ besteht, wobei sich das letztgenannte Element gerade mit der künstlichen Städtewelt deckt. Es ist außerdem sehr wahrscheinlich, dass Jünger diese Großstadtvorstellung von Spengler übernommen hat, dem zufolge der »dem Kosmischen abgestorbene«¹⁴⁹ moderne Mensch ein ontologisch verkümmertes Leben in seinen Städten fristet, in denen »die uralten Wurzeln des Daseins«¹⁵⁰ verdorrt sind. Vor dem Hintergrund des Spenglerschen Gegensatzes zwischen der Natur und der »Weltstadt« als »Extrem von Anorganischem«¹⁵¹ gewinnt Jüngers Sardinienreise eine klarere Bedeutung. Sie repräsentiert nämlich den Versuch, vor der ‚erstarrten‘ Zivilisation zu fliehen, um das Zeiterlebnis des gefüllten Augenblicks am Busen der ‚lebendigen‘ Natur zu genießen und um dadurch den Kontakt zu den Seinswurzeln zurückzugewinnen.

Dieses Abenteuer steht auch im Zeichen der Lebensethik, wie aus der folgenden Stelle aus *Am Sarazenturm* hervorgeht:

Wenn wir eine Alge, einen Schmetterling, eine Blüte, wenn wir eine Flosse, einen Flügel, ein Auge betrachten, so sind das Muster der Schöpfungstiefe auf der Außenhaut der Welt. Abgründe sind unter

¹⁴⁷ Jünger (1982/VI: 308).

¹⁴⁸ Lukács (1962/IX: 361).

¹⁴⁹ Spengler (1972: 684).

¹⁵⁰ Ebd., S. 664.

¹⁵¹ Ebd., S. 451.

ihr. Und wie uns vor ihnen Staunen, Bewunderung und Verehrung ergreifen, so überfällt uns Verzweiflung, wenn wir dem Billigen, Häßlichen, Wertlosen gegenüberstehen. Wenn daher der Geist sich von den menschlichen Dingen ab- und den Pflanzen, Tieren und Steinen zuwendet, dann ist das nicht so abwegig, wie man zuweilen zu hören bekommt. Es kann dem reiner Selbsterhaltungstrieb zugrunde liegen, Sehnsucht nach Anteil an höherer Existenz. Wenn die Brunnen versiegen, geht man zum Fluß¹⁵².

Der erste zu analysierende Aspekt ist die Betrachtung der »Schöpfungstiefe«, die an den Naturerscheinungen sichtbar wird und die in der romantischen Auffassung der *natura naturans* als einer unversiegbaren Lebensquelle verwurzelt ist¹⁵³. Darauf folgt die Beschreibung der Verzweiflung, die denjenigen ergreift, der seinen Blick auf »das Häßliche« und »das Wertlose« richtet: Merkmale der industriellen Massenwaren, wie Jünger kurz zuvor dargestellt hat¹⁵⁴. Er schlägt demzufolge vor, den Blick von der Technikwelt ab- und der Natur zuzuwenden, und greift damit auf das antike Gedankenmotiv der »Umkehr des Blicks«¹⁵⁵ zurück, die, wie Foucault verdeutlicht hat, darin bestand, dass man seine Aufmerksamkeit auf sich verwandte, nachdem man sie von den Dingen abgezogen hatte. Wie Pierre Hadot gezeigt hat, konnte diese Umkehrung der Blickrichtung allerdings auch zur Naturbetrachtung und zur Meidung des Verkehrs mit den Menschen führen¹⁵⁶. Jünger theoretisiert gerade diese Umorientierung des Blicks auf die natürliche Formenwelt, aber diese wird nun im Anschluss an die romantische Theorie der Natur als Manifestation ihrer Lebensfülle gedeutet, und die Technikwelt tritt an die Stelle der sorgenvollen Stadtmenschen als Objekt, auf das die Aufmerksamkeit nicht zu richten ist. Im Zeichen der Lebensethik

¹⁵² Jünger (1982/VI: 304-305).

¹⁵³ Vgl. dazu Taylor (1994: 639-641).

¹⁵⁴ Siehe dazu die folgende Passage: »Diese Körbe und große, bauchige Krüge aus roter Erde sind übrigens die einzigen noblen Gegenstände, die man noch in den Einrichtungen sieht. Die alten Trachten trifft man nur noch an Feiertagen oder im Bergland an. Sonst sieht man, wie auch hier in Angelos Küche, die Massenwaren der Industrie in ihrer billigsten Ausführung« (Jünger 1982/VI: 303):

¹⁵⁵ Foucault (2004: 274).

¹⁵⁶ Diesbezüglich zitiert Hadot eine Stelle aus Philons *De specialibus legibus*: »Alle diejenigen, die sich in der Weisheit üben, seien es Hellen oder Barbaren, [...] meiden den Verkehr mit den Männern des geschäftigen Lebens und verabscheuen die Stätten, wo jene verkehren, Gerichtsgebäude, Rathäuser, Märkte, Versammlungen und überhaupt alle Orte, wo Anhäufungen und Ansammlungen der Ungebildeten stattfinden; denn sie suchen ja ein Leben des Friedens ohne Streit als vortreffliche Betrachter der Natur und all ihrer Teile, die Erde, Meer, Luft, Himmel und was in ihnen ist erforschen, mit Sonne und Mond und dem Reigen der anderen Himmelskörper, der Planeten und Fixsterne, in Gedanken sich zugleich bewegen, so dass sie nur mit dem Körper unten auf der Erde fassen, ihrer Seele aber Flügel leihen, um sich zum Himmel aufzuschwingen und die dort befindlichen Mächte genau betrachten zu können« (Hadot: 2002: 164).

