



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Woraus bemerkenswerterweise nichts hervorgeht“ –
Auf den Spuren des Genies in der Moderne. Edgar
Zilsels *Geniereligion* und Robert Musils *Der Mann ohne
Eigenschaften*“

Verfasserin

Bernadette Reisinger, BA

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 332
Diplomstudium Deutsche Philologie
Univ.-Prof. Doz. Dr. Wolfgang Müller-Funk

Danksagung

Mein Dank gilt zuerst meinem Betreuer Prof. Dr. Wolfgang Müller-Funk für seine bis zuletzt andauernde Unterstützung meiner Arbeit. Weiters danke ich von ganzem Herzen Philipp Schaller und Johanna und Peter Gaitsch für die hilfreichen und wertvollen Korrekturen, realen und virtuellen Punktsetzungen und für die Möglichkeit des ständigen Austauschs sowohl inhaltlicher Art als auch und vor allem in Bezug auf die ganzen Freuden und Leiden, die zeitweise mit einer solchen Arbeit und mit dem Leben generell einhergehen können. Außerdem danke ich Daniel Stauffer, Amelie Frischer und Christian Sichera, Anja Weiberg, P. Leo Kuchař und Elisabeth Mayer für ihren umfassenden freundschaftlichen Rückhalt und ihre mentale Unterstützung. Mein innigster Dank gilt schließlich meinen großartigen Eltern Robert und Irene und meinen nicht minder grandiosen Brüdern Philipp, Gerold und Johannes – selbst eine wesentlich umfangreichere Schrift als die vorliegende könnte eine Aufzählung dessen, für was ich ihnen dankbar bin, nicht fassen.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	7
1.1. Das Problem: Der moderne Geniebegriff und der Persönlichkeitskult.....	7
1.2. Die Autoren und ihre Werke.....	10
1.3. Fragestellung, Aufbau und Methode der Untersuchung.....	16
2. Eine kurze Geschichte des Geniebegriffs	19
2.1. Allgemeines zum Geniebegriff.....	20
2.2. Der Geniebegriff in seinen wichtigsten thematischen Bereichen.....	21
2.2.1. <i>Emanzipation der Ästhetik</i>	21
2.2.2. <i>Schöpfertum als Erfindungskunst und Erschaffung von Neuem</i>	22
2.2.3. <i>Schöpfertum als göttliches oder gottähnliches Schaffen</i>	23
2.2.4. <i>Genie und Natur</i>	25
2.2.5. <i>Freiheit der Dichtung</i>	27
2.2.6. <i>Bildung und Fortschritt in der Kunst</i>	29
2.2.7. <i>Genie und Masse</i>	32
2.2.8. <i>Genie und Wahnsinn</i>	36
3. Aktueller Forschungsstand	39
3.1. Forschungsliteratur zu Zilsels Werk hinsichtlich des Geniebegriffs.....	39
3.2. Forschungsliteratur zu Musils Werk hinsichtlich des Geniebegriffs.....	48
3.3. Forschungsliteratur zum Verhältnis zwischen Ziesel und Musil.....	57
4. Zilsels Geniereligion – eine Analyse	63
4.1. Positionierung des Kritikers und Annäherung an den Gegenstand der Analyse	63
4.2. Zilsels Analyse der „Dogmatik“ der „Geniereligion“.....	69
4.2.1. <i>Bemerkungen zum Begriff der „Religion“</i>	69
4.2.2. <i>Die Dogmatik der „Geniereligion“</i>	71
4.3. Analyse des Bewusstseins der „Genieverehrer“	77
4.3.1. <i>Die Reflexion</i>	79
4.3.2. <i>Das Persönlichkeitserlebnis</i>	82
4.3.3. <i>Das Suggestionsbedürfnis</i>	84
4.4. Die Kritik an der Geniereligion als Kultur- und Ideologiekritik.....	87
4.4.1. <i>Die Reflexion der „Geniereligion“ als Epochenspezifikum</i>	87
4.4.2. <i>Genieideal als Ideal des bloßen Zuschauers</i>	90
4.4.3. <i>Die „Geniereligion“ als unmoralische oder amoralische ästhetische Ideologie</i>	92
4.5. Das Ideal der Sache.....	98
5. Der Geniediskurs im Mann ohne Eigenschaften	105
5.1. Die Ausgangslage	106
5.2. Das Genie im Sport – Begriffliche und sachliche Unschärfen und eine zeitgenössische Verschiebung der Werte	115
5.3. Arnheim – der pseudoidealistische Wirklichkeitsmensch als das Genie des „Seinesgleichen“	120
5.4. Walter und Clarisse – Der Geniebegriff im Zeichen von Kulturpessimismus und Erlösungssehnsucht.....	129
5.5. Meingast – Das Genie als Schauspieler und die geistige Diktatorenverehrung der Intellektuellen	137
5.6. Ulrich – Der Entwurf einer Geniemoral und Genialität als Frage.....	144
5.6.1. <i>Utopie des exakten Lebens und Utopie des Essayismus – Ansätze einer Geniemoral</i>	145
5.6.2. <i>Offene Fragen und ungelöste Probleme: Praxis, Relativismus und „Durchschnitt“</i>	153
6. Résumé	161

Literaturverzeichnis	165
Abstract	171
Lebenslauf	173

1. Einleitung

Anhand der Werke der beiden Autoren Edgar Zilsel und Robert Musil – *Die Geniereligion*¹ und *Der Mann ohne Eigenschaften*² – soll in der vorliegenden Arbeit eine kritische Aufarbeitung des fragwürdigen kulturellen und ideologischen Phänomens, zu dem sich der Geniebegriff vor allem im Laufe des 19. und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts entwickelt, vorgenommen werden. Bevor ich aber näher auf die beiden zentralen Werke eingehe, soll zuvor die Problemlage, die den Hintergrund vorliegender Arbeit bildet, kurz skizziert werden. Anschließend möchte ich zu beiden Autoren einige für die Arbeit relevante biographische und werkgeschichtliche Daten darstellen und abschließend auf Fragestellung, Methode, Aufbau und Ziel dieser Arbeit eingehen.

1.1. Das Problem: Der moderne Geniebegriff und der Persönlichkeitskult

Beim „Genie“ handelt es sich, wie im Zuge der historischen Rekonstruktion des Begriffs noch im Detail zu sehen sein wird, um eine der bedeutenden Grundkategorien der traditionellen Ästhetik. Es handelt sich um eine Kategorie, die über Jahrhunderte hinweg entscheidend war für den Topos der spezifischen Erfahrungs- und Erkenntnisweise des Künstlers (im Unterschied etwa zur Erkenntnisweise des Wissenschaftlers), innerhalb derer verhandelt wird, ob dem Künstler nun qualitativ andere, d.h. besondere Fähigkeiten eigen seien, oder ob er nur die Fähigkeiten der „Normalsterblichen“ in quantitativ gesteigerten Maße aufweise, oder aber dieselben Fähigkeiten nur in außergewöhnlicher Harmonie besäße, ob das Genie weiters angeboren oder erlernbar, und wie überhaupt das Verhältnis zwischen Künstler und Werk, zwischen Person, Erkenntnis und Produktivität zu verstehen sei. Im Zuge dieser Debatten wird die Möglichkeit des Wissens, die Möglichkeit des Fortschritts und des Neuen in der Kunst diskutiert. Mit der Frage nach den besonderen Erkenntnisquellen des Genies oder der Besonderheit der genialen Person wird, entgegen jener an die *ingenium*-Tradition anschließenden Konzeptionen, die sich auf die außergewöhnliche Vernunft des Genies

¹ Zilsel, Edgar: *Die Geniereligion*. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal, mit einer historischen Begründung. Hrg.v. Johann Dvorak. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

² Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Gesammelte Werke. Bd.1-5. Hrg.v. Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg, 1978 (im Folgenden mit MoE abgekürzt).

berufen und herausragende Verstandesleistungen mit ihm verbinden, auch häufig ein metaphysischer Diskurs angeschnitten, der auf die bis in die Antike zurückreichende *genius*-Tradition rekurriert und von außen kommende Mächte oder eine besondere Beziehung des Genies zur Natur im Verhältnis zu dessen Erkenntnis, Inspiration und Enthusiasmus ins Spiel bringt, womit quasi- mystische Erklärungen für Eigenschaften geliefert werden, derer der Künstler bedarf, um bedeutende Werke, um im emphatischen Sinne „Neues“ hervorzubringen. Die vor allem auch seit der Romantik populäre Konstellation von Genie und Wahnsinn steht mit diesen Erklärungen in Verbindung und führt vor allem im späteren 19. Jahrhundert zu zahlreichen Versuchen, das Genie psychologisch zu analysieren und bestimmte geistige bzw. neuronale Störungen oder Besonderheiten als Ursache künstlerischer Produktivität anzunehmen. Es wird im Zuge einer genaueren Rekonstruktion des historischen Geniediskurses ebenfalls zu sehen sein, dass sich der Geniebegriff im Laufe des 19. Jahrhunderts in der nachidealistischen und spätromantischen Ästhetik sukzessive verändert und bestimmte Erweiterungen, Transformierungen, Zuspitzungen und Totalisierungen erfährt, die deutlich bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hineinwirken. Es wird offensichtlich immer mehr Abstand genommen vom Blick auf das künstlerische Werk, das ursprünglich das Merkmal und der Maßstab war, an dem sich das Genie des Künstlers offenbart und die Genie-Persönlichkeit selbst und deren Wirkung rücken zunehmend ins Zentrum, sei es mystisch verklärt oder pathologisiert. Der Geniebegriff verlagert sich so zunehmend vom ästhetischen Diskurs in den politischen und sozialgeschichtlichen. Es ist nicht mehr nur der Künstler, sondern auch der geniale Heerführer, beispielsweise Napoleon oder der geniale suggestive Politiker, der „Macher“ und Self-made-man, der neben den Künstlern, Dichtern und Entdeckern verehrt wird. Der Geniebegriff erhält dadurch sozusagen weltgeschichtlichen Umfang. Als Beispiel für die Bedeutung und Bandbreite der Genies, von denen die Weltgeschichte abzuhängen scheint und deren Verehrung den Menschen ans Herz gelegt wird, können im 19. Jahrhundert die Texte und Essaysammlungen Ralph Waldo Emersons³ und Thomas Carlyles⁴ betrachtet werden, in denen diese beiden Autoren eine Mischung zwischen biographischer Darstellung, Dokumentation und Lobpreisung der „großen Männer“ (z.B. Luther, Goethe, Shakespeare, Napoleon, Beethoven, etc.) und deren Taten präsentieren. Als deutsches Pendant dazu im 20. Jahrhundert könnte neben Houston Stewart Chamberlain unter

³ Emerson, Ralph Waldo: Representative Men. 7 lectures. Leipzig, 1856.

⁴ Carlyle, Thomas: On heroes. Heroe-worship. The heroic in history. London: J.M.Deut, 1900.

anderem Herbert Eulberg mit seinen *Schattenbildern*⁵ genannt werden, die sich gerade in den zehner und zwanziger Jahren besonderer Beliebtheit und einer breiten Rezeption erfreuen. Wurde bereits auch im traditionellen Geniediskurs die Seltenheit des Genies betont, so kommt, nicht zuletzt durch einen entscheidenden Beitrag von Seiten der Philosophen Schopenhauers und Nietzsches und deren Einfluss auf spätere Autoren, eine noch radikalere Abgrenzung zwischen Genie und „Durchschnitt“ und Genie und „Masse“ hinzu, die im Laufe der ersten Jahrzehnte des letzten Jahrhunderts von jenen Personen, die Genie- und Personenkult betreiben, stark forciert wird. Besonders problematisch wird der Geniebegriff vor allem dann, wenn er in den Kontext von nationalen und rassistischen Diskursen gerät, wie es bei Langbehn⁶ oder Houston Stewart Chamberlain⁷ paradigmatisch der Fall ist, die das Genie durch das „deutsche Blut“ zu definieren versuchen. Um die Jahrhundertwende und in den ersten zwei, drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts gehen mit dem Geniebegriff im deutschen Sprachraum also überwiegend längst nicht mehr nur sachliche oder ästhetische Debatten einher, die sich um das geniale Werk und dessen im Künstler oder außerhalb desselben angelegte Bedingungen seiner Möglichkeit drehen. Der Begriff grassiert vielmehr hauptsächlich noch in den Köpfen und Werken von bestimmten Künstlern, Philosophen, Dichtern, Publizisten und Journalisten als mehr und mehr inhaltsarme, dafür aber umso vehementer und mit entsprechendem Pathos vertretene Beschwörungsformel für die große Persönlichkeit, den Führer und Erlöser, der einen Weg aus der gerade von bürgerlichen Intellektuellen als krisenhaft empfundenen Moderne weisen soll. Ästheten-Zirkel und Dichterkreise wie beispielsweise der Ring um Stephan George erscheinen nur als Spitze einer nicht unbedingt auf sachliche Inhalte und Themen als vielmehr auf das „Genie“ und die „Persönlichkeit“ konzentrierten Form der geistigen und ästhetischen Auseinandersetzung bestimmter Gruppen mit den aktuellen theoretischen, kulturellen, und gesellschaftspolitischen Problemen. Dabei handelt sich um eine zweifelhafte Art der Auseinandersetzung, in der sich de facto eher eine ideologische Verdrängung und ein Rückzug in geistige und ästhetische Gefilde als eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der modernen Krise bzw. mit den Wurzeln und Ursachen der umfassenden

⁵ Eulenberg, Herbert: *Schattenbilder. 20 Musikerportraits*. Düsseldorf: Econ, 1965, ders.: *Schattenbilder. Eine Fibel für Kulturbedürftige in Deutschland*. 7. Auflage. Berlin: Cassirer, 1911.

⁶ Langbehn, Julius: *Rembrandt als Erzieher*. 19. Auflage. Leipzig: Hirschfeld, 1890.

⁷ Chamberlain, Houston Stewart: *Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk*. München: Bruckmann, 1909, ders.: *Goethe*. Bruckmann, 1912, ders.: *Arische Weltanschauung*. Bruckmann, 1905.

Krisenstimmung zeigt. In der Verherrlichung des genialen Individuums und großen „Künstlers“, die eines der verbindenden Momente solcher Kreise zu sein scheint und in den Schriften von konservativen Kulturkritikern, Kulturpessimisten und Lebensphilosophen gewinnt der Geniebegriff seine Relevanz als Symbol für Ganzheitlichkeit, Ursprünglichkeit, Einheit, Geheimnisvolles, inkommensurable Individualität und Anti-Rationalität, das der „Zivilisation“, der ideologischen „Zersplitterung“, als die der moderne weltanschauliche Pluralismus empfunden wird, das der das Individuum nivellierenden „Masse“, dem überhandnehmenden wissenschaftlichen Geist, der analytischen Rationalität selbst entgegengestellt wird. Der „wissenschaftlichen Rationalität“ und den zivilisatorischen Bewegungen wiederum gibt man die Schuld an der „Zersetzung“ alles Bedeutsamen und der Entwertung alles „Hohen“, „Tiefen“ und Wertvollen, an der „Entzauberung“ alles „Geheimnisvollen“, am „Nihilismus“, am „Werteverlust“, letztlich am „Untergang des Abendlandes“⁸. Der Geniebegriff wird in dieser Form Teil einer rechtsgelagerten Kultur- und Rationalitätskritik, die vor allem in den zwanziger Jahren in der Weimarer Republik floriert, und deren Vertreter später unter den von Armin Mohler geprägten Begriff der „konservativen Revolution“ subsumiert werden können. Die „konservative Revolution“ zeichnet sich durch ihre aufklärungskritische, antiegalitäre, antiliberale und antidemokratische ideologische Grundausrichtung aus. Beispiele für Autoren, die Mohler der „konservativen Revolution“ zurechnet, wären u.a. Stephan George, Oswald Spengler, Carl Schmitt, Ludwig Klages, Houston Stewart Chamberlain, Othmar Spann und Hugo von Hofmannsthal – allesamt Autoren, die den direkten und indirekten Gegenstand der Kritik Zilsels und Musils bilden.⁹

1.2. Die Autoren und ihre Werke

Um die im Zuge dieser Arbeit zu behandelnden Texte, ihre Ansprüche und Ambitionen nachvollziehen zu können und den Sinn der vorliegenden Arbeit zu verstehen, seien hier, wie angekündigt, noch einige einführenden Worte zur Verortung der beiden Autoren und ihrer Werke erlaubt.

⁸ Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. in: Jahrhundertbücher. Hrg.v. Walter Erhart und Herbert Jaumann. München: C.H. Beck, 2000.

⁹ Mohler, Armin, Karlheinz Weissmann: Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932: Ein Handbuch. 6. überarbeitete Auflage. Graz: Ares-Verlag, 2005.

Bei Edgar Zilsel¹⁰ handelt sich um einen bis heute wenig bekannten Mathematiker, Philosophen, Volksbildner, Wissenschaftshistoriker und Wissenschaftssoziologen. Er wurde 1891 geboren und nahm sich 1944 im amerikanischen Exil, in das er als Jude mit seiner Familie flüchten musste, das Leben. Zilsel studierte in Wien Philosophie, Physik und Mathematik, promovierte in Philosophie mit einer Arbeit zum Gesetz der großen Zahlen¹¹ und strebte mit seiner Schrift zum Thema der *Entstehung des Geniebegriffs*¹² die *venia legendi* an der Universität Wien an – ein Versuch, der an dem Urteil der Gutachter scheiterte, die seine Arbeit mehrheitlich als nicht philosophisch genug verwarfen. Ab 1922 beginnt Zilsel seine umfangreiche Tätigkeit an den Wiener Volkshochschulen, wird allerdings 1934 mit der Machtergreifung der Austrofaschisten aufgrund seiner „Rassenzugehörigkeit“ und nicht zuletzt, weil er ein bekennender Sozialist war, vom Schuldienst suspendiert. Zilsel steht als Wissenschaftler und Philosoph vor allem dem logischen Empirismus, dem Neopositivismus, der Wissenschaftstheorie und der „wissenschaftlichen Weltauffassung“ des Wiener Kreises, besonders dem linken Flügel unter Otto Neurath nahe. Ob er nun tatsächlich Mitglied des Kreises war oder nicht, ist umstritten, insofern sich hier die Aussagen der anderen Mitglieder nicht ganz decken. Historisch verbürgt ist hingegen sein großes Naheverhältnis zum Wiener Kreis und die Mitgliedschaft Zilsels im *Verein Ernst Mach*, der im November 1928 gegründet wurde und zu dessen Vorstandsmitgliedern er gehört. Der *Verein Ernst Mach* steht an der Peripherie des Wiener Kreises, vertritt ebenfalls das Programm der „wissenschaftlichen Weltauffassung“ und überschneidet sich auch in personeller Natur mit dem Wiener Kreis. Neben Zilsel zählen so unter anderem Hans Hahn, Otto Neurath und Rudolf Carnap zu den führenden Mitgliedern des Vereins, der vor allem mit der Aufgabe der Popularisierung Mach'scher Ideen betraut wird, dessen zentrales Anliegen also in der zunehmenden Verbreitung des wissenschaftlichen, aufklärerischen, liberalen und antimetaphysischen Geistes liegt. Der Wiener Kreis ist als Zirkel um Moritz Schlick um 1922 entstanden, erlebt, in den zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre seine Hochblüte und geht unter anderem durch die Programmschrift „Wissenschaftliche Weltauffassung“, womit er 1929 erstmals öffentlich sein spezifisches

¹⁰ Bezüglich der biographischen Daten halte ich mich an die Angaben von Johann Dvorak in: Dvorak, Johann: *Edgar Zilsel und die Einheit der Erkenntnis*. Wien, Löcker 1981

¹¹ Zilsel, Edgar: *Ein philosophischer Versuch über das Gesetz der großen Zahlen und seine Verwandten*. Diss. Wien, 1915

¹² Zilsel, Edgar: *Die Entstehung des Geniebegriffes: ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus*. - Reprint. Nachdr. d. Ausg. Tübingen, 1926. Hildesheim: Olms, 1972

Forschungsprofil festlegt, in die Wissenschaftsgeschichte ein.¹³ Selbst wenn Zilsel nicht von Beginn an aktiv an den seit den zwanziger Jahren regelmäßig stattfindenden Zusammenkünften und Diskussionen partizipiert, so bewegen sich seine Interessen, wie bereits durch seine ersten Forschungsarbeiten zum „Anwendungsproblem“ und zum „Gesetz der großen Zahlen“ belegt werden kann, doch stets in diesem geistigen Umfeld. Auf die methodologischen Auffassungen Ernst Machs, in dessen Nachfolge der Wiener Kreis seinen geistigen Ausgangspunkt sieht, geht so auch das „Ideal der Sache“ zurück, für das sich Zilsel in sämtlichen Schriften, unter anderem auch in der hier behandelten frühen Schrift *Die Geniereligion* von 1918 stark macht. In einer Einleitung zu einer Aufsatzsammlung Zilsels fasst Karl Acham das wissenschaftliche Forschungs- und Erkenntnisprogramm, zu dem sich Zilsel und die anderen Vertreter einer wissenschaftlichen Weltauffassung bekennen, folgendermaßen zusammen:

Herstellung eines systematischen Zusammenhanges zwischen handwerklichem Experiment, Sinneserfahrung und rationalem Denken; Verbindung der theoretischen Sätze mit der Empirie, aus welcher sie durch eine Reihe von Systematisierungen und Abstraktionen abgeleitet sind; Berücksichtigung der technischen Nutzbarmachung theoretischer Erkenntnisse zum Zwecke der Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse.¹⁴

Mit dem Programm einer „wissenschaftlichen Weltauffassung“ distanziert sich diese Gruppe an Intellektuellen scharf von jener Weltanschauung, die weiter oben im Zuge der Verortung des modernen Geniebegriffs skizziert worden ist. Den oft ins metaphysische, mystische, spiritualistische und irrationalistische gehenden Spekulationen des Neoidealismus, des Vitalismus, der Lebensphilosophie und Neuromantik stellen sie ihre radikale Form der positivistisch motivierten Metaphysikkritik entgegen. Der als weltfremd und elitär empfundenen Form der philosophischen Kontemplation setzen sie das Programm der empirischen Forschung und der logischen Analyse der Sprache gegenüber, anstatt des einsamen großen Denkerindividuum propagieren sie eine egalitär ausgerichtete, kollektive Zusammenarbeit der Wissenschaftler und Philosophen. Anstelle kulturpessimistischer Verfallsdiagnosen und Untergangsprophezeiungen scheint hier die Hoffnung auf eine Verbesserung der Lebensverhältnisse durch die

¹³ Vgl. Stöltzner, Michael, Thomas Uebel (Hrg.): Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltauffassung von Rudolf Carnap, Otto Neurath, Moritz Schlick, Philipp Frank, Hans Hahn, Karl Menger, Edgar Zilsel und Gustav Bergmann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.

¹⁴ Acham, Karl: Vorwort. in: Zilsel, Edgar: Wissenschaft und Weltanschauung, Aufsätze 1929 – 1933. Hrg.v.: Gerald Mozetič. Wien-Köln-Weimar: Böhlau, 1992, S. 7.

Fortschritte in Wissenschaft und Technik und die zunehmende Ausbreitung des wissenschaftlichen Geistes vorzuherrschen. Schließlich besteht zwischen dem Wiener Kreis und dessen Umfeld auch ein großes Naheverhältnis zur Sozialdemokratie, die das „rote Wien“ der zwanziger Jahre prägt. Durch die Unterstützung der Arbeiterbewegung und vor allem auch durch das große Engagement einzelner Mitglieder an den Wiener Volkshochschulen zeigt sich ein Zugang und ein Umgang mit den neuen politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen, der sich fundamental von den zivilisations- und demokratiekritischen bzw. gar antidemokratischen Bestrebungen und Ansichten der „konservativen Revolution“ unterscheidet.

Vor diesem Hintergrund also ist Zilsels Auseinandersetzung mit dem Geniebegriff zu lesen, wobei der Fokus vor allem auf der *Geniereligion*, einer Art essayistisch angelegter Streitschrift gegen den modernen Persönlichkeitskult, liegen soll. Seine als Habilitation eingereichte und 1926 publizierte Arbeit zur *Entstehung des Geniebegriffs*, in der Zinsel versucht, die „Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen des Geniebegriffs kausal zu untersuchen“, seine „sozialen Zusammenhänge“ aufzudecken und in ihrer „Wirksamkeit“ zu erforschen, mit dem Ziel, die „sozialen Gesetze aufzudecken, die seine Entwicklung beherrschen“¹⁵, stellt zwar eine wesentlich ausführlichere und systematischer ausgearbeitete, auf umfangreiches Quellenmaterial zurückgreifende marxistisch inspirierte Analyse des Begriffs von der Antike bis zum Frühkapitalismus dar, endet jedoch bereits bei der Darstellung des Geniediskurses der Renaissance. Ein ursprünglich vom Autor geplanter zweiter Band, der daran anknüpfen sollte, ist leider nie erschienen. Weil das Augenmerk in dieser Arbeit auf die spezifische Form des Geniebegriffs in der Moderne und auf das Phänomen des damals vorherrschenden Persönlichkeitskults ausgerichtet ist, liegt es also nahe, sich vor allem dem früheren Werk zuzuwenden, in dem Zinsel, wie Elisabeth Nemeth schreibt, den Gegenstand, den er später historisch-systematisch und von seinen Wurzeln in der Antike ausgehend bearbeiten wird, überhaupt erst einmal zu gewinnen versucht. Mit seinen literarhistorischen und historisch-philologischen Studien zum Geniebegriff unterscheidet sich Zinsel in seinen Interessen zwar teilweise von den ansonsten vorherrschenden Forschungsschwerpunkten, die die Wissenschaftler und Philosophen im Umfeld des Wiener Kreises verfolgen, ihre Resultate und des Autors wissenschaftsphilosophische, aufklärerische und kulturkritische Ambitionen jedoch

¹⁵ Zinsel, Die Entstehung des Geniebegriffs, Einleitung, S. 1f.

liegen mit dem Gedankengut dieser Weltauffassung auf einer Linie. Man könnte auch sagen, Zilsel will das programmatische, vorwärts gerichtete Unternehmen des Wiener Kreises durch eine gründliche „Rückschau“, durch eine Genealogie und geschichtliche Erforschung des ideologischen Gegners unterstützen.

Auf Robert Musils ausreichend bekannte oder zumindest gründlich erforschte Biographie und Bibliographie soll hier nicht im Detail eingegangen werden.¹⁶ Allein ein paar Bemerkungen zu seinem Werdegang, seinen theoretischen Hintergründen und seiner Positionierung oder besser Verweigerungshaltung gegenüber jeglicher Positionierung ideologischer Art seien hier noch kurz der Vollständigkeit halber und in Hinblick auf einen Vergleich zwischen den beiden Autoren hinsichtlich ihrer Kultur- und Ideologiekritik, die sie mit der Kritik am Geniebegriff betreiben, hinzugefügt. Musil wird 1880 in Klagenfurt geboren, absolviert 1901 ein Maschinenbaustudium an der Deutschen Technischen Hochschule in Brünn, studiert ab 1903 in Berlin Psychologie und Philosophie und promoviert 1908 beim Philosophen Carl Stumpf mit einer Dissertation zum Thema „Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs“¹⁷. Das Angebot einer Habilitation schlägt Musil zugunsten einer Schriftstellerexistenz ab und verlagert seinen Lebensmittelpunkt anschließend bis auf Weiteres nach Wien. Erst nach dem ersten Weltkrieg, an dem er als Reserveoffizier teilnimmt, etabliert er sich schließlich ab 1918 als freier Schriftsteller, der sich als solcher auf Dauer in finanzieller Hinsicht mehr schlecht als recht durchschlägt. Seine Arbeit am *Mann ohne Eigenschaften* beginnt Musil zu Beginn der zwanziger Jahre, 1930 wird der erste Band veröffentlicht, 1932 eine Zwischenfortsetzung, die die letzte Publikation Musils zu Lebzeiten sein wird. Bis zu seinem plötzlichen Tod im Schweizer Exil 1942 arbeitet er unermüdlich weiter am zweiten Band, dessen Ende allerdings bis zuletzt nicht wirklich in Sicht zu sein schien. Musils naturwissenschaftlich-technische Ausbildung, seine Kenntnisse, die er sich im Zuge des Psychologiestudiums im Bereich der experimentellen Psychologie und der Gestalttheorie aneignet, sowie seine philosophische Auseinandersetzung mit der Philosophie Ernst Machs üben entscheidenden Einfluss auf Musils Denken und seine dichterische und essayistische Arbeit aus. Als zweiter bedeutender Einflusstrang philosophischer Art kann die Philosophie, Ästhetik und Kulturkritik Nietzsches gelten, die sich besonders auch in seinem Haupt- und Lebenswerk, dem *Mann ohne*

¹⁶ Vgl. Corino, Carl: Robert Musil: eine Biographie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2003.

¹⁷ Musil, Robert: Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs und Studien zur Technik und Psychotechnik. Reinbek bei Hamburg, 1980.

Eigenschaften niederschlägt. Allerdings lässt sich keiner dieser zuvor genannten Einflüsse in einer „eins-zu-eins“-Ratio im Werk Musils wiederfinden, er „exerziert“ mit anderen Worten keine bestimmte Einflussquelle durch, sondern trachtet vielmehr programmatisch nach einer Austarierung verschiedener traditioneller und zeitgenössischer wissenschaftlicher, philosophischer und ästhetischer Ansprüche und Einflüsse, die er in seinen Essays reflektiert und weiterdenkt und schließlich vor allem in seinem großen Roman mithilfe der großangelegten „Versuchsordnung“ des *Mann ohne Eigenschaften* präsentiert, kritisch untersucht bzw. dekonstruiert. Musil entzieht sich als Dichter wie als Philosoph gleichermaßen systematisch jeder eindeutigen Zuordnung. Er selbst möchte sich ganz bewusst von jeder Einordnung in eine literarische Strömung oder in eine philosophische Denkschule distanzieren wissen, was Schmidt Dengler treffend als „Kunst der Distanzierung“¹⁸ bezeichnet. Folgt man Barbara Neymeyr, so legt Musil den „seit Nietzsches *Unzeitgemäßen Betrachtungen* als kulturkritische Disposition bedeutsamen Intellektuellen-Habitus einer universellen Nicht-Identifikation“ an den Tag.¹⁹ Wenn sein Ideal der Exaktheit, seine Metaphysik- und Begriffskritik, sowie seine Betonung der Vorbildlichkeit des wissenschaftlichen Geistes ihn auch in eine geistige Nähe zu den Ideen des Wiener Kreises rücken, wenn andererseits seine Ansätze zu einer „Geniemoral“, seine Überlegungen zur Möglichkeit einer „Rettung der Eigenheit“ angesichts der Durchschnittstendenzen, seine Skepsis gegenüber den demokratischen Bewegungen der zwanziger Jahre, usw. in weltanschaulicher Nähe zu Ideen der „konservativen Revolution“ stehen, so zeigen sich doch im Ganzen gleichermaßen wie im Detail immer wieder die Besonderheiten Musils, die es schlichtweg nicht zulassen, ihn eindeutig auf etwas festzulegen. Mag eine solche Haltung in mancher Hinsicht problematisch sein und kann eine solche Distanzierung und Standpunktlosigkeit in politischer Hinsicht auch durchaus fragwürdige Konsequenzen nach sich ziehen, so ist sie in anderer Hinsicht doch auch Frucht eines höchst differenzierten und reflektierten Denkens, das sich einseitiger Perspektiven und Festlegungen, die es für unsachlich hält, konsequent verweigert.

So unterschiedlich sich nun Musil und Zilsel in ihrem Denken und mit ihrem Werk situieren mögen, so andersartig die beiden Texte *Die Geniereligion* und *Der Mann ohne*

¹⁸ Schmidt-Dengler, Wendelin: Das Geniale Rennpferd – Robert Musil und Wiener Kreis. Zu einer seltsamen Form von Wahlverwandtschaft. in: *studi germanici*. (nuova serie) Anno XLII, 3 (2004), S. 475-484, S. 475.

¹⁹ Neymeyr, Barbara: Utopie und Experiment. Zur Literaturtheorie, Anthropologie und Kulturkritik in Musils Essays. Heidelberg: Winter, 2009, S. 77.

Eigenschaften auch sind und funktionieren, und so verschieden die Zugänge, die Form, der Anspruch und die Gründlichkeit der Auseinandersetzung mit dem Geniediskurs in vielerlei Aspekten ausfallen, so gibt es doch Anknüpfungspunkte, die beide Autoren miteinander verbinden. Da wäre zunächst einmal die Auseinandersetzung mit einer bestimmten realhistorischen Situation, die Zilsel essayistisch und Musil essayistisch-literarisch in Angriff nimmt. Weiters teilen beide Autoren sowohl ein theoretisches als auch praxisorientiertes Interesse in Bezug auf erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Fragen. Beide beschäftigen sich mit dem Geniebegriff und damit zusammenhängend mit dem Phänomen der Personenverehrung im Kontext einer groß angelegten Kultur- und Gesellschaftskritik. Es scheint also genug Anlass zu geben, die beiden Denker, über deren reale gegenseitige Bekanntschaft oder Notiznahme man nichts Genaueres weiß, in posthumen geistigen Kontakt treten zu lassen. Das Risiko, das aus einem solchen künstlich erzeugten Kontakt trotz vielversprechender Parallelen letzten Endes „bemerkenswerterweise nichts hervorgeht“²⁰, muss man dabei wohl oder übel eingehen.

1.3. Fragestellung, Aufbau und Methode der Untersuchung

Das Hauptanliegen dieser Arbeit besteht darin, zweierlei Ansätzen des modernen Geniediskurses auf die Spur zu kommen, sie nachzuvollziehen, sie zu verstehen, die zentralen Argumente herauszuarbeiten und sie einander gegenüber zu stellen. Insofern der moderne Geniebegriff und der Persönlichkeitskult bevor er noch literaturwissenschaftlich oder philosophisch eingehender erforscht worden wäre, schon nicht mehr groß von Interesse zu sein schien und in der Ästhetik als überholte Kategorie, oder gar als symptomatischer Begriff eines elitären oder heroischen Kunstverständnisses abgelehnt oder als obskurer romantischer Irrationalismus verurteilt wurde²¹, kann zunächst anhand dieser Untersuchung ein deutlicheres und differenzierteres, wenn auch natürlich von den Perspektiven der Autoren abhängiges Bild der zeitgenössischen Entwicklungen dieses Phänomens gewonnen werden. Weiters

²⁰ Der Titel des 1. Kapitels des MoE, der auch das Programm dieser Arbeit entscheidend inspiriert hat, lautet: „Woraus bemerkenswerterweise nichts hervorgeht“, vgl. Musil, MoE, S. 1.