kodiert Jünger deswegen die antike geistige Übung der Umkehr des Blicks zu einer modernen Selbsttechnik des Abenteuers um. Damit will er es dem Einzelnen ermöglichen, der durch die Arbeiterwelt ausgelösten Verzweiflung zu entfliehen und dank der Partizipation an der Seinsfülle der Natur zur Lebenssteigerung zu gelangen. Es geht Jünger also darum, seinen Lesern zu erklären, wie sie sich gegen die Negativaspekte der Moderne verteidigen können, was bedeutet, dass er sich des ethopoietischen Schreibens bedient, um einen positiven Einfluss auf seine Leser auszuüben. Mit anderen Worten legt Jünger die frühere Rolle des Schriftstellers als Mythenkonstrukteur ab, der Mythologeme als moderne Bekehrungstechniken schuf, um die Menschen in roboterhafte Wesen im Dienst des Totalitärstaates zu verwandeln. Stattdessen übernimmt er die Rolle des Schriftsteller-Psychagogen im antiken Sinn, der geistige Exerzitionen in den Vordergrund seiner Werke stellt, um seinen Lesern dadurch zu helfen, sich als den Herausforderungen der modernen Welt gewachsene Subjekte zu konstituieren. Darin liegt ein zentraler Aspekt der Wende Jüngers. Außerdem findet sie ihren Ausdruck in der Abkehr von der Theorie der nationalrevolutionären *askesis* und der Chirurgie der Seele in Gestalt des totalitären Pastorats, die auf die Selbstinstrumentalisierung des Menschen und die Schaffung des staatsunterworfenen Arbeiters abzielte. An die Stelle dieser Theorie tritt nun die Thematisierung einer modernisierten Form von *cura sui*, die es sowohl Jünger als auch seinen Lesern gestatten soll, aus sich selbst die gegen die Übel der modernen Zivilisation gewappneten Subjekte zu machen. Die Wende markiert somit den Übergang vom Plan, den Menschen an die totalitäre Moderne *anzupassen*, zur Erwägung, wie der Einzelne in der »Werkstättenlandschaft« des technischen Zeitalters »sich schadlos zu halten vermag«¹⁵⁷. Somit stellt sich Jünger in die Tradition des ethopoietischen Widerstands gegen die Moderne. Mehr noch: Er bedient sich des ethopoietischen Schreibens, um dadurch die Arbeit an sich selbst und an seinen Lesern vorzunehmen, entsprechend der zentripetalen und zentrifugalen Doppeldynamik, die dieser Schreibtechnik zugrunde liegt. Dazu äußerte sich Seneca im 89. Brief an Lucilius, in dem er seinem Schüler diesen Rat gab:

¹⁵⁷ Jünger (1978/XI: 64-65).

So sprich zu anderen, damit du, als Sprechender, es selbst hörst, so schreibe, damit du beim Schreiben es selbst auch ledest, beständig auf deine Besserung bedacht und auf Beschwichtigung der stürmischen Affekte¹⁵⁸.

Auch Jünger bezweckt, sich selbst und seinen Lesern dadurch behilflich zu sein, dass er das Exerzitium zur Demaskierung der Technik, die Todesmeditation¹⁵⁹ und die Übung des ‚Antwortens‘ niederschreibt. Er versetzt sich damit in die Rolle des »Autors« als *moderner Seelenführer*, der dazu berufen ist, geistige Orientierung zu bieten¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Seneca (2004/IV: 79).

¹⁵⁹ In *Autor und Autorschaft* (1984) bemerkt Jünger zur Rolle des Schriftstellers als Psychagoge: »Der Autor faßt den Untergang in seiner vollen Dimension ins Auge, in seiner tragischen Bedeutung, wie die großen Propheten und nach ihnen Heraklit. Letzthin ist der Untergang das einzige Normale und das Verhältnis des Autors zu ihm nur insofern besonders, als es sich im Werk profiliert. Überwindung der Todesfurcht ist Aufgabe des Autors; das Werk muß sie ausstrahlen« (Jünger 1999/XIX: 140).

¹⁶⁰ In *Die Hütte im Weinberg* heißt es: »Die Aufgabe des Autors, soweit sie für andere Sinn hat, ist Stiftung geistiger Heimat, geistiger Residenz. Das mag eine bescheidene Nische mit einem Bilde sein, eine Bank vorm Tore, ein Landhaus, ein Palast, aber auch die Weite von Wäldern und Bergketten oder kosmischer Raum. [...] Die Dichter spenden die große Bleibe, die große Herberge. Daher breitet sich, wo sie fehlen, sogleich furchtbare Öde aus« (Jünger 1963/III: 601). Nicht zu vergessen ist auch, dass sich Jünger schon im Essay *Der Krieg als inneres Erlebnis* zum Ziel setzte, durch den Mythos des Konflikts als schicksalhaftes Geschehnis Sinnorientierung zu geben. Zur Rolle Jüngers als Sinnanbieter hat Bonesio notiert: »L'autore, con il suo lavoro sulla parola e sulle immagini, esplica una forza di orientamento, in un mondo in cui l'in-differenza desertica del nichilismo spegne luci e cancella punti di repere, appiattendo progressivamente il paesaggio del mondo e del cosmo all'unidimensionalità delle sue mortifere rappresentazioni: anche questo è un modo di lottare, non meno pericoloso del prendere le armi« (Bonesio/Resta 2000: 215).

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W./ Horkheimer, Max (1969), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main.
- Agamben, Giorgio (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino.
- Althusser, Louis (1971), *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York-London.
- Amato, Pierandrea (2001), *Lo sguardo sul nulla. Ernst Jünger e la questione del nichilismo*. Milano.
- Amiel, Henri-Frédéric (1887), *Fragments d'un journal intime*. Tome I. Genève.
- Andler, Charles (1920), *Nietzsche, sa vie e sa pensée. Les précurseurs de Nietzsche*. Tome I. Paris.
- Arbogast, Hubert (Hrsg.) (1995), *Über Ernst Jünger*. Stuttgart.
- Arendt, Hannah (1958), *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland-New York.
- Dies.: (1965), *On Revolution*. London.
- Arrian, (1801), *Unterredungen Epiktets mit seinen Schülern*. Erster Theil. Altona.
- Ders.: (1803), *Unterredungen Epiktets mit seinen Schülern*. Zweyter Theil. Altona.
- Aschheim, Steven A. (1994), *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*. Berkeley-Los Angeles-Oxford.
- Bakounine, Michel (1895), *Ouvres*. Tome I. Paris.
- Bakunin, Michael (1936), *Zwei Schriften aus den 40er Jahren des XIX. Jahrhunderts*. Prag.
- Ders.: (1975), *Gesammelte Werke*. Bd. I. Berlin.
- Ders.: (1975), *Gesammelte Werke*. Bd. II. Berlin.
- Ders.: (1975), *Gesammelte Werke*. Bd. III. Berlin.
- Bakunin, Michael/ Netschajew, Sergej (1984), *Worte an die Jugend. Prinzipien der Revolution*. Berlin.