²¹ Vgl. Tegtmeyer, Henning: Genial oder kreativ? Zu einigen selbstverschuldeten Aporien kompetenztheoretischer Ansätze in der Produktionsästhetik. in: Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie. 26-30. September 2005 in Berlin. Sektionsbeiträge, Bd. 2. Hrg. v. Günter Abel: Universitätsverlag der TU Berlin, 2005, S. 581-593.

ist aber im vorliegenden Fall gerade auch die spezifische Kritik am Begriff des Genies und an der Personenverehrung interessant, die weit darüber hinaus geht, bloße Kritik an einem zu einer Mode verkommenen oder überhaupt als überkommen empfundenen ästhetischen Ideal zu sein. So dringt man mit Zilsel und Musil, zwei Autoren, denen es stets um das „Grundsätzliche“ geht, nicht nur ein in fundamentale erkenntnistheoretische und moralische Probleme, sondern man gerät auch direkt in das ideologische Mienfeld der zwanziger und dreißiger Jahre sowie in die existentielle Problematik der (Selbst-)Verortung des Intellektuellen in der Moderne. Auch wenn es natürlich ein spannendes und für ein umfassendes Verständnis notwendiges Unternehmen wäre, möglichst vielen historischen, soziologischen und philosophischen Aspekten, die dem Geniebegriff anhängen, nachzugehen, so kann dies nicht nur aus pragmatischen Gründen, sondern auch wegen der bestehenden Forschungslage leider nicht geschehen. Es gibt bislang neben einigen durchaus hilfreichen Schriften und Aufsätzen zur Geschichte des Geniebegriffs etwa bis 1900 nur Jochen Schmidts Werk *Die Geschichte des Geniegedankens*, die die Entwicklung des Geniebegriffs auch zwischen 1900 und 1945 detaillierter nachzuvollziehen sucht. Eine Auseinandersetzung aber, die all die verschiedenen komplexen Zusammenhänge des Begriffs und seiner Funktionen speziell im deutschen Sprachraum in diesen ersten Jahrzehnten des letzten Jahrhunderts systematisch aufarbeiten würde, fehlt bislang. Auch konkret auf Zilsel und Musil bezogen fällt die bisherige Forschung über den Geniebegriff eher spärlich aus. Es muss also in diesem Kontext ein Stück weit von vorne angefangen und eine Vorarbeit geleistet werden, die erst in einem weiteren Schritt in umfassendere Zusammenhänge eingebettet werden könnte. In dieser Arbeit soll es daher erst einmal darum gehen, die beiden Texte einer näheren Betrachtung und Analyse zu unterziehen, ihnen in ihren zentralen Darstellungslinien, Argumenten und Kritikpunkten hinsichtlich der Genieideologie zu folgen, um schließlich durch die Feststellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden ein differenzierteres Bild vom Gegenstand der Betrachtung – dem modernen Geniebegriff, der Genieideologie und der Personenverehrung – zu gewinnen. Der Weg zu diesem Ziel besteht in vier bzw., zählt man die Einleitung und das Résumé hinzu, in sechs Schritten, die die Teile dieser Arbeit bilden. In einem ersten Schritt gilt es im Anschluss an diese einleitenden Worte im Zuge einer kurzen historischen Rekonstruktion des Geniebegriffs zu klären, von was traditionellerweise überhaupt die Rede ist, wenn man von „Genie“ spricht, welche Fragestellungen und

Themenschwerpunkte damit zusammenhängen, welche Funktionen ihm zukommen und wie sich der Geniediskurs historisch entwickelt hat. In einem weiteren Schritt möchte ich den aktuellen Forschungsstand aufarbeiten, um zu sehen, was bisher zum vorliegenden Thema geschrieben wurde und inwiefern möglicherweise darüber hinauszugehen sein wird bzw. welche Aspekte noch einer genaueren Betrachtung unterzogen werden müssen. In dem daran anschließenden Teil steht schließlich Zilsels Werk *Die Geniereligion* im Fokus, wobei das Grundanliegen hier darin besteht, dieses Sammelsurium an Zugängen, Ansätzen, Ideen und Kritikpunkten, die sich in diesem relativ kurzen Text zusammenfinden, einmal aufzudröseln und zu ordnen und dabei die Position des Autors als Kulturkritiker im Geiste einer „wissenschaftlichen Weltanschauung“ herauszuarbeiten. Vom dritten geht es relativ nahtlos in den vierten Teil – Punkt 5 – über, der Musils Geniebegriff im *Mann ohne Eigenschaften* behandelt, wobei das Ziel hier darin besteht, aufzuzeigen, wie komplex, vielschichtig und vielseitig Musils Auseinandersetzung mit diesem Begriff ausfällt und dass man über das „geniale Rennpferd“ gleichermaßen wie über die „Geniemoral“ hinausgehen kann und muss, will man Musils Kritik an der Genieideologie und am Persönlichkeitskult, sowie seine positiven Annäherungen zu einer Konzeption des Genies richtig einordnen. Im Zuge des Résumés gilt es dann abschließend festzustellen, inwiefern aus dieser Arbeit, aus der Konfrontation beider Autoren oder zumindest aus der Analyse der einzelnen Texte und einem Vergleich der Resultate, etwas oder doch vielmehr „bemerkenswerterweise nichts hervorgeht“. Wer sich mit Musil – wohl einem der anspruchsvollsten Dichter des 20. Jahrhunderts – einlässt und selbigen auch noch gar mit einem Ziesel in Verbindung bringen möchte, muss sein Projekt sicher ganz im Sinne des „Meisters“ als „Experiment“ bezeichnen, als einen Versuch, von dem man noch nicht genau weiß, ob er gelingt oder scheitert, wobei beides eine Erfahrung bedeuten könnte, die sich für weitere Versuche in diesem Gebiet als fruchtbar zu erweisen vermag.

2. Eine kurze Geschichte des Geniebegriffs

Eine Darstellung der Geschichte des Geniebegriffs in der gebührenden Kürze, wie sie der Rahmen dieser Arbeit zulässt, kann dem Anspruch, einen ungefähren, aber brauchbaren Überblick zu geben, wohl am besten Genüge tun, indem sie ein Schlaglicht auf die wichtigsten Themenfelder und Problembereiche wirft, in denen der Begriff des Genies zur Sprache und zur Anwendung kam. Präzise und mehr oder weniger ausführliche Darstellungen der Entstehung, Verbreitung und Entwicklung des Geniebegriffs, die sich bemühen, einen einzigen, geschlossenen Zusammenhang zu vermitteln, der die verschiedenen thematischen Gesichtspunkte in eine an der historischen Abfolge orientierte Rekonstruktion einfasst, finden sich innerhalb der verwendeten Literatur bereits zu Genüge, sodass es wenig reizvoll und zudem überflüssig erschiene, mittels Zusammenfassung aus den entsprechenden Lexikonartikeln einen weiteren zu erstellen. Die sachlichen Beziehungen und Kontinuitäten, um die es hier in erster Linie gehen soll, können in dem eben genannten und in der folgenden Darstellung angewandten Verfahren deutlicher hervortreten.

In der zum Zweck einer übersichtlichen Darstellung von einander getrennten Behandlung der verschiedenen thematischen Felder, die der Geniediskurs inkludiert, wird ebenso der untrennbare Zusammenhang erkennbar werden, in dem sie in der geschichtlichen Betrachtung miteinander stehen. Es soll im Folgenden also, ohne die einzelnen, komplexen Wandlungen, die der Begriff des Genies in unzähligen Erörterungen und Anwendungsweisen seiner Geschichte erfahren hat, näher, geschweige denn erschöpfend betrachten zu können, darum gehen, ein grobes Bild der Hintergründe seines Aufkommens zu zeichnen und ein Grundwissen von seiner Erörterung und Funktion in den Debatten und Theoriebildungen zu vermitteln, in denen man sich seiner bediente. Bevor im Einzelnen auf die konkreten Themengebiete eingegangen wird, sollen im Folgenden noch einige allgemeine Informationen zum Begriff des Genies vorausgeschickt werden.

2.1. Allgemeines zum Geniebegriff

Der Begriff des Genies hat eine doppelte Herkunft und bildet sich im Kontext der im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit stattfindenden geistigen und gesellschaftlichen Entwicklungen. Zum zweitgenannten Punkt ist zunächst zu sagen, dass dieser Übergang zugleich mit dem Verschwinden alter Ordnungssysteme des gesellschaftlichen Gefüges auch einen Wandel für das Individuum und seine Stelle im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Institutionen nach sich zieht. Seit der Renaissance gewissermaßen in der Luft liegend erhalten die steigende Bedeutung des Einzelnen, die Wertschätzung seiner Individualität und produktiven Tätigkeit, insbesondere in den Künsten, aber auch in der Politik und Wissenschaft im 17. Jahrhundert in Frankreich und England, ein theoretisches Pendant in den intellektuellen Auseinandersetzungen um den Begriff des Genies. Die antike Philosophie, im Mittelalter vorwiegend in Bezug auf die Frage nach ihrer Relevanz für die philosophische Fundierung des christlich religiösen Weltbildes betrachtet, wird nun unter dem Gesichtspunkt ihrer Aussagekraft im Rahmen der Erklärung innovativen individuellen Schaffens neu entdeckt und verhandelt.

Die Erklärung der doppelten Herkunft führt auf zwei lateinische Begriffe. Während sich das französische >génie< vorrangig vom lateinischen >ingenium< ableitet, durch das traditioneller Weise die Naturanlage und angeborene Begabung bezeichnet wurde, bezieht sich das englische >genius<, da ingenium weitgehend dem damals gebräuchlichen englischen Wort >wit< entsprach²², auf das gleich buchstabierte Wort >genius< aus dem Lateinischen, das eine dem Individuum beigeordnete persönliche Schutzgottheit bezeichnet. Der bei französischen (Perrault, Du Bos, Batteux, Diderot) und englischen Autoren (Pope, Sharpe, Dryden, Shaftesbury, Addison, Young, Sprat, Duff, Gerard) verhandelte Begriff und der um ihn geführte Diskurs gelangen – vor allem über die Schweizer Bodmer und Breitinger und die Rezeption Diderots, der die englische und französische Seite gleichermaßen berücksichtigt – in den deutschen Sprachraum, wo man, da man das französischstämmige >Genie< als fremd empfindet, zunächst ein deutsches Wort dafür sucht und dabei meist den Begriff des Geistes zu spezifizieren sucht. Schließlich setzt sich aber dennoch das Wort >Genie< durch.²³ Während die deutsche Debatte um das Genie für eine längere Zeit unter dem einseitigen Einfluss und

²² Vgl. „Genie“, in: Ritter, Joachim (Hrg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Darmstadt 1974, Bd. 4, S. 279-309 (der Lexikonbeitrag wurde von drei Autoren verfasst: J.Ritter, R. Warning und B.Fabian).

²³ Ebd. S. 270-287.

im Bann des englischen und französischen Diskurses bleibt, kehrt sich gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts diese Richtung um. Der französische Diskurs gerät in den Bann des deutschen und in England zeigt sich ein ähnliches Bild in Beziehung auf die englische Romantik, die stark unter deutschem Einfluss steht, in welcher dem Genie eine zentrale Bedeutung zukommt. Die große, aber auch umstrittene und manchmal auch als fragwürdig erachtete Bedeutung, die dem Begriff des Genies lange Zeit beigemessen wurde, lässt sich von der gegenwärtigen Zeit nicht mehr behaupten, die bereits jene Zeichen trägt, die sich treffend mit dem Stichwort der Genie-Dämmerung bezeichnen lassen und einen Wandel im Glauben an die Ursprünge und Bedingungen herausragenden Schaffens zu erkennen geben.

2.2. Der Geniebegriff in seinen wichtigsten thematischen Bereichen

2.2.1. Emanzipation der Ästhetik

Der Geniebegriff steht in fundamentalem Zusammenhang mit der neuzeitlichen Emanzipation der Ästhetik als einer eigenständigen Theorie und Disziplin, die sich mit Baumgarten, für den „die Kunst [...] als <analogon rationis> selbständig neben die rationale Metaphysik [tritt]“²⁴, von der Einsicht aus entwickelt, dass die Eigenheiten und Gesetzmäßigkeiten, die in der Sphäre der Sinnlichkeit gelten, von denen des Verstandes bzw. der Ratio, unter denen die Kunst bislang behandelt wurde, verschieden seien, und die ihren wirkmächtigsten Ausdruck in Kants *Kritik der Urteilskraft* findet. Dort wird die Geniefrage im Rahmen der aus dieser Emanzipation folgenden Problemstellung behandelt, inwiefern die schöpferische Tätigkeit im künstlerischen Bereich entsprechende Anlagen, Vermögen und Fähigkeiten des Individuums voraussetzt, die eben nicht auf die mitteilbaren und erlernbaren Verstandesoperationen reduziert werden können und ohne deren Beachtung auch die theoretische Behandlung und Erkenntnis des Ästhetischen nicht gelingen würde. Als eigene Disziplin fragt sie nicht mehr wie die frühere, klassizistische Ästhetik in der Ausrichtung am Objekt nach der schulmäßigen Anwendung von auf Autorität begründeten und verbindlich festgelegten Normen im Kunstwerk, sondern „nach den inneren Vorgängen im Kunstschöpfer und Kunstbetrachter“, womit die zunächst psychologisch ansetzende

²⁴ Vgl. Ritter, „Genie“, S. 287f.

Blickwendung auf das Subjekt, wie Schmidt erklärt, zugleich „eine neuartig intensive Produktionsästhetik und Wirkungsästhetik zur Folge hatte [...]“²⁵

2.2.2. Schöpfertum als Erfindungskunst und Erschaffung von Neuem

Ein weiteres Themenfeld, das für den Geniebegriff von zentraler Bedeutung ist, behandelt das Problem des Schöpfertums, das – über den Bereich der Kunst hinaus auch für Wissenschaft und Politik erörtert – um die Frage nach der Möglichkeit, wirklich Neues zu erschaffen, kreist und mit der Schwierigkeit verbunden ist, den Maßstab zu dessen Erzeugung und Beurteilung zu bestimmen. Hier knüpft die Ermittlung dessen, was das Genie ausmachen soll, an die den Diskurs der Antike beherrschenden Ansätze an und steht im Zeichen der Frage, ob das wahrhaft innovative Erzeugen entweder ohne verbindliche Vorbilder (Sophisten) oder vielmehr als in Bezug auf die Vorbildlichkeit der Ideen (Platon) bzw. der Produkte der Natur (Aristoteles) stehend gedacht werden muss. Die Versuche, die besagten Schwierigkeiten hinsichtlich der Frage nach dem Maßstab zu lösen, operieren vor allem mit den alternierenden Begriffen der platonischen >metexis< und >poiesis<(creatio), also der Teilhabe an den Ideen und ihrer Schau, und der aristotelischen >mimesis< (imitatio), der Naturnachahmung und -vervollkommung.²⁶ Die Debatten werden in Bezug auf die Frage geführt, mit welchem der beiden antiken Denker sich die Erschaffung von wahrhaftig Neuem besser denken lässt, oder ob an diesem Problembereich nicht vielleicht gar der Homo-Mensura-Satz der Sophisten seine Wahrheit und Gültigkeit unter Beweis stellt. Bald rückt im Rahmen der „Querelle des Anciens et des Modernes“, dem Streit zwischen den „Modernen“ und jenen, die weiterhin die Vorbildlichkeit antiker Meister und Werke propagieren, auch die Frage nach der scheinbaren Unvereinbarkeit in den Vordergrund, die zwischen der Unbedingtheit und der zeitlosen Gültigkeit klassischer Werke, großen künstlerischen Schaffens und antiker Vorbilder einerseits und der Möglichkeit eines Fortschritts in der Kunst sowie der Zeitbezogenheit der Kunstwerke andererseits aufklafft.²⁷ Zwei besonders wirkmächtige Ansätze, von denen aus die Lösung dieses Problems möglich

²⁵ Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945. 2. Auflage, Bd.I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, S. 9.

²⁶ Vgl. Hubig, Christoph: >Genie< - Typus oder original? Vom Paradigma der Kreativität zum Kult des Individuums. in: Wischer, Erika (Hrg.): Propyläen Geschichte der Literatur. Literatur und Gesellschaft der westlichen Welt, Bd.4: Aufklärung und Romantik (1700-1830), Berlin 1988, S. 187-210, S. 188f, vgl. Schmidt, Geschichte des Genie-Gedankens I, S. 10-60.

²⁷ Vgl. Hubig, Genie, S. 191f.

erscheint, stellen die Schriften von Perrault und Shaftesbury dar. Während Perrault Urteilsvermögen und Schöpfertum des Genies vom zeitgebundenen Werk unterscheidet, kommt durch Shaftesbury die Idee der inneren Form auf, die noch den Geniebegriff der Weimarer-Klassik, insbesondere Goethes prägt. Abgesehen von den theoretischen, philosophischen Bemühungen, den Begriff vom Genie hinsichtlich der Frage nach seiner Natur bzw. der seines Schaffens zu bestimmen, die ihren Höhepunkt bei Kant erreichen, gehört auch die Darstellung des Genies in der Literatur zur Geschichte des Verständnisses genialen Schöpfertums, wie sie sich in Gedichten und Dramen sowie in Künstlerromanen und -erzählungen findet. Für einen Überblick über dieses weite Feld kann nur auf Schmidts zweibändige Arbeit und ganz allgemein auf die Variation dieser Thematik verwiesen werden, insofern etwa die Romantik insbesondere in der Person E.T.A. Hoffmanns der schöpferischen Seite des Genies eine zerstörerische hinzufügt (z.B. Das Fräulein von Scuderi) oder im Werk von Thomas Mann das geniale Schöpfertum im Kontext der Dekadenz thematisiert wird und vielfach aus der Perspektive erfolglos danach verlangender Figuren in den Blick kommt (z.B. Wälsungenblut, Tristan).²⁸

2.2.3. Schöpfertum als göttliches oder gottähnliches Schaffen

In den Auseinandersetzungen mit dem Geniebegriff wird das geniale Schaffen des Genies vielerorts in Analogie zum Schaffen Gottes gesetzt bzw. wird sein Schaffen als Fortsetzung des Schaffens der Natur durch das künstlerische, politische, moralische oder wissenschaftliche Genie verstanden, wodurch der Diskurs eine theologische, metaphysische bzw. kosmologische Seite hinzugewinnt. Diese Seiten ergeben sich nicht zuletzt durch den Bezug auf die Antike, einerseits durch den Bezug auf das Aristotelische Konzept von der Nachahmung und Vervollkommnung dessen, was die Natur schafft, andererseits auch durch den Bezug auf Platon und dessen Parallel- bzw. Analogiesetzung des denkenden, rationalen und selbstbestimmten geistigen Schaffens des Individuums in der Welt mit dem schöpferischen Tun des die Welt allererst erschaffenden Demiurgen, die er in seinem kosmologischen Dialog *Timaios* vornimmt. Da die in der Renaissance breit thematisierte „Invention des Neuen“ dazu führte, dass man, wie Ortland sagt, die „menschliche Kreativität“ bisweilen auch „als Übertretung der Schöpfungsordnung beargwöhnte“, lag es nahe, gegen diesen Argwohn „in der Lehre von

²⁸ Vgl. Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Geniegedankens II, S. 33-39, S. 238-277.

der göttlichen Inspiration der Künstler“²⁹ Zuflucht zu nehmen. Kennzeichen alles derat göttähnlich Erschaffenen ist, dass es im Unterschied zu bloß menschlichen, mechanischen Produkten eigenständiges Leben gewinnt, womit sich die Geniefrage wiederum auf die Kunst, insbesondere auf die Dichtung fokussiert, und der spätere Vergleich des Dichters mit dem seinen Schöpfungen eigenes Leben einhauchenden Prometheus vorbereitet ist.³⁰ Die Lebendigkeit der Figuren wird zum Beurteilungskriterium poetischen Schaffens. Auf das Dichtergenie findet sodann der Leibniz'sche Satz von den möglichen Welten, unter denen der Schöpfer der Welt die Beste wählt, Anwendung – auch wenn er, wie Schmidt mit Hinweis auf Aristoteles weit gefassten Nachahmungsbegriff und seine Dichtungstheorie bemerkt, für dieses Feld „nichts grundlegend Neues dar[stellt].“³¹ Bei Jean Paul wird, wie Hubig referiert, die vom Genie poetisierte Natur in dem sich vom Wirklichen unterscheidenden Möglichen „unbestimmter Gegenstand“ eines utopischen „Gerichtetseins“³², womit der Gedanke von der möglichen Welt zugleich eine polemische Richtung gegen die von Jean Paul bezeichneten, deren Wesen verfehlenden materialistischen und nihilistischen Tendenzen in der Dichtung erhält. Schließlich gipfelt der Vergleich des Genies und der Gottheit in den Wendungen Schubarts und Maler Müllers vom Genie als sichtbarer Gottheit und Gott als dem größten Genie, in denen er in eine Art Identifikation überschlägt.³³

²⁹ Ortland, Eberhard: „Genie“, in: Karlheinz Barck (Hrg): Ästhetische Grundbegriffe (ÄGB). Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Stuttgart 2000-2005, Bd.2, S. 661-709, S. 672.

³⁰ Vgl. Schmidt, Geschichte des Geniegedankens I, S. 254-269. Hier (S. 256) heißt es nach einem kurzen Rückblick aufs christliche Mittelalter: „Erst die Renaissance interessiert sich für die spezifisch schöpferischen Fähigkeiten des Menschen und wendet sich deshalb dezidiert dem antiken Prometheus-Mythos zu.“ Schon im Vorwort (XIV) bemerkt Schmidt: „Goethes Prometheus-Ode ist, auch wenn das Wort „Genie“ in ihr kein einziges Mal vorkommt, aufschlußreicher für die Geschichte des Geniegedankens als so manche theoretische Aussage über das Genie“ und begründet damit das Erfordernis, sich zu deren Erhellung auf die Interpretation schwieriger literarischer Texte einzulassen. Wenngleich also die Referenz auf den Prometheus-Mythos im Geniedenken schon seit der Renaissance besteht, erhält er seine besondere Bedeutung als Bild eigenständigen menschlichen Schaffens und Schöpfertums darin gerade durch den explizit religionskritischen Aspekt, den man in Goethes Gedicht erblicken wollte und mit einer unorthodoxen oder sogar unchristlichen theologischen Position, dem Spinozismus oder Pantheismus in Verbindung brachte. So wurde das Gedicht jedenfalls im Rahmen des Pantheismusstreits gelesen, nachdem Jacobis Bericht davon erschienen war, dass Lessing, der eigene wichtige und einflussreiche Beiträge zur Theorie der Ästhetik und zur Geniefrage geliefert hatte, die Ode „spinozistisch deutete“ (S. 263) und sich unter Bezugnahme auf diese kurz vor seinem Tode ihm gegenüber zu Spinozas Ansichten bekannt habe.

³¹ Ebd. S. 13.

³² Vgl. Hubig, Genie, S. 204.

³³ Ebd. S. 196f.

2.2.4. Genie und Natur

Die besondere Beziehung, die dem Genie in Bezug auf die Natur zugesprochen wird, erlangt ihre Bedeutung vor allem im Zusammenhang mit dem Kampf poetischer Befreiungs- und Erneuerungsbewegungen gegen einen also überholt geltenden Schulzwang. Im Mittelalter im metaphorischen Sinn als Tochter Gottes und zugleich ihrerseits als Mutter der Kunst erachtet, wurde die Natur der Kunst lange zum Vorbild möglichst getreuer Nachahmung der sich in ihr zeigenden Gesetzmäßigkeiten des schöpferischen Geistes Gottes gesetzt. Damit unterscheidet sie sich auch von einer Nachahmung im Sinne des in Literatur und Malerei erst später auftretenden Realismus. So belehrt Dantes antiker Führer bei der Besichtigung der Hölle in der göttlichen Komödie seinen Schüler und Begleiter:

„Philosophie“, sprach er [Vergil, Anm. B.R.], „die Recht verstanden, / Lehrt uns nicht nur an einer einzigen Stelle, / Wie die Natur in ihrem ganzen Laufe / Aus Gottes Geist und seiner Kunst geflossen, / Und wenn du dein Physikbuch [Aristoteles' Physik – nach der Anmerkung von Baehr, Anm. B.R.] recht beachtest, / So findest du schon auf den ersten Seiten, / Daß Eure Kunst ihr folgt so weit als möglich, / So wie die Schüler ihrem Meister folgen, / So daß sie Gottes Enkelin zu nennen.“³⁴

Im Kontext der Debatten um das freie, nun mehr und mehr selbst im vollen Sinne und aus sich heraus schöpferische, zuletzt sogar gottähnliche Genie wird das Verhältnis von Natur und Kunst anders gefasst. Ihren paradigmatischen Ausdruck erfährt diese Wandlung schließlich in Kants einflussreicher Bestimmung des Genies, die Resultat einer längeren Entwicklung des Geniedenkens ist. Zunächst erfährt das Natur-Genie eine besondere Wertschätzung und tritt, wie an der entsprechenden Stelle noch etwas näher zu behandeln sein wird, in eine gewisse Opposition zum Bildungsbegriff. Das Genie erhält schon früh eine ausgezeichnete Stellung der Natur gegenüber und wo diese von ihm nachgeahmt wird, ist rasch klar, dass nicht mehr ein durch Gnadenwahl ermöglichter höherer Grad an Fassungskraft gegenüber dem in der Natur manifestierten, allen gleichermaßen offenbaren Werk Gottes, sondern seine innere Veranlagung und seine besondere Beziehung zu ihr es dem Genie erlauben, sie auf eine besondere Weise zu erfahren und zu erkennen, die den meisten anderen Menschen

³⁴ Vgl. Dante Alighieri: *Die göttliche Komödie*. Übers. v. Hermann Gmelin. Anm. v. Rudolf Baehr. Stuttgart: Reclam, 2003, S. 46. Inferno, elfter Gesang, Vers 97-105. Baehrs Anmerkung zur „Enkelin“ erläutert: „die Kunst (im weitesten Sinne, auch unter Einschluß der Arbeit) ist Tochter der Natur, diese wiederum – bildlich – Tochter Gottes.“

verschlossen ist. Diese exklusive Beziehung des Natur-Genies zur Natur wird zugleich zur kämpferischen Losung der Bewegung, die mit Feuereifer für die achtenswerte Individualität der Künstler eintritt und gegen die vorherrschenden, antikisierenden Schulen ein neues Kunstverständnis zu etablieren strebt:

Im Namen der „Nachahmung der Natur“, wie sie sich dem Künstler zeigt und wie sie vielleicht noch nie zuvor gesehen wurde, bzw. der Darstellung der „wahren“ Natur, die sich nicht einfach zeigt, sondern als das den Naturerscheinungen zugrunde liegende Prinzip gegen den Augenschein erst freigelegt und eingesehen werden muß, wird die klassische Lehre relativiert, die alles Heil in der Imitation der antiken Vorbilder sah.“³⁵

Batteux hält es noch Mitte des achtzehnten Jahrhunderts mit einer vom Kunstvermögen imitierten >belle nature<, die mehr in der Bestimmung des Objektiven und Äußerlichen steht. Damit steht er selbst im Gegensatz zu Shaftesbury, dessen >innere Form< sich durchsetzt und – unter anderem auch über Diderots Schriften – auf den deutschen Diskurs einwirkt.³⁶ Kant sieht das Genie in seinem künstlerischen Tun nicht in diesem mittelalterlichen Sinn dergestalt der Natur folgen, dass es diese wie ein vollkommenes göttliches Kunstwerk studierte und Gottes Meisterhand in eigenen Werken nachzuahmen suchte; vielmehr spricht und offenbart sich die Natur in ihrem Vermögen, der Kunst die Regel vorzugeben, allererst durch das Genie. Abseits seiner philosophischen Verwendung, in der er naturgemäß vergleichsweise abstrakt bleibt, verschafft ihre lebendige und facettenreiche Darstellung in der Literatur einen anschaulicheren Eindruck, was man sich unter der Natur des Genies vorzustellen hat – insbesondere in den für die Romantik typisch werdenden, in ihrer Rezeption auch bald einen Überdruß bewirkenden Künstlerromanen und -erzählungen. Der „Nachtseite“ der Romantik entsprechend äußert sich die Genienatur durchaus nicht nur in vielversprechender und segensreicher Begeisterungsfähigkeit, zeigt sie sich doch bei Hoffmann, dessen Werke für die Vorstellung des Genies prägend werden, etwa im Fräulein von Scuderi an der Figur des Cardillac bisweilen gar eine für die Umwelt zerstörerische Potenz des Genies. Die Natürlichkeit des Genies kommt bei ihm nicht zuletzt auch in der Betonung des Angeborenses der Anlage, sei es als genetische Vorbestimmung durch die Eltern oder als pränatales Trauma, zum Ausdruck: „Die Idealität des künstlerischen Strebens“, so Schmidt, „speist sich aus einem vorrationalen, ursprünglichen Erlebnis und geht auf eine angeborene Verfassung zurück – sie ist

³⁵ Ortland, Genie, S. 672.

³⁶ Vgl. Ritter, Genie, S. 280.

identisch mit Genialität im Wortsinn.“³⁷ Ein sehr schlichtes Bild der Natürlichkeit findet sich in Grillparzers Erzählung *Der arme Spielmann*, dessen zentrale, titelgebende Figur eher als Antigenie erscheint. Ganz in epigonenhafter Impotenz befangen und von einem formalistisch-verbildeten Zugang zur Musik geleitet, dient ihm diese doch eigentlich nur zu einer Art Bestätigung seines eigenen moralischen Weltbildes. Die musikalische Darbietung des Spielmannes ist entsprechend eigenartig und für seine Mitmenschen unerträglich und unbegreiflich. Sich seiner früheren Bewunderung für ein Mädchen erinnernd, die in ihrer Natürlichkeit zugleich als weiblicher Gegenpart erscheint und mit der ihm die Vereinigung versagt bleibt, gibt er, der nur von Noten spielen kann, sein Staunen über ihren Bericht wieder, in dem sie ihm mitteilt, wie sie ein Lied gelernt hat: „Ich hörte es singen, und da sang ichs nach. – Ich erstaunte über das natürliche Ingenium; wie denn überhaupt die ungelernten Leute oft die meisten Talente haben.“³⁸ Diese Bemerkung des Spielmanns verweist sowohl auf die Differenzierung zwischen Genie und Talent als auch auf das vielbeachtete Thema der Stellung des Genies zwischen Natur und Bildung.

2.2.5. Freiheit der Dichtung

Der Geniebegriff hatte sich im siebzehnten Jahrhundert im französischen und englischen Diskurs in seiner Grundbedeutung herausgebildet und war von dort aus in den deutschen Sprachraum und Diskurs hinübergewandert, wo er im 18. Jahrhundert zunächst auch hauptsächlich unter diesen ausländischen Einflüssen und ohne große eigene Weiterentwicklungen verblieb.³⁹ Dass sich dies ändert und der Geniebegriff „des französischen 19. Jh. [...] ganz im Zeichen der deutschen Romantik und des deutschen Idealismus [steht]“⁴⁰, hat wesentlich mit dem Aufschwung der deutschen Dichtung zu tun, der im Zeichen der Entdeckung und Behauptung ihrer Freiheit steht. Diese dem dichterischen Schaffen immer wieder Impulse gebende Leitvorstellung der Freiheit kommt vor allem in der Periode des Sturm und Drang, die auch den bezeichnenden Titel der Genie-Zeit erhielt, sowie in dem poetischen Selbstverständnis der Romantik zur Entfaltung, die insbesondere mit ihrem Kunstverständnis wiederum auch die

³⁷ Vgl. Schmidt, *Geschichte des Geniegedankens II*, S. 8.

³⁸ Franz Grillparzer. *Sämtliche Werke. Ausgewählte Briefe, Gespräche, Berichte*. Dritter Band. München: Carl Hanser, 1964, S. 166.

³⁹ Schmidt, *Geschichte des Geniegedankens I*, S. XII.

⁴⁰ Ritter, *Genie*, S. 281.

philosophische Theoriebildung innerhalb des deutschen Idealismus beeinflusst – teils in tendenziell mehr affirmativer Rezeption wie bei Schelling, teils in mehr kritischer wie bei Hegel. Parallel zu der die Emanzipation der Ästhetik überhaupt charakterisierenden Zurückweisung der Vorherrschaft der Ratio auf dem Gebiet der Kunst und ihrer Unterordnung unter dieselbe, wie sie in der Barockzeit noch recht lange bestand, ist in der Literatur die kurze Phase des Sturm und Drang, die der Blüte der deutschen Dichtung in Klassik und Romantik vorangeht, vom Gestus ihrer Selbstbefreiung vom handwerklichen Schulzwang und der Zurückweisung des Regelsystems bestimmt, das noch das französische Drama und seine Theorie prägte. Schon die Schweizer Bodmer und Breitinger und dann Lessing – also jene Autoren, durch deren Wirken die Geniedebatte Einzug in den deutschen Sprachraum findet – wenden sich gegen die „rigorosen Einschränkungen“, die aus dem Rationalismus in der Poetik resultieren⁴¹, was sich bei Lessing vor allem in der Polemik gegen Gottscheds an die französische Schule und ihre Vorbilder anknüpfenden Betrachtungen über das Theater ausdrückt.⁴² Gegen „Werk-Normen“ für das Drama, wie sie von Aristoteles herrühren, wendet sich auch Lenz in seinen Anmerkungen über das Theater, der sich gegen Lessings Hamburgische Dramaturgie zu richten scheint, während er sich ebenso wie dieser auf Shakespeare als Genie beruft.⁴³ Wie Schmidt betont, hängt die Literaturkritik auch mit dem von der Gesellschaftskritik vorangetriebenen Wandel der gesellschaftlichen Rolle des Dichters zusammen, der bislang vom Hof oder vom Gelehrtenstand abhängig war. Die Etablierung eines ersten ökonomischen Fundaments des Schriftstellertums gewährte eine gewisse Unabhängigkeit. Diese Freiheit, so Schmidt,

wurde, trotz der neuen Zwänge des literarischen Marktes, im Genie-Gedanken mitideologisiert. [...] Das Genie mit seinem Anspruch auf Authentizität steht programmatisch gegen den Gelehrten, so wie es programmatisch gegen die höfische Kultur und ihre Rituale steht. Die Ablösung des Barock durch Aufklärung und Empfindsamkeit ist nicht bloß die Ablösung einer Stilepoche durch eine andere. Der Stilwandel drückt auch den gesellschaftlichen Wandel aus.⁴⁴

Die Befreiung des künstlerischen Schaffens von formalen Verbindlichkeiten beschleunigt, zusammen mit der Möglichkeit, den Geniebegriff in dessen Beurteilung auf sich und andere anzuwenden, zugleich auch eine Tendenz zu einer inflationären und im

⁴¹ Vgl. Schmidt, Geschichte des Geniegedankens I, S. 22.

⁴² Vgl. Ritter, Genie, S. 289f.

⁴³ Vgl. Schmidt, Geschichte des Geniegedankens I, S. 175.

⁴⁴ Schmidt, Geschichte des Geniegedankens I, S. 3.

Urteil einiger herausragender Persönlichkeiten verwerflichen Weise seines Gebrauchs, der das Bedürfnis nach sich zieht, den eigenen davon abzugrenzen. Noch bei Kant werden die im Sturm und Drang auftretenden „Geniemänner“ getadelt und mit seiner berühmten Bestimmung des Genies als „angeborene Gemüthsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt“⁴⁵, genügt er durch eine denkbar knappe und präzise Formel dem Bedürfnis, die Selbständigkeit und Freiheit des kunstschaffenden Individuums mit der vorbildhaften Originalität seines Schaffens und der verbindlichen Mustergültigkeit seiner durch ihre Klassizität vom Allerweltsprodukt unterscheidbaren Werke zu vereinbaren. Darin wird aber auch dem Feld der Kenntnisse, des Fleißes und der Bildung im weitesten Sinne sein Recht eingeräumt, in dem der Geniebegriff auch mit der Problematik der Möglichkeit eines Fortschritts in der Kunst zusammenhängt.

2.2.6. Bildung und Fortschritt in der Kunst

Der Geniebegriff findet seine Anwendung nicht zuletzt auch im Zusammenhang einer kämpferischen Rhetorik, die im Dienste der Absicht steht, das Tun der Individuen von dem Zwang zu befreien, Vorgaben entsprechen zu müssen, die als äußerlich, einschränkend und zunehmend hinderlich empfunden werden. Hierbei wird die Vorstellung relevant, dass ein Genie nicht durch Kenntnisse und das schulmäßige Lernen der Anwendung von Regeln erzeugt oder erworben werden könne. Nach Lessing wird ein Genie nur von einem anderen entzündet.⁴⁶ Lessing sucht in Anknüpfung an Gedanken Diderots, der die gegensätzlichen Positionen von Batteux und Shaftesbury aufgenommen und den deutschen Diskurs wesentlich beeinflusst hat, und den Lessing selbst ins Deutsche übersetzt, nach einer Erneuerung des Theaters in Deutschland, die mit einer Befreiung vom Handwerkszwang einhergehen muss. Die diesbezüglichen Hoffnungen richten sich auf die erweckenden Wirkungen Shakespeares als eines in seinem Schaffen ganz der Natur verbundenen Genies. Allerdings wird die Bedeutung von Kenntnissen und individueller Bildung, die zugleich doch auch am Schaffen der für diese Nichtherstellbarkeit und Unregulierbarkeit stehenden natürlichen Genies aufscheint, nicht nur verworfen oder verkannt. Addison, der erste englische Autor, vertieft die schon vorher bekannte Unterscheidung der „als ur- und wildwüchsig angesehene[n]“⁴⁷

⁴⁵ Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. § 46. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956, S. 181.