- Baudelaire, Charles (1889), *L'art romantique*. Paris.
- Bauman, Zygmunt (1992), *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg.
- Benedetti, Andrea (2008), *Rivoluzione conservatrice e fascino ambiguo della tecnica. Ernst Jünger nella Germania weimariana: 1920-1932*. Bologna.
- Benz, Ernst (Hrsg.) (1961), *Der Übermensch. Eine Diskussion*. Zürich-Stuttgart.
- Berdiaev, Nikolai/ Bulgakov, Sergei/ Gershenzon, Mikhail/ Izgoev, A. S./ Kistiakovskii, Bogdan/ Struve, Petr/ Frank, Semen (1994), *Vekhi (Landmarks). A collection of Articles about the Russian Intelligentsia*. New York-London.
- Berdyaeu, Nicholas (1935), *The Fate of Man in the Modern World*. London.
- Ders.: (1937), *The Origin of Russian Communism*. London.
- Ders.: (1948), *The Russian Idea*. New York.
- Ders.: (1948a), *Russia and the New World Era*, in: *Russian Review*, Vol. 7, N° 2, S. 3-14. New York.
- Berlin, Isaiah (2008), *Russian Thinkers*. London.
- Berman, Marshall (1970), *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*. London.
- Ders.: (1982), *All That is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*. London-New York.
- Bernini, Lorenzo (2008), *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*. Napoli.
- Besier, Gerhard/ Lübbe, Hermann (Hrsg.) (2005), *Politische Religionen und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*. Göttingen.
- Billington, James H. (1980), *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith*. New York.
- Blasberg, Cornelia/ Deiters, Franz-Joseph (Hrsg.) (2004), *Denken/Schreiben (in) der Krise. Existenzialismus und Literatur*. St. Ingbert.
- Bloch, Ernst (1962), *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt am Main.
- Blumenberg, Hans (1983), *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt am Main.

- Ders.: (2007), *Der Mann vom Mond. Über Ernst Jünger*. Frankfurt am Main.
- Bodei, Remo (2002), *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*. Milano.
- Bohrer, Karl Heinz (1978), *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*. München-Wien.
- Bolz, Norbert (1989), *Auszug aus der entzauberten Welt*. München.
- Bonesio, Luisa/ Resta, Caterina (2000), *Passaggi al bosco. Ernst Jünger nell'era dei Titani*. Milano.
- Bonesio, Luisa (Hrsg.) (2002), *Ernst Jünger e il pensiero del nichilismo*. Seregno.
- Brandes, George (1914), *Friedrich Nietzsche. An Essay on Aristocratic Radicalism*. London.
- Broch, Hermann (1978), *Politische Schriften*, in: *Kommentierte Werkausgabe*, Bd. XI. Frankfurt am Main.
- Ders.: (1979), *Massenwahntheorie. Beiträge zu einer Psychologie der Politik*, in: *Kommentierte Werkausgabe*, Bd. XII. Frankfurt am Main.
- Brock, Erich (1945), *Das Weltbild Ernst Jüngers. Darstellung und Deutung*. Zürich.
- Brooke, Rupert (1941), *The Collected Poems of Rupert Brooke*. New York.
- Buonarroti, Philippe (1828), *Conspiration pour l'Égalité, dite de Babeuf*. Tome II. Bruxelles.
- Brupbach, Fritz (1929), *Michael Bakunin. Der Satan der Revolte*. Berlin.
- Brusotti, Marco (1997), *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von „Morgenröthe“ bis „Also sprach Zarathustra“*. Berlin-New York.
- Camus, Albert (1951), *L'Homme Révolté*. Paris.
- Cantimori, Delio (1991), *Politica e storia contemporanea: scritti 1927-1942*. Torino.
- Carlyle, Thomas (1904), *On Heroes, Hero-Worship, and The Heroic in History*. London-New York-Toronto-Melbourne.
- Cassirer, Ernst (1946), *The Myth of the State*. New Haven.
- Ders.: (1979), *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. New Haven-London.

- Chesterton, Gilbert Keith (1908), *Orthodoxy*. London.
- Chiarini, Paolo (Hrsg.) (1987), *Ernst Jünger. Un convegno internazionale*. Napoli.
- Christy, Arthur (1932), *The Orient in American Transcendentalism. A Study of Emerson, Thoreau and Alcott*. New York.
- Cicero, M. Tullius (1997), *Tusculanae disputationes/Gespräche in Tusculum*. Lateinisch und Deutsch. Stuttgart.
- Citti, Francesco/ Neri, Camillo (2001), *Seneca nel Novecento. Sondaggi sulla fortuna di un "classico"*. Roma.
- Cobban, Alfred (1939), *Dictatorship. Its History and Theory*. New York.
- Cohn, Norman (1970), *The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. New York.
- Confino, Michael (1973), *Violence dans la violence. Le débat Bakounine-Nečaev*. Paris.
- Conte, Domenico (1994), *Catene di civiltà: studi su Spengler*. Napoli.
- Corradini, Enrico (1980), *Scritti e discorsi 1901-1914*. Torino.
- Crossman, Richard (Hrsg.) (1952), *The God that failed*. New York.
- Curtius, Ernst Robert (1948), *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Tübingen-Basel.
- De Benoist, Alain (2000), *L'operaio fra gli dei e i titani: Ernst Jünger sismografo dell'era della tecnica*. Milano.
- De Lubac, Henri (1950), *Le drame de l'humanisme athée*. Paris.
- Del Noce, Augusto (1964), *Il problema dell'ateismo*. Bologna.
- Ders.: (1970), *L'epoca della secolarizzazione*. Milano.
- Ders.: (1978), *Il suicidio della rivoluzione*. Milano.
- Del Vivo, Caterina (Hrsg.) (1985), *Il Marzocco: carteggi e cronache fra Ottocento e avanguardie 1887-1913*. Firenze.
- Demandt, Alexander/ Farrenkopf, John (Hrsg.) (1994), *Der Fall Spengler: eine kritische Bilanz*. Weimar.

- Diogenes Laertius (1807), *Von den Leben und den Meinungen berühmter Philosophen*. Wien-Prag.
- Donoso Cortés, Juan María (1978), *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales*. Madrid.
- Dudley, Donald R. (1937), *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*. London.
- Eksteins, Modris (1989), *Rites of Spring. The Great War and the Birth of the Modern Age*. London.
- Eliade, Mircea (1959), *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. New York.
- Emerson, Ralph Waldo (1892), *Essays. First Series*. Philadelphia.
- Epiktet (1984), *Handbüchlein der Moral und Unterredungen*. Stuttgart.
- Evola, Julius (1943), *La dottrina del risveglio. Saggio sull'asceti buddista*. Bari.
- Ders.: (1969), *Rivolta contro il mondo moderno*. Roma.
- Ders.: (1998), *L'“Operaio” nel pensiero di Ernst Jünger*. Roma.
- Fazio, Domenico M. (1988), *Il caso Nietzsche. La cultura italiana di fronte a Nietzsche (1872-1940)*. Settimo Milanese.
- Felken, Detlef (1988), *Oswald Spengler: Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*. München.
- Ferenczi, Sandor (1919), *Hysterien und Pathoneurosen*. Leipzig-Wien.
- Feuerbach, Ludwig (1969), *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart.
- Figal, Günter/ Knapp, Georg (Hrsg.) (2007), *Mythen. Jünger-Studien*. Bd. III. Tübingen.
- Fiorentino, Francesco (1993), *La sentinella perduta. Ernst Jünger e la Grande Guerra*. Firenze.
- Fischer, Hugo (1931), *Nietzsche Apostata oder die Philosophie des Ärgernisses*. Erfurt.
- Forti, Simona (2001), *Il totalitarismo*. Roma-Bari.
- Foucault, Michel (1996), *Discorso e verità nella Grecia antica*. Roma.

- Ders.: (2004), *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*. Frankfurt am Main.
- Ders.: (2004a), *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität I*. Frankfurt am Main.
- Ders.: (2004b), *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernamentalität II*. Frankfurt am Main.
- Ders.: (2005), *Dits et Ecrits IV (1980-1988)*. Frankfurt am Main.
- Freud, Sigmund (1974), *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, in: *Studienausgabe*, Bd. IX. Frankfurt am Main.
- Ders.: (1992), *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. Der Humor*. Frankfurt am Main.
- Freund, Michael (1972), *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*. Frankfurt am Main.
- Fröschle, Ulrich/ Kuzias, Thomas (2008), *Alfred Bäumler und Ernst Jünger. Mit einem Anhang der überlieferten Korrespondenz und weiterem Material*. Dresden.
- Fulop-Miller, René (1927), *The Mind and Face of Bolshevism*. London.
- Fussell, Paul (1975), *The Great War and Modern Memory*. Oxford-New York.
- Ders.: (1984), *La Grande Guerra e la memoria moderna*. Bologna.
- Galli, Carlo (1988), *Modernità: categorie e profili critici*. Bologna.
- Gauger, Klaus (1997), *Krieger, Arbeiter, Waldgänger, Anarch. Das kriegerische Frühwerk Ernst Jüngers*. Frankfurt am Main.
- Gentile, Emilio (1982), *Il mito dello Stato nuovo dall'antigiolittismo al fascismo*. Roma-Bari.
- Ders.: (2001), *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*. Roma-Bari.
- Gramsci, Antonio (1975), *Quaderni dal carcere*. Vol. III. Torino.
- Gusejnova, Dina (2006), *Concepts of culture and technology in Germany, 1916-1933. Ernst Cassirer and Oswald Spengler*, in: *Journal of European Studies*, Vol. XXXVI, N° 1, S. 5-30. Cambridge.
- Gutting, Gary (Hrsg.) (2003), *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge.

- Hadot, Ilsetraut (1969), *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin.
- Hadot, Pierre (1997), *Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels*. Frankfurt am Main.
- Ders.: (1999), *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?* Frankfurt am Main.
- Ders.: (2002), *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*. Frankfurt am Main.
- Ders.: (2002a), *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris.
- Hagestedt, Lutz (Hrsg.) (2004), *Ernst Jünger. Politik-Mythos-Kunst*. Berlin.
- Halévy, Élie (1974), *Histoire du socialisme européen*. Paris.
- Heidegger, Martin (1986), *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. XXXVIII. Frankfurt am Main.
- Ders.: (2004), *Zu Ernst Jünger*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. XC. Frankfurt am Main.
- Herf, Jeffrey (1984), *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge (Mass.).
- Hervier, Julien (1987), *Conversazioni con Ernst Jünger*. Parma.
- Herzen, Aleksandr I. (1977), *A un vecchio compagno*. Torino.
- Hirschman, Albert O. (1991), *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*. Cambridge-London.
- Horkheimer, Max (1991), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI. Frankfurt am Main.
- Horowitz, Irving Louis (1961), *Radicalism and the Revolt against Reason. The social theories of Georges Sorel*. London.
- Hughes, Henry Stuart (1962), *Oswald Spengler. A critical estimate*. New York.
- Huyssen, Andreas (1993), *Fortifying the Heart: Ernst Jüngers' Armored Texts*, in: *New German Critique*, N° 59, S. 3-23. New York.
- Jaspers, Karl (1946), *Nietzsche und das Christentum*. Hameln.