⁴⁶ Vgl. Ritter, Genie, S. 291.

⁴⁷ Ebd. S. 283.

Natur-Genies, für die Homer, Pindar und Shakespeare angeführt werden, von den Bildungs-Genies, ohne einer der beiden Arten eine prinzipielle Höherentigkeit zuzusprechen.⁴⁸ Differenzierungen werden – u.a. bei Gellert, später bei Jean Paul und auch bei Schopenhauer – schließlich zwischen dem der Regelkunde beigeordneten Talent und dem darüber erhabenen Genie getroffen. Als Maßstab für die Unterscheidung zwischen Talent und Genie hinsichtlich ihrer Werke gilt außerdem das Kriterium der Nachahmbarkeit bzw. der unnachahmlichen Originalität, die dem Genie zugesprochen wird. Entlang dieser nicht graduellen Unterscheidung des Genies vom Talent wird auch die Frage thematisiert, ob es in der Wissenschaft gleichermaßen wie in der Kunst die Möglichkeit genialen Schaffens gibt und beispielsweise Shakespeare und Newton in gleichem Sinne für Genies gelten können. Die Erörterung der Unterschiede zwischen Kunstschaffen und Wissenschaft hängt wiederum zusammen mit der Erörterung der Gründe für die Eigenständigkeit der Ästhetik. Während Addison im wissenschaftlichen und künstlerischen Genie „parallele Erscheinungen“⁴⁹ sieht, hebt sich für Kant aufgrund der Kontinuität und Wiederholbarkeit, die die Wissenschaft und ihren Fortschritt prägen, der größte Wissenschaftler nur dem Grad nach vom einfachen Forscher ab, wogegen sich das Künstlergenie in seinem Tun wesentlich und nicht bloß graduell von all jenen unterscheidet, die sich ohne eine entsprechende Gemütslage in der Kunst versuchen. Das Genie kann sich nach Kant über sein Schaffen allerdings keine entsprechende Rechenschaft geben, insofern sich diesem die Natur auf besondere, einzigartige und nicht rational nachvollziehbare Art und Weise zu erkennen gibt.⁵⁰

Im Zuge der Überlegungen zum Fortschritt in der Kunst wird also unter anderem das Problem verhandelt, wie sich das Verhältnis zwischen der Orientierung des Künstlers an festen Regeln und seiner ursprünglichen Kreativität idealerweise gestalten soll. In Zusammenhang damit tauchen Lösungsansätze auf, die zu einer entsprechenden Profilierung des Geniebegriffs beitragen. So wird die Ausbildung von Regeln, ihre Weiterentwicklung und ihre Vervollkommnung in der Zeit nicht mehr oder zumindest nicht ausschließlich als Bedingung, sondern vor allem auch als Folge gelingenden Schaffens angesehen und damit der Innerlichkeit und der Anlage des Künstlers eine Vorrangstellung eingeräumt:

⁴⁸ Vgl. ebd.; Hubig, Genie, S. 194.

⁴⁹ Ritter, Genie, S. 283.

⁵⁰ Vgl. Ritter, Genie, S. 297.

„Die Frage wird gestellt,“ heißt es bei Ritter, „ob G.[Genie, Anm.B.R.] einzig und allein <Geschenk der Natur> sei oder ob es sich wenigstens zum Teil erwerben lasse.“⁵¹

Wenn man davon Abstand nimmt, „objektive Regeln“ der Natur oder „objektive Regeln“ der Kunst als Maßstab für das individuelle kreative Schaffen verbindlich zu setzen und mit Kant aber davon ausgeht, dass die Natur selbst durch das Innere des Genies der „Kunst die Regel gibt“, hat das zur Folge, dass innovatives und originelles Schaffen möglich ist, ohne hingegen von einer völlig entbundenen Subjektivität und „Regellosigkeit“ ausgehen zu müssen. Vielmehr entsteht ein wechselseitiges Verhältnis zwischen maßgeblicher Regelhaftigkeit und Freiheit. Das vorbildhafte Werk des Genies kann und soll als Orientierung, Maßstab und Inspirationsquelle für weiteres Schaffen, das heißt aber auch als Grundlage künstlerischer Bildung herangezogen werden. Aus solchen Annahmen ergibt sich die Konsequenz, dass schließlich auch der Gegensatz zwischen Natur- und Bildungsgenie schwindet. Zur Aufwertung der Bildung trägt schließlich auch Hegels Philosophie und seine Konzeption des „objektiven Geistes“ entscheidend bei. So versteht Hegel unter Bildung die Aneignung der geschichtlich entäußerten Substanz des Geistes in der Erinnerung⁵² und er legt in der Frage nach dem Genie das Gewicht auf das Werk, mit dessen Betonung er sich wie die Vertreter der Klassik entschieden gegen die ihm zufolge in der Romantik absolut gesetzte, in sich gärende und von dem Anspruch ganzheitlicher Objektivierung entbundene Subjektivität richtet. Hegel führt auf diesem Wege, wie Ritter festhält – entgegen der bis hin zu Kant und Schopenhauer spezifisch deutschen Tendenz – das Genie „in das allgemeine Reich des Geistes und der tätigen Verwirklichung der Subjektivität in ihm zurück“⁵³, in welcher ganzheitlich-systematischen Verortung es „[...] seine ästhetische Aussonderung [verliert]“ und auch militärischen, politischen und wissenschaftlichen Größen zugeschrieben werden kann. Doch auch andere forcieren in anderer und eigener Weise die Zusammenführung des Genies mit dem Bildungsgedanken, die unter dem Blickwinkel geschehen kann, von dem aus der zeitliche Wandel und Fortschritt in Kunst, Wissen und Technik einerseits und die Unabhängigkeit des Genies von äußerlichen Regeln und Vorgaben andererseits nicht nur als miteinander vereinbare, sondern als einander ergänzende Gesichtspunkte erscheinen. Hier wären, wie Hubig erläutert, nicht

⁵¹ Ritter, Genie, S. 288.

⁵² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, Vorrede.

⁵³ Ritter, Genie, S. 301.

nur die Romantiker selbst zu nennen, sondern insbesondere auch Humboldt, der dem Individuum ein Bildungsideal setzt und dabei, sich zugleich von Kant absetzend, an dessen dritte Kritik anknüpft. „Das Genialische und die Bildung werden“, so Hubig über Humboldts Bildungstheorie, „als Einheit begründet und damit die Tradition der Trennung des Genies von der Bildung, eben durch den neuen Bildungsbegriff, endgültig verabschiedet.“⁵⁴

2.2.7. Genie und Masse

Von seiner Einführung in den intellektuellen Diskurs an wird das Genie zumeist als verhältnismäßig seltenes Vorkommnis verstanden. Allerdings folgt, wie schon erwähnt, der Sturm und Drang-Zeit ein inflationärer Gebrauch dieser Begrifflichkeit und in der Romantik, insbesondere im Gefolge von F. Schlegels Gedanken zu einer Universalpoesie und zum kategorischen Imperativ der Genialität, kommt gar die Vorstellung auf, dass Genie und Künstler zu sein eigentlich dem Menschen überhaupt und allgemein natürlich wären und sein so beschaffenes Wesen zugleich nur durch die schlechten gesellschaftlichen Umstände verdeckt würde.⁵⁵ Ortland widmet sich der gesellschaftlichen Stellung der Künstler in der italienischen Renaissance, die angesehen wurden „als paradigmatische Verkörperungen des bewundernswürdigsten Genies, wenn auch zunächst die Geniekategorie zur Charakterisierung ihrer Besonderheit noch nicht zur Verfügung stand.“⁵⁶ Seine eigene Anwendung dieser Kategorie auf die Renaissance-Künstler rechtfertigt sich hinreichend dadurch, dass diese später als Renaissance-Genies titulierte und angeführt wurden und die besondere Art und Weise ihres gesellschaftlichen Wahrgenommenwerdens mit dem Ingeniumskonzept verbunden ist. An der Stellung des Genies hebt er zunächst eine gewisse „Ambivalenz“ hervor, die sich darin zeige, dass der Gedanke des Genies eine Anerkennung der Individuen in ihrer Eigenart ohne Rücksicht auf die gesellschaftliche Ordnung und die darin bestehenden Verhältnisse gewähre, zugleich aber nur, insofern und weil diese dadurch im Großen nicht in Frage gestellt würden. Daneben wird das Genie attraktiv für gewisse Repräsentationsbedürfnisse politischer Verbände, insbesondere derjenigen, die auf anderen Gebieten keine Vorrangstellung beanspruchen können. In Beziehung auf die

⁵⁴ Hubig, Genie, S. 208.

⁵⁵ Ebd. S. 205.

⁵⁶ Ortland, Genie, S. 671.

Unterordnung des genialischen Schaffens des Dichters unter die Eingebung Gottes, womit ursprünglich dem Verdacht der Hybris begegnet werden sollte, bemerkt Ortland:

Als göttlich Begeisterter untersteht er Gesetzen, die für ihn allein gelten und die auch nur ihm allein offenbart werden. Damit ist nicht nur >dichterische Freiheit< im Sinne des Dispenses von allgemeingültigen Regeln behauptet, sondern zugleich ein privilegierter Offenbarungsanspruch erhoben.⁵⁷

Der religiöse Aspekt der Genieverehrung wird vor allem im zwanzigsten Jahrhundert, in dem so etwas wie eine Geniedämmerung einsetzt⁵⁸, zum Gegenstand der Kritik – insbesondere in den Arbeiten Zilsels. Doch schon in der nachidealistischen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts vollzieht sich ein gewisser Umschlag in der Betrachtung des Genies und der Außergewöhnlichkeit seines Schaffens, dem bemerkenswerter Weise gerade im Zuge der atheistischen Abwendung vom religiösen Weltbild ein gewisser Höhepunkt in der Proklamation seiner Verehrungswürdigkeit, der Bekräftigung seiner Ausnahmestellung in Geschichte und Gesellschaft und der Forderung nach Anerkennung seines Privilegiert- und Auserwähltseins vorausgeht. In Schopenhauers Philosophie, die zwar keinen Gott, dafür aber noch einen Heiligen kennt, erhält der Künstler neben diesem eine exponierte Stellung als Genie, welches der Einsicht und Darstellung jener Wahrheit fähig ist, die sich dem nach dem Satz vom Grunde fortschreitenden wissenschaftlichen Erkennen entzieht. Hier ist es allein die Natur, die das herausragende Individuum zum Genie und zum genialischen Schaffen erwählt und beruft. So hält Schopenhauer sich in seiner Beschreibung des Genies auch an die es von der Masse der Durchschnittsmenschen unterscheidenden natürlichen Merkmale. Im Gegensatz zum vulgären Ausdruck im Gesicht des gewöhnlichen Menschen, der täglich zu Tausenden hervorgebrachten „Fabrikware der Natur“, erkennt er den „Ausdruck des Genies, welcher die augenfällige Familienähnlichkeit aller Hochbegabten ausmacht, darin, daß man das Losgesprachenseyn, die Manumission des Intellekts vom Dienste des Willens, das Vorherrschen des Erkennens über das Wollen, deutlich darauf liest: und weil alle Pein aus dem Wollen hervorgeht, das Erkennen hingegen an und für sich schmerzlos und heiter ist; so giebt dies ihren hohen Stirnen und ihrem klaren, schauenden Blick, als welche dem Dienste des Willens und seiner Noth nicht unterthan sind, jenen Anstrich großer, gleichsam überirdischer Heiterkeit, welcher zu Zeiten durchbricht und sehr

⁵⁷ Ebd. S. 672.

⁵⁸ Vgl. Ritter, Genie, S. 308.

wohl mit der Melancholie der übrigen Gesichtszüge, besonders des Mundes, zusammenbesteht [...].“⁵⁹ Der bei Schopenhauer auch thematisierte Aspekt des über seine Zeit Hinaus- und des Verwiesenseins des großen Einzelnen auf eine ihm zugedachte Zukunft findet Eingang in Nietzsches kulturkritisches Denken, der noch große Hoffnungen an das Genie als ein unvorhersehbares, gleichsam von jenseits der eigenen Zeit samt ihrer Verhältnisse, Umstände und Bedingungen kommendes Ereignis knüpft, dessen Macht groß genug sein sollte, einen unangekündigten und unverhofften Umbruch herbeizuführen. Diese Hoffnungen verbinden sich vor allem mit der Person Richard Wagners. Die spätere, kritische Abwendung Nietzsches von dem zum musikalischen Genius erhobenen Künstler geht zugleich mit der vom tradierten Begriff des Genies einher und nimmt den Gestus einer Entzauberung beider an. Sie gehört einer mittleren, positivistisch-rationalistischen Phase an, die mit der Kritik an der Romantik auch Selbstkritik übt. Gleichwohl bleibt die Bedeutung des großen Individuums und des „Vorrecht[s] der Wenigsten“⁶⁰ gegenüber der Masse ein zentrales Anliegen seines Denkens, in das viele vorher mit dem Genie verbundenen Elemente eingehen. Nietzsches Bestehen auf Rangordnung und Distinktion gegenüber deren Einebnung in Vermassung und Vermittelmäßigung hält sich zur Kennzeichnung des wirklich Höherstehenden an die Vornehmheit seiner Haltung, in welcher er dem Mittelmaß als der Bedingung seiner besonderen Stellung in keiner Weise Vorwurf oder Groll entgegenbringen muss. Die Abwendung vom entzauberten Genie ist zugleich also mehr eine Hinwendung zum ersehnten Übermenschen. Zwiespältig stellt sich auch die ethische und christliche Kritik an der ästhetischen Existenz des Dichters im Werk Kierkegaards dar, deren Darstellung den geläufigen Vorstellungen vom Genie nicht zuletzt auch in der den gesellschaftlichen Beziehungen enthobenen Position desjenigen entspricht, der eine von der Phantasie bestimmte Haltung dem Leben gegenüber ergreift und die ästhetische Lebensweise wählt – blieb diese ästhetische Existenz doch zugleich seine eigene.⁶¹ Mit dem über der Masse der gewöhnlichen und durchschnittlichen Menschen stehenden Genie muss aber nicht notwendig immer auch die Vorstellung seiner Abspaltung und Abgeschiedenheit von dieser verbunden sein. Speziell im Rahmen totalitärer Herrschaft verbindet sich der Genie- mit dem Führerkult. Moderne Verunsicherung sucht das Genie auf mitunter

⁵⁹ Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 2, Stuttgart: Reclam, 2005, Ergänzungen zum dritten Buch, Kapitel 31, S. 497.

⁶⁰ Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe (KSA). Hrg. v. Giorgio Colli undazzino Montinari. 9. Auflage. Berlin, New York: de Gruyter, 2007, S. 16.

⁶¹ Vgl. Ritter, Genie, S. 302f.

abenteuerliche Weise zum Gegenstand der Erfüllung des Bedürfnisses nach „sichernder Autorität“ zu machen, wobei etwa bei Langbehn, der, wie Schmidt konstatiert, neben Spengler „die am meisten begangene ideologische Brücke zu dem sich auswachsenden Kult des gewalttätigen Genies in Gestalt des >Führers< [bildet]“⁶², solche Politiker wie Bismarck und Wilhelm II. zu Genies erklärt werden. Der mit dem Kult um die überlegene Führerpersönlichkeit einhergehende Devotismus findet seine Antwort in Heinrich Manns Satire *Der Untertan*. Bald beginnt man das Genie, das dem Individuum eigentlich über die Menge und gar über die Welt zu herrschen erlaube, im Blut zu suchen, besonders im germanischen. Wie Schmidt vor allem an den Reden Goebbels hervorhebt, wurde der Glaube an die vermeintliche Genialität des dem deutschen Volk von der Vorsehung geschenkten Führers – insbesondere in militärischen Dingen – umso wichtiger, je mehr sich abzeichnete, dass die tatsächlichen Kräfteverhältnisse im Krieg eine totale Niederlage unvermeidlich erscheinen lassen, und dienten noch in den letzten Tagen, als diese längst feststand, der nachträglichen Rechtfertigung seines Handelns.⁶³ Die Identifizierung eines der Masse eines Volks als weise und obsorgende Persönlichkeit zugeordneten und mit seinem Schicksal historisch verbundenen Führers mit dem Genie ist davon relativ unabhängig, wie viel Macht, Befugnisse und Handlungsmöglichkeiten der Führer tatsächlich hat, wie die seit kurzem in Nordkorea offiziell geltende Betitelung des neuen Diktators Kim Jong Un als „Genie der Genies“ bezeugt. Der Tatsache, dass ideologisch begründete totalitäre Herrschaftssysteme sich in historischer und politischer Relation zu anderen Machthabern und politischen Entitäten etablieren und entwickeln, verdankt es sich wohl, dass der strapazierte Geniebegriff in diesen nicht nur auf den Führer, sondern zugleich zwar keineswegs wie in der Romantik auf alle Menschen überhaupt oder auch nur auf alle eines Volkes, dafür aber auf bestimmte, mit einer Mission bedachte Völker im Großen und Ganzen angewandt wurde. Herder sprach noch davon, dass allen Völkern eine je besondere und verschiedene Genialität zu eigen ist, was auf ein ähnliches Verhältnis hindeutet, wie Ortland es an den koexistierenden, gleichermaßen verehrten Künstlerindividualitäten der Renaissance beschreibt, wie es in Schopenhauers Bild von der Genialenrepublik der vorsokratischen Antike lebt, und wie es schließlich noch dem im Zeichen des Friedens stehenden, olympischen Gedanken innewohnt. Auch die nationalen Ideen der Romantik verbinden sich vielleicht noch nicht so ohne weiteres mit dem darin bestehenden Geniebegriff. Der später erstarkende

⁶² Schmidt, Geschichte des Geniegedankens II, S. 192.