- Ders.: (1981), *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin-New York.
- Jesi, Furio (1968), *Letteratura e mito*. Torino.
- Jünger, Ernst (1962), *Tagebücher II*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. II. Stuttgart.
- Ders.: (1963), *Tagebücher III*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. III. Stuttgart.
- Ders.: (1978), *Tagebücher I*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I. Stuttgart.
- Ders.: (1978), *Essays V*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XI. Stuttgart.
- Ders.: (1978), *Erzählende Schriften I*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XV. Stuttgart.
- Ders.: (1979), *Essays III*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. IX. Stuttgart.
- Ders.: (1979), *Fassungen I*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XII. Stuttgart.
- Ders.: (1980), *Essays I*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. VII. Stuttgart.
- Ders.: (1981), *Essays II*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. VIII. Stuttgart.
- Ders.: (1981), *Essays VII*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XIII. Stuttgart.
- Ders.: (1982), *Tagebücher IV*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. IV. Stuttgart.
- Ders.: (1982), *Tagebücher V*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. V. Stuttgart.
- Ders.: (1982), *Tagebücher VI*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. VI. Stuttgart.
- Ders.: (1999), *Essays IX*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XIX. Stuttgart.
- Ders.: (2000), *Tagebücher VII*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XX. Stuttgart.
- Ders.: (2001), *Politische Publizistik 1919-1933*. Stuttgart.
- Ders.: (2003), *Späte Arbeiten*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XXII. Stuttgart.
- Jünger, Ernst/ Schmitt, Carl (1999), *Briefwechsel*. Stuttgart.
- Jünger, Ernst/ Nebel, Gerhard (2003), *Briefwechsel*. Stuttgart.
- Jünger, Ernst/ Hielscher, Friedrich (2005), *Briefwechsel*. Stuttgart.
- Jünger, Ernst/ Heidegger, Martin (2008), *Briefwechsel*. Stuttgart.

- Jünger, Friedrich Georg (1949), *Nietzsche*. Frankfurt am Main.
- Kateb, George (1963), *Utopia and its enemies*. New York.
- Ders.: (1995), *Emerson and Self-Reliance*. Thousand Oaks-London-New Delhi.
- Kautsky, Karl/ Lenin Wladimir I. (1990), *Die Diktatur des Proletariats. Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky. Terrorismus und Kommunismus*. Berlin.
- Kerenyi, Karoly/ Jung, Carl Gustav (1980), *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Hildesheim.
- Kern, Stephen (1983), *The Culture of time and space, (1880-1918)*. Cambridge (Mass.).
- Kiesel, Helmuth (1994), *Wissenschaftliche Diagnose und dichterische Vision der Moderne. Max Weber und Ernst Jünger*. Heidelberg.
- Ders.: (2007), *Ernst Jünger. Die Biographie*. München.
- Koestler, Arthur (1948), *Darkness at Noon*. New York.
- Ders.: (2005), *The Invisible Writing*. London.
- Koktanek, Anton Mirko (1968), *Oswald Spengler in seiner Zeit*. München.
- Kolakowski, Leszek (2005), *Main Currents of Marxism*. New York-London.
- Koselleck, Reinhart (1979), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main.
- Ders.: (2006), *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main.
- Koslowski, Peter (1991), *Der Mythos der Moderne. Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers*. München.
- Ders.: (Hrsg.) (1996), *Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich*. München.
- Kracauer, Siegfried (1990), *Aufsätze 1932-1965*, in: *Schriften*, Bd. V. Frankfurt am Main.
- Küenzlen, Gottfried (1994), *Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*. München.
- Le Bon, Gustave (1895), *Psychologie des Foules*. Paris.

- Leed, Eric J. (1979), *No Man's Land. Combat & Identity in World War I*. Cambridge-London-New York-Melbourne.
- Lehning, Arthur (Hrsg.) (1961), *Michel Bakounine et l'Italie 1871-1872*, in: *Archives Bakounine*, Vol. I. Leiden.
- Ders.: (Hrsg.) (1967), *Étatisme et Anarchie*, in: *Archives Bakounine*, Vol. III. Leiden.
- Ders.: (Hrsg.) (1971), *Michel Bakounine et ses relations avec Sergej Nečæev 1870-1872. Écrits et Matériaux*, in: *Archives Bakounine*, Vol. IV. Leiden.
- Lenin, Wladimir I. (1959), *Über den Parteiaufbau*. Berlin.
- Lethen, Helmut (1994), *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*. Frankfurt am Main.
- Lewis, Wyndham (1993), *Time and Western Man*. Santa Rosa.
- Lohse, Bernhard (1969), *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*. München-Wien.
- Losurdo, Domenico (2002), *Nietzsche, il ribelle aristocratico: biografia intellettuale e bilancio critico*. Torino.
- Löwith, Karl (1953), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart.
- Ders.: (1995), *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg.
- Löwy, Michael (1976), *Interview with Ernst Bloch*, in: *New German Critique*, N° 9, S. 35-45. Durham.
- Lukács, Georg (1962), *Die Zerstörung der Vernunft*, in: *Werke*, Bd. IX. Neuwied am Rhein.
- Ders.: (1968), *Geschichte und Klassenbewußtsein*, in: *Werke*, Bd. II. Neuwied-Berlin.
- Lutherus, Martinus (1873), *Opera latina. Varii argumenti ad reformationis historiam*. Bd. VII. Frankfurt am Main.
- Maeterlinck, Maurice (1927), *La Vie des Termites*. Paris.
- Mann, Golo (1989), *Wir alle sind, was wir gelesen: Aufsätze und Reden zur Literatur*. Frankfurt am Main.
- Marc Aurel (1949), *Selbstbetrachtungen*. Stuttgart.

- Marcuse, Herbert (1979), *Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934-1941*, in: *Schriften*, Bd. III. Frankfurt am Main.
- Ders.: (1984), *Aufsätze und Vorlesungen 1948-1969. Versuch über die Befreiung*, in: *Schriften*, Bd. VIII. Frankfurt am Main.
- Ders.: (1998), *Technology, War and Fascism*, in: *Collected Papers of Herbert Marcuse*, Vol. I. London.
- Marinetti, Filippo Tommaso (1983), *Teoria e invenzione futurista*. Milano.
- Maritain, Jacques (1922), *Antimoderne*. Paris.
- Ders.: (1925), *Trois Réformateurs. Luther-Descartes-Rousseau*. Paris.
- Ders.: (1954), *L'uomo e lo Stato*. Milano.
- Ders.: (1968), *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Vienne.
- Martus, Steffen (2001), *Ernst Jünger*. Stuttgart-Weimar.
- Marx, Karl/ Engels, Friedrich (1956), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: *Werke*, Bd. I. Berlin.
- Dies.: (1958), *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, in: *Werke*, Bd. III. Berlin.
- Dies.: (1959), *Manifest der kommunistischen Partei. Reden über Polen. Brief des Brüsseler kommunistischen Korrespondenz-Komitees an G. A. Köttgen*, in: *Werke*, Bd. IV. Berlin.
- Dies.: (1961), *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: *Werke*, Bd. XIII. Berlin.
- Dies.: (1962), *Ein Komplott gegen die Internationale Arbeiterassoziation. Im Auftrage des Haager Kongresses verfaßter Bericht über das Treiben Bakunins und der Allianz der sozialistischen Demokratie*, in: *Werke*, Bd. XVIII. Berlin.
- Dies.: (1962), *Kritik des Gothaer Programms*, in: *Werke*, Bd. XIX. Berlin.
- Dies.: (1962), *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: *Werke*, Bd. XXI. Berlin.
- Dies.: (1962), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozeß des Kapitals*, in: *Werke*, Bd. XXIII. Berlin.

- Masaryk, Thomas G. (1919), *The Spirit of Russia*. Vol. I. London.
- Mayer, Martin (1990), *Ernst Jünger*. München-Wien.
- Meier, Heinrich (2006), *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge (Mass.).
- Mereshkowskij, Dmitrij/ Hippius, Zinaïda/ Philossofow, Dmitrij/ Slobin, Wladimir (1921), *Das Reich des Antichrist. Russland und der Boschewismus*. München.
- Merlio, Gilbert (1982), *Oswald Spengler. Témoin de son temps*. 2 Bde. Stuttgart.
- Mikics, David (2003), *The Romance of Individualism in Emerson and Nietzsche*. Athens.
- Mittner, Ladislao (1971), *Storia della letteratura tedesca. Dal fine secolo alla sperimentazione (1890-1970)*. Vol. III. Torino.
- Montaigne, Michel de (1801), *Essais*. Tome I. Paris.
- Montinari, Mazzino (1999), *Che cosa ha detto Nietzsche*. Milano.
- Morasso, Mario (1898), *Uomini e idee del domani. L'egoarchia*. Torino.
- Ders.: (1905), *La nuova arma. La macchina*. Torino.
- Mosse, George L. (1987), *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*. Detroit.
- Ders.: (Hrsg.) (1988), *Futurismo, cultura e politica*. Torino.
- Ders.: (1993), *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben*. Stuttgart.
- Motschenbacher, Alfons (2000), *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*. Marburg.
- Muckermann, Friedrich (1933), *Vom Rätsel der Zeit*. München.
- Müller, Hans-Harald/ Segeberg, Harro (Hrsg.) (1995), *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert*. München.
- Myerson, Joel (1992), *Emerson and Thoreau. The contemporary Reviews*. Cambridge (Mass.).
- Neaman, Elliot Y. (1998), *A Dubious Past. Ernst Jünger and the Politics of Literature after Nazism*. Berkeley-Los Angeles-London.

- Nebel, Gerhard (1949), *Ernst Jünger. Abenteuer des Geistes*. Wuppertal.
- Nehamas, Alexander (1985), *Nietzsche. Life as Literature*. Cambridge (Mass.).
- Nevin, Thomas (1996), *Ernst Jünger and Germany: Into the Abyss, 1914-1945*. Durham.
- Neymeyr, Barbara/ Schmidt, Jochen/ Zimmermann, Bernhard (Hrsg.) (2008), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*. Bd. II. Berlin-New York.
- Nietzsche, Friedrich (1988), *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I. München.
- Ders.: (1988), *Menschliches, Allzumenschliches I und II*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. II. München.
- Ders.: (1988), *Morgenröthe. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. III. München.
- Ders.: (1988), *Also sprach Zarathustra*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. IV. München.
- Ders.: (1988), *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. V. München.
- Ders.: (1988), *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. VI. München.
- Ders.: (1988), *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. VII. München.
- Ders.: (1988), *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. VIII. München.
- Ders.: (1988), *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. IX. München.
- Ders.: (1988), *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. X. München.
- Ders.: (1988), *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XI. München.
- Ders.: (1988), *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XII. München.
- Ders.: (1988), *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XIII. München.
- Ders.: (1999), *Nachgelassene Aufzeichnungen Herbst 1864 – Frühjahr 1868*, in: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. IV. Berlin-New York.
- Nishitani, Keiji (1990), *The Self-Overcoming of Nihilism*. New York.

- Nolte, Ernst (1990), *Nietzsche und der Nietzscheanismus*. Frankfurt am Main-Berlin.
- Nomad, Max (1961), *Apostles of Revolution*. New York.
- Orlando, Francesco (1993), *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti*. Torino.
- Orwell, George (1949), *Nineteen Eighty-Four*. Harmondsworth.
- Ders.: (1962), *Inside the Whale and Other Essays*. London.
- Ders.: (1968), *The collected Essays, Journalism and Letters*. Vol. I. London.
- Ders.: (1968), *The collected Essays, Journalism and Letters*. Vol. II. London.
- Pascal, Blaise (1993), *Pensées/Pensieri*. Französisch und Italienisch. Milano.
- Pellicani, Luciano (1975), *I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo moderno*. Firenze.
- Ders.: (1984), *Miseria del marxismo. Da Marx al Gulag*. Milano.
- Ders.: (2003), *Revolutionary Apocalypse. Ideological roots of terrorism*. Westport.
- Ders.: (2004), *Rivoluzione e totalitarismo*. Lungro di Cosenza.
- Ders.: (2009), *Lenin e Hitler. I due volti del totalitarismo*. Soveria Mannelli.
- Ders.: (2010), *Anatomia dell'anticapitalismo*. Soveria Mannelli.
- Platon (1828), *Der Staat*, in: *Werke. Dritten Theiles Erster Band*. Berlin.
- Ders.: (1856), *Gorgias, Theaitetos, Menon, Euthydemos*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I. Zweiter Theil. Berlin.
- Ders.: (1994), *Apologie, Kriton, Ion, Hippias II, Theages, Alkibiades I, Laches, Charmides, Euthyphron, Protagoras, Gorgias, Menon, Hippias I, Euthydemos, Menexenos*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I. Reinbek bei Hamburg.
- Pohlenz, Max (1970), *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen.
- Popper, Karl (1945), *The Open Society and its Enemies*, Vol. I: *The Spell of Plato*. London.
- Praz, Mario (1999), *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*. Milano.
- Prezzolini, Giuseppe (1909), *La teoria sindacale*. Napoli.