⁶³ Vgl. ebd., S. 194f.

politische Nationalismus und die Überformung biologischer und anthropologischer Forschung im Sinne rassistischer Ideologien finden an beidem dann aber die willkommene Vorlage dazu, Genialität einseitig mit einem bestimmten, von Natur und Geschichte mit einer Aufgabe betrauten Volk zu verbinden.⁶⁴

2.2.8. Genie und Wahnsinn

Der Ursprung der heutigen, naturwissenschaftlich grundierten Vorstellungen über die Nähe des Genies, insbesondere des künstlerischen oder mathematischen, zum Wahnsinn, in welchen der Wahn vor allem pathologische Züge trägt, liegt im neunzehnten Jahrhundert. Gleichwohl reicht auch hier ein Bezug zurück in die klassische Antike, in der Sokrates in Platons Phaidros die >mania<, eine Art heiligen Wahn als den ihm selbst nicht begreiflichen und zum Zweck des Rechenschaftgebens über sein Tun unverfügbaren Ursprung der Werke des Dichters bezeichnet. Der Bezug auf Platons Dichterverständnis verläuft auch über den Begriff des Enthusiasmus. So unterscheidet Wieland noch mit dem kritischen >daimonion< des Sokrates zwischen solch einem Enthusiasmus und Schwärmerei, wogegen Herder, der am Aufkommen der Genie-Zeit des Sturm und Drang im achtzehnten Jahrhundert keinen geringen Anteil hat, aber zugleich deren Auswüchse verurteilt, einen sich der Kritik prinzipiell entziehenden heiligen Trieb kennt.⁶⁵ Im angehenden neunzehnten Jahrhundert kommt ausgehend von Frankreich der mit dem Genie assoziierte wahnhafte Gemütszustand allmählich nach seiner Nähe zum Krankhaften, zur Überempfindlichkeit der Nerven usw. in Betracht. Eine besonders einflussreiche Arbeit hierzu stellt Lombrosos *Genio e follia* dar.⁶⁶ Während das Genie früher durch eine besondere Stellung zur Natur oder als eine seltene Verdichtung und Potenz der Natur im Individuum gekennzeichnet war, erwägt man nun auch mehr und mehr, dass es eine Art Abweichung von der normalen menschlichen Natur oder gar eine Degeneration derselben sein könne, was das Genie hervorbringe. Manche wie etwa Dilthey beharren demgegenüber auf der Auffassung, dass das Genie im Grunde noch keine pathologische Erscheinung, sondern vielmehr das vollkommeneren Menschsein ausmache⁶⁷, wie es vielleicht im poetischen und philosophischen Gebrauch

⁶⁴ Vgl. Schmidt, Geschichte des Geniegedankens II, S. 214f.

⁶⁵ Vgl. Hubig, Genie, S. 197.

⁶⁶ Vgl. Schmidt, Geschichte des Geniegedankens I, S. 8.

⁶⁷ Ritter, Genie, S. 307f.

des mythischen Bildes vom „Genius“ bei Schiller und Hölderlin, über den Dilthey eine literaturgeschichtliche Untersuchung schrieb, ihre beste Entsprechung hätte. Allerdings wird die Vorstellung von der Nähe des Genies zum Pathologischen durch Beispiele wahnsinnig gewordener, genialisch veranlagter Künstler befördert, unter die auch der im Turm geendete Hölderlin gezählt werden kann, was sich in der genannten Untersuchung Diltheys niederschlägt, in welcher die natürliche Bestimmung zur seelischen Tiefe und zur außerordentlichen menschlichen Größe mit der vielbeachteten Nähe des Genies zum krankhaften Wahnsinn zusammengebracht wird – ohne, dass darin ein erkennbarer Widerspruch aufschiene. So bemerkt er im Anschluss an die Schilderung der „historischen Bedingungen, unter denen von Hölderlin bis auf Leopardi geniale Naturen auftraten, die mit einer beinahe pathologischen Reizbarkeit für die Harmonien wie für die Dissonanzen ausgestattet waren, welche die Welt in unserer Seele hervorrufen“ über den dem Wahnsinn verfallenen Dichter:

Indem in Hölderlin die seelische Reizbarkeit mit der Ungunst seiner Verhältnisse zusammenstieß, ist er demselben Schicksal verfallen wie nach ihm Nietzsche. So hatte die Natur selber diese Schriftsteller und Dichter dazu bestimmt, tiefer die dunklen Schatten des Lebens zu fühlen und gewaltiger sie darzustellen, als das je vorher geschah.⁶⁸

Schopenhauer, der an eben dieser Stelle als selbst „erblich belastet“ angeführt wird und darüber hinaus einen ständigen Bezugspunkt von Diltheys Untersuchung darstellt, spricht fast einhundert Jahre zuvor in seinem 1819 erschienenen Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* von der „oft bemerkte[n] Verwandtschaft des Genies mit dem Wahnsinn“⁶⁹ und widmet deren Bekräftigung einige, auch von eigenen Beobachtungen der bei manchen Wahnsinnigen erkennbaren Veranlagung zur Genialität unterfütterte Betrachtungen, die zugleich seine Theorie von der das Genie kennzeichnenden Absonderung des Intellekts vom Willen unterstreichen sollen. Diese zeige sich vor allem in der fortschreitenden Entbindung des Intellekts von der Dienstbarkeit an der Selbsterhaltung, in der er bei der großen Zahl der gewöhnlichen Menschen zuverlässiger zu stehen pflegt. Abschließend lässt sich bemerken, dass sich des Themas Genie und Wahnsinn nicht zuletzt auch die Literatur annimmt – nicht nur, wenn auch in besonderer Weise, die Romantik, sondern auch die spätere: „So führt Musil“, wie

⁶⁸ Dilthey, Wilhelm: Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin. Gesammelte Schriften Bd. XXVI. Hrg. v. Gabriele Malsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, S. 255.

⁶⁹ Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung Bd. 2, S. 501.

Schmidt bemerkt, im *Mann ohne Eigenschaften* „an Clarisse eine ironische Variation des schon fest etablierten Mode-Themas >Genie und Wahnsinn< vor.“⁷⁰

⁷⁰ Vgl. Schmidt, Geschichte des Geniegedankens II, S. 291.

3. Aktueller Forschungsstand

Nach der historischen Rekonstruktion möchte ich nun den aktuellen Forschungsstand skizzieren und darlegen, was bisher zu Zilsels und Musils Geniebegriff an Sekundärliteratur vorliegt. Dabei wird es auch darum gehen, aufzuzeigen, inwiefern die verschiedenen Zugänge und Interpretationsansätze, die bis dato vorliegen, einerseits eine Basis für diese Arbeit darstellen können, inwiefern andererseits aber auch über sie hinauszugehen sein wird. Die gesammelte Literatur, die ich nun anführen und wenn nötig kommentieren werde, lässt sich in drei Kategorien unterteilen: in Aufsätze, die sich mehr oder weniger explizit mit Zilsels Partizipation am Geniediskurs und seiner Reflexion darauf auseinandersetzen, in Schriften, die sich mit Musils ablehnender Kritik am Geniebegriff und seiner positiven Konzeption desselben befassen und schließlich gibt es vier Texte, die Musil und Zisel in Bezug auf deren Zugangsweise zum Geniekomplex miteinander in Verbindung bringen und die für diese Arbeit entsprechend von besonderer Relevanz sein könnten und gesondert behandelt werden.

3.1. Forschungsliteratur zu Zilsels Werk hinsichtlich des Geniebegriffs

In einem ersten Schritt möchte ich ausführen, welche Texte sich auf Zilsels Geniekritik beziehen und sich ausführlicher mit ihr befassen und auf welche Art und Weise die Autoren diesbezüglich vorgehen, welche Perspektiven sie einnehmen, welche Punkte für sie entscheidend zu sein scheinen.

Unter diese Kategorie von Texten fallen zunächst jene Sachtexte, die sich mit der Begriffs- oder Gedankengeschichte des Genies oder dem sozialen Phänomen der Genieverehrung im Allgemeinen auseinandersetzen und dessen Entwicklung beziehungsweise einen bestimmten Aspekt des Diskurses nachzeichnen wollen. Insofern es relativ wenig Überblicksliteratur zum Geniebegriff und seiner praktischen gesellschaftlichen und kulturellen Auswirkungen im 20. Jahrhundert gibt, wenig Literatur, die sich auf einer Metaebene mit dem Phänomen der Genieverehrung oder mit dem modernen Geniediskurs in historisch-kritischer und soziologischer Perspektive auseinandersetzt, wird in diesem Kontext nicht selten auf Zilsels *Geniereligion* (1918) und die *Entstehung des Geniebegriffs* (1926) als entscheidende Bezugsliteratur

verwiesen. Als Beispiele für Lexika-Artikel, die sich auf Zinsel berufen, möchte ich Ortland und Ritter erwähnen, als Beispiel für die philologische Forschung zum Geniusmythologem die Habilitationsschrift von Schmidt-Dengler⁷¹, als Beispiel für soziologische Auseinandersetzungen mit der Genieverehrung das Werk von Achsel Gehring, dessen Erkenntnisinteresse sich mit jenem von Zinsel überschneidet, indem er es sich zur Aufgabe macht, das Verhältnis der „Verehrergemeinde“ zu den als Genies bezeichneten Personen einer soziologischen Analyse zu unterziehen und der sich entsprechend oft auf Zinsel beruft.⁷² Dass Zinsel bis heute eine der zentralen Figuren in der aktuell eher dürftig ausfallenden Forschung zum Geniebegriff darstellt, beweist schließlich unter anderem auch der 2009 erschienene, von Nicole L. Immler herausgegebene Sammelband *„The making of...“ Genie: Wittgenstein & Mozart*, in dem sich gleich mehrere Aufsätze finden lassen, die Zinsel ebenfalls als Referenzautor angeben.⁷³ In all diesen genannten Texten beruft man sich auf Zinsel als ernstzunehmende Quelle, als Repräsentanten einer kritischen Perspektive auf den modernen Geniekult, als zeitgenössischen, hellsichtigen Autor, der bestimmte Gefahren, die im Geniebegriff und im Geniekult lauern, wahrgenommen und auf den Punkt gebracht hat und dessen Perspektive auf das Genie im Sinne seiner funktionalen Abhängigkeit vom sozialen Kontext bis heute erklärungsrelevante Relevanz zukommt.

Befasst man sich also nach der sogenannten „Geniedämmerung“ noch mit dem Geniediskurs, kommt man wohl schwerlich darum umhin, einen Blick auf Zisels Schriften zu werfen. Umgekehrt würde man aber auch das Zinsel'sche Werk selbst und die Zinsel'sche Weltauffassung verkennen, wenn man diesen Teil seines Erkenntnisinteresses und seiner wissenschaftlichen Forschung gänzlich ignorieren und aussparen würde. Auch wenn man den Rezipienten Zisels im Bereich der wissenschaftstheoretischen Philosophie, der Soziologie und Politikwissenschaft nicht völlige Ignoranz vorwerfen kann, muss man doch sagen, dass die Forschungsschwerpunkte diesbezüglich überwiegend anders gelagert sind, Zisels Werk

⁷¹ Schmidt-Dengler, Wendelin: Genius. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte antiker Mythologeme in der Goethezeit. Habil. Wien, 1973.

⁷² Gehring, Achsel: Genie und Verehrergemeinde. Eine Soziologische Analyse des Genieproblems. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1968.

⁷³ Vgl. Leinfellner, Elisabeth: Zwischen Trattenbach und Gugging: Ein Bericht zur Insitutionalisierung von Wittgenstein in Österreich. in: *„The making of ...“ Genie: Wittgenstein & Mozart. Biographien, ihre Mythen und wem sie nützen.* Hrg. v.: Nicole L. Immler. Innsbruck, Wien, Bozen: Studienverlag, 2009, S. 75-90, vgl. Stachel, Peter: Das Krokodil im roten Rock und der silberne Schwan des Wohlklangs. Mozart – Genie und Popstar? in: (s.o.), S. 205-224, vgl. Mathias Iven: „Wittgenstein und ...“ Probleme beim Schreiben einer Biographie. in: (s.o.), S. 153-164, usw.

in den Augen seiner Rezipienten speziell für seine wissenschaftstheoretischen, wissenschaftssoziologischen und wissenschaftshistorischen Ansätze von einiger Bedeutung zu sein scheint, seine Auseinandersetzung mit dem Geniebegriff hingegen vorwiegend am Rande als ein lobenswertes repräsentatives Beispiel für jene Seite der Tradition des Logischen Empirismus gelesen wird, die sich auch kultur- und gesellschaftskritisch geäußert hat. Zisel findet in diesem Kontext also löbliche Erwähnung, eine zufriedenstellende ausführliche kritische Auseinandersetzung und Kontextualisierung seiner *Geniereligion* und der *Entstehung des Geniebegriffs* fehlt hingegen bis heute.

Drei Autoren, die sich des Zisel'schen Werkes angenommen haben, möchte ich in diesem Kontext erwähnen und in einem weiteren Schritt nachvollziehen, welche Bedeutung sie den Schriften Zisels zum Genie beimessen: Johann Dvorak, Friedrich Stadler und Elisabeth Nemeth.

Der Politikwissenschaftler Johann Dvorak ist einer derjenigen, die sich – zumindest quantitativ – am Intensivsten mit Edgar Zisel und seinem Werk auseinandergesetzt haben. Seiner Feder entspringen zwei Monographien zu Zisel, das einleitende und kontextualisierende Vorwort zur *Geniereligion*, sowie einige Aufsätze zur Biographie und zur theoretischen und weltanschaulichen Ausrichtung des Autors. Auffällig ist dabei, dass Dvorak ein fast ausschließlich affirmatives Verhältnis zu Zisels Philosophie und Weltanschauung einnimmt, dass er sehr ausgiebig zitiert und manchmal etwas weniger ausführlich kommentiert oder kritisiert, dass er in seinen Kommentaren öfters großzügig die Perspektive des zu behandelnden Autors übernimmt und wenn er auch historisiert und das geistige und gesellschaftliche Umfeld Zisels zu beschreiben trachtet, doch selten über die Reproduktion des damaligen szientistischen, antimetaphysischen und überwiegend politisch links orientierten Diskurses hinausgeht. Dvorak operiert gerne weiterhin mit den Oppositionen „links“ und „rechts“, „wissenschaftlich“ und „metaphysisch“, „rational“ und irrational“, „sozialistisch“, „marxistisch“, „aufklärerisch“ und „faschistisch“, – Oppositionen, die selbstverständlich nicht neutral einander gegenübergestellt werden, sondern eindeutig und wesentlich normativ konnotiert und teilweise einer Art Automatismus folgend unter- und miteinander verknüpft sind. Dvorak bedient sich weiterhin dieser Begriffe, ohne, wie es dem Gegenstand angemessen wäre, genauer zu differenzieren oder zu erklären, aus welchem Grund und mit welchem Recht Theorien und Autoren, ja ganze gesellschaftliche Gruppen oder

Klassen und Epochenspezifika nun tatsächlich eindeutig unter eine dieser Oppositionen subsumiert werden können. Eine jeweils verkürzte Wiedergabe der zeitgenössischen theoretischen wie gesellschaftlichen Problemlage, die sowohl im Vorwort zur *Geniereligion* als auch in der Monographie *Edgar Zilsel und die Einheit der Erkenntnis*⁷⁴ gleichwie in seinem Aufsatz in dem von Friedrich Stadler und Rudolf Haller herausgegebenen Sammelband *Wien-Berlin-Prag*⁷⁵ zu Tage tritt, lässt jedenfalls viele Fragen offen und verdeckt gleichzeitig wesentliche Fragen. Aufgrund dessen bleiben auch Probleme, Grenzen und Einseitigkeiten diverser Theorieansätze, Autoren, Weltauffassungen und Ideologien unthematisiert. Anhand der Auseinandersetzung Dvoraks mit Zilsels Analyse der „Geniereligion“ im Vorwort zum Werk von 1918 können die vorweggenommenen Kritikpunkte an Dvoraks Interpretation expliziert werden.

Im Vorwort zur *Geniereligion* versucht Dvorak Zilsels Auseinandersetzung mit dem Geniekult als „Analyse und Kritik des >Zeitgeistes<“⁷⁶ zu lesen und gesellschaftlich und historisch einzuordnen. Dabei betont er vorwiegend und nicht zu Unrecht, allerdings ohne umfassendere Argumentationen oder Quellenverweise, den zeitgenössischen Zusammenhang zwischen dem Begriff der Persönlichkeit und des Genies mit nationalen, rassistischen und antisemitischen Diskursen, die im deutschen Sprachraum, vor allem auch in Wien im 19. und frühen 20. Jahrhundert florieren und die speziell im Denken des gebildeten Bürgertums an der Tagesordnung stehen würden. Das Genie und die „tiefe“, schöpferische Persönlichkeit stünden, wie er am Beispiel Chamberlain illustriert, in Verbindung mit „inneren Gütern“, „Geist“, „Sprache“, „Nation“, „Volk“, „Rasse“ und „Blut“, allesamt Vorstellungen, die Dvoraks Ansicht nach vor allem dazu dienen, eine einheitliche Identität zu stiften: einerseits eine einheitliche Identität nach außen hin, in Abgrenzung zu anderen Nationen und Kulturräumen, andererseits intern eine einheitliche Identität der bürgerlichen und herrschenden Klasse in Abgrenzung zum aufstrebenden Proletariat. Die Vertreter dieses „irrationalen“, „metaphysischen“ Ideenkomplexes, unter den die Kritiker auch die Idee des Genies und der Persönlichkeit subsumieren, haben ihre Heimat, folgt man Dvoraks Darstellung, in den Geisteswissenschaften, im Bereich der Kunst und Dichtung und schließlich in der rechtslastigen Politik. Dieser zu jener Zeit

⁷⁴ Dvorak, *Einheit der Erkenntnis*, a.a.O.

⁷⁵ Dvorak, Johann: Wissenschaft als gesellschaftliche Auseinandersetzung und als kollektiver Arbeitsprozeß – Edgar Zilsel und sein Werk. in: *Wien-Berlin-Prag. Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. Zentenarien. Rudolf Carnap – Hans Reichenbach – Edgar Zilsel*. Hrg. v.: Rudolf Haller, Friedrich Stadler. Wien: Verlag Holder-Pichler-Tempsky, 1993, S. 424-446.

⁷⁶ Zilsel, *Die Geniereligion*, S. 39.

sehr präsenten, weit in den Alltag des Bürgertums vordringenden Strömung des „Irrationalismus“, der „sich wissenschaftlich gebärdender Obskurantismen“ und des „Rassenwahns“⁷⁷ stellt Dvorak als gänzlich davon unterschieden die Gruppe jener entgegen, die ganz im Dienste und Geiste der Tradition der neuzeitlichen Wissenschaft, zum Wohle und Glück aller Menschen sich einsetzend, den Geist der Aufklärung bewahrten und vertreten, demokratisch und utilitaristisch gesinnt seien, sachlich, rational, kollektivistisch und menschenfreundlich denken und agieren würden, an der Etablierung einer „(demokratischen) >Kultur der Arbeit<“ und an der „*diesseitigen* Verwirklichung des Glücks der vielen“⁷⁸ interessiert wären. Diese „Partei“ setze sich zusammen aus Naturwissenschaftlern, naturwissenschaftlich ausgebildeten Intellektuellen, Personen wie Ernst Mach, Ludwig Boltzmann, Zilsel, Mitglieder des Monisten-Bundes und später des Wiener Kreises, aber gar „auch ein Schriftsteller wie Arthur Schnitzler“ könne – quasi als eine der Ausnahmen unter den Kunstschaffenden⁷⁹ – dazu gerechnet werden.

Im Laufe dieser Arbeit soll über einen Ansatz wie Dvorak ihn vorlegt, der zwar tendenziell methodisch wie inhaltlich berechtigt ist, meines Erachtens aber nicht tief genug schürft und der Komplexität des Gegenstandes nicht wirklich gerecht wird, hinausgegangen werden, insofern bestimmte Dinge nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Als nicht selbstverständlich erachte ich das Konstrukt, dass eine unmittelbare Verbindung und Deckung besteht zwischen den Methoden, Fragen und Theorien der Geisteswissenschaften, den Werken und Vorstellungen der Künstler und Dichter und dem nationalistischen und rassistischen Diskurs mit der entsprechenden Politik und dass dies allesamt als irrationalistische, wissenschaftsfeindliche und metaphysische Ideologie zum Zwecke der Stabilisierung einer eigenen Klassen- bzw. einer eigenen nationalen Identität zu begreifen ist. Bestimmt und nachweislich gab es zu jener Zeit eine nicht kleine Gruppe an Intellektuellen, bei denen möglicherweise genau diese Verbindung nachgewiesen werden könnte, allerdings sind es unterschiedliche Dinge, Kritik am Positivismus zu äußern und wissenschaftsfeindlich zu sein, sich für den Geniebegriff im Sinne der Fragen nach Produktivität, Individualität, Erkenntnisarten jenseits wissenschaftlicher Erkenntnis etc. zu interessieren und das Genie als arischen

⁷⁷ Ebd. S. 38f.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd. S. 37f. Als weitere Ausnahmen nennt Dvorak auch Karl Kraus, Adolf Loos und Schönberg.

Geisteskaiser⁸⁰ zu verkünden, und es ist etwas anderes, Fragen nach dem Sinn und der Bedeutung des Lebens, nach „inneren Gütern“, vielleicht auch gar nach dem „Wesen“ einer Sache zu stellen als irrationale Seelenmetaphysik zu betreiben. Schließlich besteht auch ein Unterschied darin, sich Gedanken über kulturelle und gesellschaftliche Entwicklungen (z.B. das Entstehen der sogenannten „Masse“, das Entstehen der „Kulturindustrie“ etc.) zu machen, mögliche Gefahren auszuloten, möglichen Verunsicherungen ob der eigenen Existenz Ausdruck zu verleihen und Klassenkampf zu betreiben, Macht- und Herrschaftsinteressen gewaltsam durchzusetzen. Selbst wenn all diese Momente untereinander Verbindungen eingehen und teilweise ineinander übergehen mögen oder können, so darf man doch längst nicht einfach alles, um der Einfachheit und Ordnung willen, unter eine Begriffskette subsumieren, wenn man redliche Urteile fällen und Gedanken, Vorstellungen, Theorien und Zeitsituationen charakterisieren und verstehen und das „Kind nicht mit dem Bade ausschütten“ will.

Dass die Begriffskette Rationalität, Naturwissenschaft, Aufklärung, Demokratie, Sozialismus, Fortschritt, Arbeit, Gleichheit, Glück und Freiheit aller Menschen ebenso eine fragwürdige, auf ihre Stimmigkeit hin zu überprüfende Verbindung und Konstruktion darstellt und dass jene, die ihrem eigenen Selbstverständnis nach, diese Richtung und diese Ideale vertreten – gerade auch aufgrund ihres Anspruchs auf die Rationalität selbst – vor Ideologieverdacht längst nicht gefeit sind, soll im Kontext dieser Arbeit ebenfalls außer Frage stehen. Es besteht schlichtweg ein Unterschied zwischen der erfolgreichen Anwendung einer bestimmten Methode in einem bestimmten Erkenntnisbereich und einer Weltanschauung, in der diese Methode nicht nur als das Ideal des Denkens und als die wahre Rationalität selbst dargestellt wird, sondern auch noch das Postulat damit einhergeht, dieses Ideal führe zu einem glücklichen, sinnvollen Leben aller, während andere Denkströmungen und Weltanschauungen überwiegend verurteilenswert, schädlich und irrational seien.

Bei aller angebrachten skeptischen Distanz, ist es Dvorak aber doch zu Gute zu halten, dass er im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Zilsels Geniekritik das eine oder andere bemerkenswerte Element näher beleuchtet, unter anderem die unleugbare Nähe des Geniebegriffs zu nationalistischen, rassistischen und antisemitischen Ideologien im deutschen Sprachraum der Jahrhundertwende, die auch für Zilsel ein Stein des Anstoßes war. Die Lektüre der *Geniereligion* als Gesellschafts- und Zeitkritik ist zweifellos die

⁸⁰ Vgl. Langbehn, Rembrandt als Erzieher, S. 265.

zielführende Art und Weise diesen Text zu lesen, und eine Art, die bestimmt auch den Intentionen des rezipierten Autors und dessen Selbstverständnis als Kämpfer für den wissenschaftlichen Geist und das „Ideal der Sache“ und der damit verbundenen Weltanschauung entspricht. Allein wenn man über das Selbstverständnis des Autors und seines Umfelds hinausgehen und aus einiger Entfernung Ansprüche, Ideale, Theorien, Begriffsbestimmungen und tatsächliche Praktiken dieser Denkrichtung, die Zilsel in einer radikalen Form vertritt, aneinander messen würde, würde vielleicht auch das Portrait der Weltanschauung jener zweiten Partei ein wenig kritischer ausfallen und damit die Debatte rund um den Geniebegriff, der hier nachgegangen werden soll, in ihrer etwas weiteren Bedeutungsdimension erfasst werden können.

Den Vorwurf einseitiger Betrachtung kann man dem Wissenschaftshistoriker und Wissenschaftsphilosophen Friedrich Stadler nicht machen, der es geschafft hat, im Zuge einer umfangreichen historischen und systematischen Aufarbeitung der Geschichte der Wissenschaftsphilosophie des 20. Jahrhunderts, mit speziellem Fokus auf die Entstehung, Entwicklung, Ausbreitung und ihrem vorläufigen Niedergang in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, einen aufschlussreichen und fundierten Überblick über die komplexen Zusammenhänge, Charakteristika und Unterschiede theoretischer, praktischer, gesellschaftlicher, politischer, personeller und historischer Natur zu liefern, die diese avantgardistische philosophische Strömung ausgemacht haben. In diesem Kontext findet natürlich auch Edgar Zilsel Erwähnung. Auch wenn es von Stadler meiner Recherche nach keine Aufsätze oder Monographien gibt, die sich im Detail mit Zilsels Arbeit befassen, so kann man doch unter anderem aus seinem einen guten Überblick gebenden Aufsatz im Sammelband *Wien-Berlin-Prag* entnehmen, welche Rolle Zilsel in der wissenschaftsphilosophischen Bewegung zukommt und in welcherlei Hinsicht seine Studien zum Geniebegriff von Bedeutung sein könnten. Stadler sieht in den drei Philosophen Carnap, Reichenbach und Zilsel drei repräsentative Vertreter des historischen und systematischen Spektrums des Logischen Empirismus. Die lebens- und sozialreformerischen Projekte Carnaps und Zilsels ließen sich als der Tradition der Aufklärung entspringenden Beitrag aus dem Bereich der Philosophie und Wissenschaft sehen, den Menschen „aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ herauszuführen.⁸¹ In der Praxis zeige sich das beispielsweise an Zilsels Tätigkeit an den Wiener Volkshochschulen und seinem Einsatz für die Glöckel'sche Schulreform, in theoretischer

⁸¹ Stadler, Friedrich: *Wien-Berlin-Prag. Zum Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie.* in: *Wien-Berlin-Prag* (a.a.O), S. 11-37, S. 21f.

Hinsicht aber manifestierten sich diese Ambitionen in dessen Kritik am Geniekult und seiner Arbeit am „Ideal der Sache“, die sich gezielt gegen den zeitgenössischen Irrationalismus, Faschismus und Universalismus mancher Philosophien bzw. Ideologien wenden würden. Bei der Figur Zilsels handelt es sich, dem Stadler'schen Portrait entsprechend, um einen der „konsequentesten Verfechter des modernen philosophischen Materialismus gegenüber romantischer, literarisierender Metaphysik und schulphilosophischer Professorenphilosophie“⁸², was sich nicht nur an seinen Texten zum Begriff des Genies sondern auch an Zilsels Aufsätzen zur Philosophie des Faschismus herauskristalisieren ließe. Die Arbeit Zilsels wäre damit insgesamt Teil einer „konkreten Manifestation der gesellschaftlichen Identität, die in der antimetaphysischen Einheitswissenschaft nur das schärfste Instrument, ein >Occam'sches Rasiermesser< gegen den grassierenden Irrationalismus, die metaphysische Spekulation und universalistische Systemphilosophie fand“⁸³. Mit Stadler ließe sich also, zusammengefasst, Zilsels Geniekritik als aufklärerisches Projekt, als Gesellschafts- und Ideologiekritik lesen, als ein Beitrag zum Kampf gegen irrationalistische, universalistische, metaphysisch-spekulative, idealistische und faschistische Konzeptionen und als Beispiel für die Auffassung wesentlicher Vertreter des Logischen Empirismus, dass gewissermaßen ein Zusammenhang bestünde und geschaffen werden müsste, zwischen der wissenschaftlichen Weltauffassung und alltäglicher Lebensgestaltung. Weil Stadler sehr präzise und mit Bezugnahme auf umfangreiches Quellenmaterial die Zusammenhänge der philosophischen Strömung des Logischen Empirismus und der wissenschaftlichen Weltauffassung darstellt und deren Ansprüche und Ambitionen beschreibt, ist seine Arbeit hilfreich für ein besseres Verständnis des geistigen Hintergrundes, vor dem Zilsels Schriften zu lesen sind. Offen für weitere Forschung bleibt daneben aber weiterhin eine eingehende kritische Auseinandersetzung mit den Texten und den in ihnen verhandelten Diskursen, also mit den behandelten Gegenständen selbst und den jeweiligen Zugangsweisen zum Objekt der Analyse.

Zu guter Letzt soll auf die Auseinandersetzung Elisabeth Nemeths mit dem Zilsel'schen Werk und damit gleichzeitig auf die für diese Arbeit hilfreichste Auseinandersetzung mit Zilsels Geniekritik verwiesen werden. Elisabeth Nemeth gilt als Expertin im Bereich der Wissenschaftsphilosophie und der Philosophie des Wiener

⁸² Ebd. S. 23.

⁸³ Ebd. S. 26.

Kreises, die sich verhältnismäßig intensiv mit dem Zilsel'schen Werk auseinandergesetzt und – im Gegensatz zu anderen Forschern – auch seinen beiden Geniestudien größere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Ihre beiden Vorträge bzw. Aufsätze, „Wir Zuschauer“ und das „Ideal der Sache“. Bemerkungen zu Edgar Zilsels „Geniereligion“⁸⁴ und *How to Explain the Modern Personality Cult? Some Reflections on Edgar Zilsel's Studies on Modern Genius-Enthusiasm*⁸⁵ geben, neben einer Analyse der angewandten Methoden und Forschungsperspektiven, nicht nur einen inhaltlichen Einblick in die Zilsel'schen Geniestudien, sondern verschaffen dem Leser auch einen groben Überblick über den Bezug der Genietexte zum Gesamtwerk Zilsels sowie über Zilsels Verhältnis zu seinem geistigem Umfeld und Hintergrund, vor dem sie gelesen und möglicherweise auch besser verstanden werden können. Nemeth stellt nicht nur Bezüge zu Otto Neurath und Ludwig Wittgenstein her, sondern verweist auch auf Zilsels Anlehnung an die Philosophie Ernst Machs und Heinrich Gomperz's, die zwei Philosophen, die entscheidenden Einfluss auf sein Denken ausübten. Besonders befasst sich die Philosophin in ihren Analysen mit dem Zilsel'schen Verständnis von Rationalität, Reflexion und Wissenschaft, sowie mit dem Zusammenhang von philosophischer Fragestellung und empirischer Forschung, für den sich Zilsel einsetzt und der sich, folgt man Nemeth, auch in seiner eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit und in seinen Schriften, speziell in der *Geniereligion*, als besonders „spannungsreich“ erweise. So ist es unter anderem interessant mit Nemeth zu sehen, dass Zilsel zwar einerseits mehr als die meisten anderen zeitgenössischen Vertreter des Logischen Empirismus tatsächlich empirische Forschung betreibt und nicht nur darüber spricht, dass er aber dennoch, wiederum im Gegensatz zu manchem „Eidgenossen“, beispielsweise Neurath, philosophischen Problemstellungen „eine Eigenberechtigung als Fragen von besonders hoher Allgemeinheit“ zugestanden hat.⁸⁶ Mit der Betonung genannter Aspekte, spricht Nemeth den Zilsel'schen Geniestudien, neben der offensichtlichen kultur- und gesellschaftskritischen Absicht, die der Autor verfolgt, auch theoretische Bedeutung zu. Die Autorin spricht sogar davon, dass die *Geniereligion* eine „entscheidende Stelle“ in Zilsels theoretischem Werk einnehme, nicht zuletzt weil seine

⁸⁴ Nemeth, Elisabeth: „Wir Zuschauer“ und das „Ideal der Sache“. Bemerkungen zu Edgar Zilsels „Geniereligion“. in: Bausteine wissenschaftlicher Weltauffassung. Lecture Series/Vorträge des Instituts Wiener Kreis 1992-1995. Hrg. v.: Friedrich Stadler. Wien, New York: Springer, 1997, S. 157-178.

⁸⁵ Nemeth, Elisabeth: *How to Explain the Modern Personality Cult? Some Reflexions on Edgar Zilsel's Studies on Modern Genius-Enthusiasm*. Unveröffentlichtes Manuskript 2010.

⁸⁶ Nemeth, „Wir Zuschauer“ und das „Ideal der Sache“, S. 159.

spezifische Leistung im Werk von 1918 nur dann sichtbar würde, „wenn dieses Buch als Teil des frühen, >vormarxistischen< Werks“ gesehen wird. Mit Letzterem möchte Nemeth wahrscheinlich andeuten, dass spätere Texte, unter anderem auch die *Entstehung des Geniebegriffs*, bereits deutlich mehr weltanschaulich, „marxistisch“ geprägt sind. So nehme Zilsel beispielsweise 1926 an, dass „die stärksten Kräfte für Veränderungen im künstlerischen, wissenschaftlichen und philosophischen Produzieren [...] in ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklungen“ lägen, womit er zwar einerseits einen systematischeren Zugang und eine präzisere Methode für die Erforschung seines Gegenstandes gewinnt, sein Ansatz und seine Perspektive dafür aber im Ganzen wesentlich einseitiger und eingeschränkter ausfallen. Die immer stärker werdende ideologische Ausrichtung Zilsels, lässt sich übrigens besonders gut auch an seinem Aufsatz *Die gesellschaftlichen Wurzeln der romantischen Ideologie* von 1933 zeigen, der weder von Dvorak, noch von Stadler oder Nemeth erwähnt wird, in dem er sich erneut zum modernen Geniebegriff und dessen Wurzeln, die er in der Romantik situiert, äußert. Die Ausführungen fallen hierbei oft sehr einseitig aus und die romantische Literatur und Philosophie werden allein nach soziologischen und historischen Kriterien beurteilt und interpretiert.⁸⁷ Die zwei Texte Nemeths zu Zilsels Geniebegriff sind übrigens im Kontext dieser Arbeit auch insofern von besonderer Relevanz, als dass sie – zufällig oder nicht zufällig – genau im Umfeld der Geniedebatte eine Verbindungslinie zwischen Edgar Zilsel und Robert Musil zieht. Darauf wird noch näher zurückzukommen sein.

3.2. Forschungsliteratur zu Musils Werk hinsichtlich des Geniebegriffs

Mit der Sekundärliteratur zu Musil hat es in Bezug auf den Geniebegriff eine seltsame Bewandnis. Es lässt sich nämlich zunächst feststellen, dass kaum eines jener Werke, die ich im Kontext der Recherche zu dieser Arbeit gesichtet und gelesen habe, darum umhin kommt, den Geniediskurs oder zumindest den Begriff des Genies an der einen oder anderen Stelle mehr oder weniger beiläufig zu erwähnen. Diese Tatsache ist insofern nicht ganz verwunderlich, als die Idee des Genies im *Mann ohne Eigenschaften* nicht nur immer wieder ganz offensichtlich präsent ist, sondern stets auch unausgesprochen im

⁸⁷ Zilsel, Edgar: *Die gesellschaftlichen Wurzeln der romantischen Ideologie*. in: *Wissenschaft und Weltanschauung. Aufsätze 1929-1933*. Hrg. v. Gerald Mozetič. Wien; Köln; Weimar: Böhlau, 1992, S. 58-74.