Proudhon, Pierre-Joseph (1846), *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*. Tome I. Paris.

Ders.: (1849), *Les Confessions d'un Révolutionnaire. Pour servir a l'histoire de la Révolution de Février*. Paris.

Ders.: (1850), *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*. Tome II. Paris.

Ders.: (1851), *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle. (Choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle)*. Paris.

Ders.: (1863), *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*. Paris.

Prümm, Karl (1974), *Die Literatur des Soldatischen Nationalismus der 20er Jahre (1918-1933). Gruppenideologie und Epochenproblematik*. 2Bde. Kronberg-Taunus.

Rabbow, Paul (1954), *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München.

Rauschnig, Hermann (1938), *Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich*. Zürich-New York.

Ders.: (1940), *The Voice of Destruction*. New York.

Renan, Ernest (1992), *Dialogues Philosophiques*. Paris.

Rickert, Heinrich (1920), *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen.

Rink, Annette (2001), *Plutarch des Naturreichs: Ernst Jünger und die Antike*. Würzburg.

Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hrsg.) (1998), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. X. Darmstadt.

Roth, Jack. J. (1980), *The Cult of Violence. Sorel and the Sorelians*. Berkeley-Los Angeles-London.

Rousseau, Jean-Jacques (1915), *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol. I. Cambridge.

Ders.: (1915), *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol. II. Cambridge.

Russell, Bertrand (1920), *The Practice and Theory of Bolshevism*. London.

- Saint-Just, Louis de (1952), *Frammenti sulle istituzioni repubblicane*. Französisch und Italienisch. Torino.
- Sanguineti, Edoardo (1987), *La missione del critico*. Genova.
- Scheler, Max (1915), *Abhandlungen und Aufsätze*. Bd. I. Leipzig.
- Ders.: (1915), *Abhandlungen und Aufsätze*. Bd. II. Leipzig.
- Schmid, Wilhelm (1992), „*Uns selbst gestalten*“ – *Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche*, in: *Nietzsche-Studien*, N° 21, S. 50-62. Berlin.
- Schmitt, Carl (1919), *Politische Romantik*. München-Leipzig.
- Ders.: (1922), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin.
- Ders.: (1926), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. München-Leipzig.
- Ders.: (1988), *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles (1923-1939)*. Berlin.
- Ders.: (2009), *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*. Berlin.
- Schopenhauer, Arthur (1986), *Parerga und Paralipomena*. Bd. II. Frankfurt am Main.
- Ders.: (1986a), *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 2Bde. Frankfurt am Main.
- Schroer, Markus (2000), *Das Individuum der Gesellschaft. Synchroner und diachrone Theorieperspektiven*. Frankfurt am Main.
- Schröter, Olaf (1993), „*Es ist am Technischen viel Illusion*“. *Die Technik im Werk Ernst Jüngers*. Berlin.
- Schüddekopf, Otto-Ernst (1972), *Nationalbolschewismus in Deutschland 1918-1933*. Frankfurt am Main-Berlin-Wien.
- Schwarz, Hans-Peter (1962), *Der konservative Anarchist. Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers*. Freiburg im Breisgau.
- Schwilik, Heimo (1988), *Ernst Jünger. Leben und Werk in Bildern und Texten*. Stuttgart.
- Ders.: (2007), *Ernst Jünger. Ein Jahrhundertleben. Die Biographie*. München-Zürich.

Scott, David (2007), *Rewalking Thoreau and Asia: 'Light from the East' for 'a very Yankee sort of Oriental'*, in: *Philosophy East and West. A Quarterly of Comparative Philosophy*, Vol. LVII, N° 1, S. 14-39. Honolulu.

Semerari, Furio (2000), *Il predone, il barbaro, il giardiniere. Il tema dell'Altro in Nietzsche*. Bari.

Seneca, Lucius Annaeus (1908), *Selected Essays of Seneca*. New York.

Ders.: (1917), *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Bd. I. Lateinisch und Englisch. Cambridge-London.

Ders.: (2004), *Philosophische Schriften. Dialoge. Briefe an Lucilius*. 4 Bde. Wiesbaden.

Service, Robert (2000), *Lenin. Eine Biographie*. München.

Silone, Ignazio (1962), *La scuola dei dittatori*. Milano.

Simmel, Georg (1908), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig.

Ders.: (1930), *Philosophie des Geldes*. München-Leipzig.

Ders.: (1995), *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. VII. Frankfurt am Main.

Ders.: (1996), *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. XIV. Frankfurt am Main.

Ders.: (1999), *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. XVI. Frankfurt am Main.

Snell, Bruno (1955), *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg.

Sombart, Werner (1913), *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*. München-Leipzig.

Ders.: (1915), *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*. München-Leipzig.

Ders.: (1916), *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*. Bd. I. München-Leipzig.

Ders.: (1919), *Sozialismus und soziale Bewegung*. Jena.

Dott. Mario Bosincu - *Von der totalitären Pastoralmacht bis zum geistigen Widerstand gegen die Technik. Über die Wende Ernst Jüngers*
Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali – Teoria e Storia delle Culture e delle Letterature Compare
Universität Hildesheim - Università degli Studi di Sassari

- Ders.: (1928), *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*. Bd. III. Halbbände I-II. München-Leipzig.
- Sommavilla, Guido (1996), *Il Bello e il Vero. Scandagli tra poesia, filosofia e teologia*. Milano.
- Sorel, Georges (1910), *Réflexions sur la violence*. Paris.
- Ders.: (1910a), *La décomposition du marxisme*. Paris.
- Soressi, Beniamino (2004), *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*. Roma.
- Souvarine, Boris (1939), *Stalin. A Critical Survey of Bolshevism*. New York.
- Spengler, Oswald (1931), *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. München.
- Ders.: (1932), *Politische Schriften*. München.
- Ders.: (1933), *Jahre der Entscheidung. Erster Teil. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*. München.
- Ders.: (1937), *Reden und Aufsätze*. München.
- Ders.: (1963), *Briefe 1913-1936*. München.
- Ders.: (1972), *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München.
- Stack, George J. (1992), *Nietzsche and Emerson: An elective Affinity*. Athens.
- Stepun, Fedor (1958), *The Russian Intelligentsia and Bolshevism*, in: *Russian Review*, Vol. XVII, N° 4, S. 263-277. New York.
- Stevenson, Robert Louis (1956), *Familiar Studies of Men and Books. Virginibus Puerisque. Selected Poems*. London-Glasgow.
- Strack, Friedrich (Hrsg.) (2000), *Titan Technik. Ernst und Friedrich Georg Jünger über das technische Zeitalter*. Würzburg.
- Strada, Vittorio (2008), *Etica del terrore. Da Fëdor Dostoevskij a Thomas Mann*. Roma.
- Strauss, Leo (1999), *German Nihilism*, in: *Interpretation*, Vol. 26, N° 3, S. 353-378. New York.

- Struve, Walter (1973), *Elites against democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*. Princeton.
- Talmon, Jacob L. (1955), *The Origins of Totalitarian Democracy*. London.
- Ders.: (1980), *The Myth of Nation and the Vision of Revolution. The Origins of Ideological Polarization in the Twentieth Century*. London-Berkeley-Los Angeles.
- Ders.: (1985), *Political Messianism. The Romantic Phase*. London.
- Taylor, Charles (1994), *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt am Main.
- Thoreau, Henry David (1937), *The Works of Thoreau*. Cambridge (Mass.).
- Tocqueville, Alexis de (1866), *Études économiques, politiques et littéraires*, in: *Oeuvres Complètes*. Tome IX. Paris.
- Todorov, Tzvetan (2006), „È possibile stabilire un rapporto tra creazione artistica e dittatura? Dopo le esperienze dei grandi totalitarismi del Novecento ci si interroga sul ruolo politico che hanno svolto le avanguardie“, in: *La Repubblica* vom 25. November 2006.
- Traina, Alfonso (1995), *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*. Bologna.
- Traina, Alfonso/ Citti, Francesco (2000), *Seneca: letture critiche*. Milano.
- Trawny, Peter (2009), *Die Autorität des Zeugen. Ernst Jüngers politisches Werk*. Berlin.
- Troeltsch, Ernst (1925), *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV. Tübingen.
- Trotsky, Leo (1918), *Arbeit, Disziplin und Ordnung werden die sozialistische Sowjet-Republik retten!* Basel.
- Trotsky, Leo/ Kautsky, Karl (1990), *Terrorismus und Kommunismus. Von der Demokratie zur Staatsklaverei*. Berlin.
- Urbinati, Nadia (1997), *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*. Roma.
- Urpeth, James (1998), 'Noble' Ascesis between Nietzsche and Foucault, in: *New Nietzsche Studies*, Vol. 2, N° 3 & 4, S. 65-91. New York.
- Venturelli, Aldo (1986), *Asketismus und Wille zur Macht. Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring*, in: *Nietzsche-Studien*, N° 15, S. 107-139. Berlin.

- Vietta, Silvio (2005), *Europäische Kulturgeschichte. Eine Einführung*. München.
- Vietta, Silvio/ Uerlings, Herbert (Hrsg.) (2006), *Moderne und Mythos*. München.
- Dies.: (Hrsg.) (2008), *Ästhetik - Religion – Säkularisierung I. Von der Renaissance zur Romantik*. München.
- Voegelin, Eric (1953), *The Origins of Totalitarianism*, in: *The Review of Politics*, Vol. 15, N° 1, S. 68-76. Cambridge (Mass.).
- Ders.: (1959), *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. München.
- Ders.: (1993), *Die politischen Religionen*. München.
- Ders.: (1994), *Das Volk Gottes. Sektenbewegung und der Geist der Moderne*. München.
- Ders.: (2004), *Die Neue Wissenschaft der Politik*. München.
- Ders.: (2007), *Das Jüngste Gericht: Friedrich Nietzsche*. Berlin.
- Ders.: (2008), *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*. München.
- Volpi, Franco (1996), *Il nichilismo*. Roma-Bari.
- Voltaire (1835), *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Tome III. Paris.
- Von Balthasar, Hans Urs (Hrsg.) (1974), *Die großen Ordensregeln*. Freiburg.
- Ders.: (1998), *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*. Bd. II. Freiburg.
- Vondung, Klaus (1988), *Die Apokalypse in Deutschland*. München.
- Von Hayek, Friedrich (1944), *The Road to Serfdom*. Chicago.
- Von Schirnding, Albert (2002), *Begegnungen mit Ernst Jünger*. Tübingen.
- Weber, Max (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen.
- Ders.: (1958), *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen.
- Ders.: (2009), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Köln.
- Weinrich, Harald (2004), *Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*. München.

Wells, Herbert George (1917), *War and the Future. Italy, France and Britain at War*. London-New York-Toronto-Melbourne.

Ders.: (1920), *Russia in the Shadows*. London.

Westerman, Frank (2003), *Ingenieure der Seele. Schriftsteller unter Stalin. Eine Erkundungsreise*. Berlin.

Whitman, Walt (1949), *Democratic Vistas*. New York.

Wilczek, Reinhard (1999), *Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption*. Trier.

Wilde, Oscar (1993), *Intentions and The Soul of Man under Socialism*. London-Tokyo.

Wimbauer, Thomas (Hrsg.) (2004), *Anarch im Widerspruch. Neue Beiträge zu Werk und Leben der Gebrüder Jünger*. Schnellroda.

Winner, Langdon (1977), *Autonomous technology: technics-out-of-control as a theme in political thought*. Cambridge (Mass.).

Wohl, Robert (1979), *The Generation of 1914*. Cambridge (Mass.).

Wundt, Max (1907), *Der Intellektualismus in der griechischen Ethik*. Leipzig.

Zambrano, María (1998), *Seneca. Con i suoi testi scelti dall'autrice*. Milano.

Zavatta, Benedetta (2006), *Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen*, in: *Nietzsche-Studien*, N° 35, S. 274-297. Berlin.

Zweig, Stefan (1970), *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt am Main.