Hintergrund lauert – abgesehen von der mancherorts auftauchenden expliziten Diskussion des Begriffs und seiner Funktionen in kultureller, soziologischer, psychologischer und ästhetischer Hinsicht in Musils Essays. Weil man von fast allen zentralen Themen, Fragestellungen und Reflexionen im Roman und zum Roman, ohne der Sache Gewalt anzutun, eine Verbindungslinie zum Geniebegriff in seiner weiten Dimension ziehen könnte, kann es also leicht passieren, dass man unversehens und unbeabsichtigt beim „Genie“ landet, gewissermaßen in dieses Themenfeld stolpert, ohne selbiges angepeilt zu haben und ohne bei ihm verharren zu wollen. Speziell wenn es um eine Analyse des Walter-Clarisse-Komplexes, um das Verhältnis Musil-Nietzsche oder um Musils Konzeption des Dichters und damit nicht nur um die Erkenntnistheorie und Ästhetik des Autors sondern auch ganz zentral um die Haltung des Protagonisten Ulrich zum Leben geht, würde es fast einer besonderen Kunst bedürfen, den Geniebegriff *nicht* zu erwähnen.

Obwohl also der Geniebegriff einerseits im Kontext wesentlicher Debatten rund um Musil und sein Hauptwerk unumgänglich zu sein scheint, findet sich andererseits erstaunlicherweise keine einzige Monographie, die sich systematisch und umfassend mit dieser Thematik beschäftigen würde. Es gibt jedoch glücklicherweise ein paar wenige Schriften, die sich zumindest in einem eigenen Kapitel oder im Zuge eines Aufsatzes mit dem Geniebegriff auseinandersetzen und auf dessen Relevanz verweisen. Beispiele für Texte, die sich in einem eigenen Kapitel der Angelegenheit annehmen, wären die Arbeiten *Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“* von Renate Heydebrand⁸⁸, das Kapitel „Robert Musil: Die Genie-Moral eines Mannes ohne Eigenschaften“ in der *Geschichte des Geniegedankens* von Jochen Schmidt sowie ein Kapitel unter der Überschrift „Gleichnisbegriffe: Genie, Originalität, Bedeutung, Kontemplation“ in *Zustand der Dichtung* von Tewilt.⁸⁹

Die Texte von Heydebrand und Schmidt zeichnen sich dabei nicht nur hinsichtlich der Ausführlichkeit vor anderen Erläuterungen zu Musils Geniebegriff aus, die meist über Bemerkungen und Andeutungen zu diesem Thema kaum hinausgehen, sondern auch inhaltlich sind ihre Ansätze eine durchaus fruchtbare Grundlage für weitere Auseinandersetzungen, weil sie Zusammenhänge und Bezüge zu den fundamentalen

⁸⁸ Heydebrand, Renate: *Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“*. Ihr Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Denken. Münster: Aschendorff, 1966.

⁸⁹ Tewilt, Gerd-Theo: *Zustand der Dichtung. Interpretationen zur Sprachlichkeit des „anderen Zustands“ in Robert Musils „Der Mann ohne Eigenschaften“*. Münster: Aschendorff, 1990.

Problemen, derer sich die Musil'sche Dichtung annimmt, herstellen, womit sie auch für zukünftige Forschungen einen ersten Rahmen anbieten, in dem dieser komplexe und nicht auf Anhieb bis in die Details durchsichtige Diskurs einigermaßen überschaubar verhandelt, interpretiert und beurteilt werden könnte. Die zentralen Ansätze Heydebrands und Schmidts in Bezug auf Musils Geniebegriff sollen an dieser Stelle kurz umrissen werden.

Heydebrand weist Musils Geniebegriff im Kontext des *Mann ohne Eigenschaften* vor dem Hintergrund seiner Kultur- und Zeitkritik Relevanz zu. So sei, wie sie bereits in den Vorbemerkungen andeutet, der veränderte Geniebegriff, der von einem „Leitbild und Wertmaßstab auch gerade nicht-naturwissenschaftlicher geistiger Leistung“ zu einem Maßstab für berechenbares, „meßbares technisches Können“ degradiert worden wäre, im *Mann ohne Eigenschaften* ein Beispiel für den zunehmenden Bedeutungs- und Funktionsverlust ehemaliger Wertmaßstäbe im Bereich der Moral, im Gebiet der Ideen und des Geistes.⁹⁰ Dies wäre für Ulrich, den „Mann ohne Eigenschaften“ ein Anlass, sich auf die Suche zu begeben nach neuen, angemessenen, den Forderungen der Genauigkeit und den Forderungen der Praxis entsprechenden Methoden und Verfahrensweisen, mithilfe derer sich neue Wertmaßstäbe finden ließen, die schließlich neue Sinn- und Lebensmöglichkeiten sowohl für das Individuum als auch für die Gesellschaft eröffnen könnten.⁹¹ In dieser Hinsicht ist der Geniebegriff also, wie sich aus der Darstellung Heydebrands schließen lässt, Teil der von Musil bzw. seinem Protagonisten Ulrich kritisierten geistigen Lage der Zeit. Anhand der Beobachtung, wie Menschen den Geniebegriff verwenden, lässt sich für Ulrich ein bestimmter Zeitgeist identifizieren, offenbaren sich bestimmte Sehnsüchte aber auch bestimmte Wertsetzungen.

Nach Heydebrand bietet Ulrichs „Verhältnis zum >Genie< und zum >Genialen< ein [...] Beispiel“ für dessen „experimentierendes Schwanken zwischen zwei entgegengesetzten Beurteilungen der Wirklichkeit und der Chancen zu ihrer Veränderung“⁹². Heydebrand setzt mit dieser Behauptung Ulrichs Überlegungen zum Geniebegriff in eine Verbindung zu seiner Art von Wirklichkeitsverständnis, das heißt, zu seinem Begriff von Erkenntnis, Wahrheit und Realität, sowie zu seinem Verständnis von der Möglichkeitsstruktur und dem tatsächlichen Veränderungspotential der Wirklichkeit. Der „Möglichkeitssinn“, der Ulrich seine spezifische Sicht auf die Wirklichkeit ermöglicht, ist aber wiederum

⁹⁰ Heydebrand, Die Reflexionen Ulrichs, S. 9.

⁹¹ Ebd. S. 9f.

⁹² Ebd. S. 72.

konstitutiv für sämtliche Entwürfe und Utopien, die Ulrich im Laufe der Zeit entwickelt und die allesamt auf Veränderung und Neuerung der Moral im weitesten Sinne ausgerichtet sind. Ohne an dieser Stelle auf diese von Heydebrand gezogenen Verbindungen und deren Berechtigung, Stichhaltigkeit oder Vollständigkeit im Detail eingehen zu wollen, lässt sich bereits feststellen, dass Heydebrand mit obiger Aussage und generell mit ihren Ausführungen nicht nur ganz konkret entscheidende Zusammenhänge andeutet, in denen der Geniebegriff für Ulrich stehen könnte, sondern auch auf die Bedeutung, die Musil selbst einer Konzeption des Genies direkt oder indirekt, intendiert oder nicht-intendiert zuweist, und zwar unabhängig davon, ob er ihn letztlich verwerfen wird oder als offene Frage im Raum der Möglichkeiten und Ideale stehen lässt. Abgesehen von der Herstellung eben kurz dargelegter Bezüge ist Heydebrand in diesem Kontext eine intensive Betrachtung der Musil'schen Thematisierung des Durchschnitts zu verdanken⁹³ und ein Hinweis auf den von Musil hergestellten Zusammenhang des Geniebegriffs mit dem Begriff der „Bedeutung“, auf den auch Tewilt näher eingeht. Zu guter Letzt sei noch darauf verwiesen, dass die Musilinterpretin in ihrem Text ziemlich ausführlich das Verhältnis Musil-Nietzsche behandelt und hinsichtlich der Genieproblematik auf Parallelen, Anlehnungen sowie auf unterschiedliche Akzentsetzungen und von Musil bewusst gesetzte Differenzen eingeht.

Mit der Untersuchung des Geniebegriffs im *Mann ohne Eigenschaften* schließt Jochen Schmidt sein umfangreiches Werk zur *Geschichte des Geniegedankens* ab. Musil, so scheint es, bildet mit seinem *Mann ohne Eigenschaften* gewissermaßen das Ende einer Geschichte, die Schmidt etwa um 1750 beginnen und mit 1945 aufhören lässt, er ist nach Thomas Mann der letzte in der von Schmidt aufgezählten Reihe jener Schriftsteller, die dem schöpferischen Individuum, dem Ausnahmemenschen, dem „Genie“ einen Platz in ihren Werken eingeräumt und wesentliche Überlegungen gewidmet haben. Mit Heydebrands Erörterungen hat Jochen Schmidts Text gemein, dass er die zentrale Bedeutung des Geniebegriffs in Musils Werk hervorhebt und ihn in Verbindung mit Ulrichs Entwürfen und Utopien bringt, genauso wie Schmidt auch auf die Verbindung zwischen Musil und Nietzsche, speziell im Hinblick auf die „Genie-Moral“ aufmerksam macht. Ebenso wie Heydebrand verweist Schmidt außerdem auf die spöttisch-ironische, zeit- und ideologiekritische Bezugnahme Musils auf den populären Geniebegriff sowie

⁹³ Vgl. ebd. S. 73, S. 15-23, S. 172-193.

auf Ulrichs kritische Haltung gegenüber der „Genialitätssucht“ Clarisses, „auf deren Folie Ulrichs tieferer Anspruch auf Genialität“ sich entfalte.⁹⁴ Was bei Schmidt jedoch im Vergleich zu Heydebrand wesentlich stärker hervortritt, ist eine kritische Betrachtung der Geniekonzeption Musils, wie sie im *Mann ohne Eigenschaften* und teilweise in Musils Essays dargelegt wird. So versucht Schmidt auf Musils eigene ideologische Befangenheit und seine nicht unproblematische Haltung zu politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen aufmerksam zu machen:

Vom großen Einzelnen, vom Genie als dezidiert individueller Erscheinung mit Ausnahme-Status wird Musil immer von neuem fasziniert. Weil er sich abgestoßen fühlte von der modernen Massengesellschaft, favorisierte er das geniale Individuum. Nicht umsonst zeichnen seinen Helden Ulrich Aristokratismus, ausgeprägtes Elite-Denken und eine Neigung zur >splendid isolation< aus. Andererseits sah Musil, daß die Gegenwart nicht mehr die Zeit des großen, >genialen< einzelnen ist. Doch nimmt er dies eher widerwillig zur Kenntnis.⁹⁵

Schmidt schließt einige Zeilen später daraus: „Mit seiner Faszination durch ein erlösendes >Genie< steht Musil in einer modischen, konservativ-revolutionären Welle, die in den 20er Jahren und zu Anfang der 30er Jahre ihren Höhepunkt erreichte.“⁹⁶

Selbst wenn Schmidt nicht der einzige ist, der Kritik in diese Richtung hin laut werden lässt⁹⁷, und selbst wenn diese Kritik – auch in Bezug auf Musil – alles andere als völlig unberechtigt ist, da der Geniebegriff, wie bereits deutlich geworden sein dürfte, tatsächlich durchaus ambivalente Züge aufweist und ein bedenkliches und gefährliches Ideologiepotential in sich birgt, wird doch noch zu untersuchen sein, inwiefern und bis zu welchem Grad Schmidts „Vorwürfe“ Musil tatsächlich treffen oder nicht und ob Schmidt hier nicht etwas vereinfacht und einige Aspekte übersieht, die gegen die eindeutige Zuordnung Musils zu dieser „konservativ-revolutionären Welle“ sprechen. Neben einer etwas einseitigen Art der Kritik an Musils „ideologischer Haltung“, muss an dieser Stelle noch erwähnt werden, dass Schmidt möglicherweise auch die Idee der „Genie-Moral“, auf die er ausführlich eingeht, teilweise missinterpretiert, wodurch diverse Schlussfolgerungen, die sich daraus ergeben, ins Leere gehen könnten. So deutet

⁹⁴ Schmidt, Die Geschichte des Geniegedankens, S. 279.

⁹⁵ Ebd. S. 296.

⁹⁶ Ebd. S. 297f.

⁹⁷ Beispielsweise auch Hartmut Böhme und Wolfgang Schraml deuten ähnliches an: Vgl. Böhme, Hartmut: Anomie und Entfremdung. Literatursoziologische Untersuchungen zu den Essays Robert Musils und seinem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“. Kronberg: Scriptor, 1974, S. 51f., vgl. Schraml, Wolfgang: Relativismus und Anthropologie. Studien zum Werk Robert Musils und zur Literatur der 20er Jahre. München: Eberhard, 1994, S. 337f.

Schmidt beispielsweise immer wieder an, dass nicht nur Ulrichs Geisteshaltung, sondern auch sein Verhalten der Konzeption einer „Geniemoral“ entspreche und dass Ulrich gewissermaßen verkörpere, was Musil unter dem Ideal des „Genies“ und unter „Genie-Moral“ verstehe. Implizit behauptet Schmidt unter anderem, dass die Eigenschaftslosigkeit ein „geniales Dasein“ im Musil’schen Sinne konstituiere und explizit, dass die „Genie-Moral“ Ulrichs „alles Wirkliche transzendierenden Utopismus“ und „den Essayismus“ bedinge⁹⁸; schließlich, dass „der Geniale“, wie Musil ihn konzipiere, zu völliger Passivität verurteilt sei. Schmidt spricht von einer „notwendige(n) Passivität des unter einem >genial< absoluten Anspruch stehenden Subjekts“, das jeder Aktualität entsagen müsse.⁹⁹ Man hat es bei Schmidt gerade in Bezug auf das eben Widergegebene möglicherweise mit einer Art von Interpretation zu tun, die in ihrer einseitigen Form nicht vollständig haltbar ist. Weil an dieser Stelle aber noch längst nicht die Voraussetzungen dafür gegeben sind, einer vertiefenden Betrachtung und kritischen Diskussion dieses Ansatzes zu folgen, muss selbige auf einen späteren Zeitpunkt verschoben werden. So wird erst später offensichtlich, inwiefern nicht unbedingt davon auszugehen ist, dass der Protagonist Ulrich „das Genie“ oder die „Genie-Moral“ verkörpert und lebt, wie Musil bzw. wie Ulrich selbst sie in seinen Entwürfen konzipiert. Schmidts Behauptung, dass die Eigenschaftslosigkeit des Mannes ohne Eigenschaften konstitutiv für ein geniales Sein im Musil’schen oder Ulrich’schen Sinne sei, wird sich möglicherweise als unzutreffend erweisen und ich werde versuchen, zu belegen, dass das „Genie“ und die „Geniemoral“ nicht notwendigerweise Grund der Ulrich’schen Passivität sein muss, sondern gerade die Passivität ein Grund dafür sein könnte, dass Ulrich, der „Mann ohne Eigenschaften“ eben kein „Genie“ ist und dass nicht zuletzt seine Passivität selbst der Anlass für ihn ist, der Konzeption einer „Geniemoral“ mit Skepsis zu begegnen. Es wird also zu sehen sein, dass wesentliche Ansichten und einige Stellen im Musil’schen Werk eine andere Art der Betrachtung nahelegen könnten. So eindeutig, wie Schmidt es teilweise darstellt, ist das Ganze bei Musil selbst jedenfalls nicht, der sich nicht nur generell, sondern auch im Kontext des Geniebegriffs, um eine differenzierte Haltung bemüht zeigt und sich dem zu untersuchenden Phänomen von vielen verschiedenen Seiten nähert, von denen man als Rezipient und Kritiker keine so einfach übergehen sollte.

⁹⁸ Schmidt, Die Geschichte des Geniegedankens, S. 281f.

⁹⁹ Ebd. S. 287f.

Heydebrands und Schmidts eben kurz referierten Texte beinhalten im Großen und Ganzen nahezu alles, was ansonsten an Bemerkungen zum Genie in den verschiedenen Sekundärliteraturtexten zu finden ist. „Das geniale Rennpferd“, Musils Ironisierung des populären Geniebegriffs, Ulrichs „Genie-Moral“, die meist in Verbindung mit Nietzsche gebracht wird und die Figur Clarisses bilden die am Häufigsten erwähnten Bezugspunkte im Kontext „Genie“. Musils aristokratisch-elitäre, konservative, demokratiekritische Haltung und seine Auseinandersetzung mit dem Gesetz der großen Zahl, der „Masse“ und dem Durchschnitt werden ebenso in allerlei Texten angesprochen, so beispielsweise von Marie Louise Roth, Cornelia Blasberg, Arno Böhme, Dresler-Brumme und Wolfgang Schraml. Eine wirklich systematische und konzentrierte Auseinandersetzung mit diesem Thema scheint allerdings bedauerlicherweise ebenso wie jene zum Geniebegriff noch auszustehen.

Bevor sogleich zum dritten und abschließenden Teil der Aufarbeitung des aktuellen Forschungsstandes übergegangen werden kann, soll noch auf einen Aufsatz von Achim Geisenhanslüke zum Thema „Schöndummheit“ hingewiesen werden. In seinem Werk *Dummheit und Witz*¹⁰⁰ geht Achim Geisenhanslüke im dritten Teil „Witz und Dummheit“ auf Freud, Wittgenstein und Musil ein. Für unsere Zwecke genügt es, sich auf seine Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Dummheit“ bei Musil zu konzentrieren, in der er unter anderem auch – nicht zufällig – auf den Gegensatz „Dummheit und Genie“ zu sprechen kommt. Geisenhanslüke, der sich nicht nur auf den Roman sondern naheliegenderweise auch auf Musils Rede *Über die Dummheit*¹⁰¹ konzentriert, eröffnet in seiner Analyse zunächst einen weiteren Horizont, in dem er auf die zeitgenössischen Debatten hinweist, in denen es darum geht, Natur- und Geisteswissenschaften hinsichtlich ihrer Erkenntnisarten und Erkenntnisansprüche voneinander zu unterscheiden, wobei gerade Vertreter oder Parteifreunde der Geisteswissenschaften auf den Vorzug und die größere Bedeutung einer *anderen* Art der Erkenntnis als der naturwissenschaftlichen aufmerksam zu machen versuchten. Diese Autoren erachten die naturwissenschaftlichen Methoden und Erkenntnisse, das naturwissenschaftliche Wissen für unfähig, eine „Befriedigung unseres tiefsten Dranges nach Erkenntniß“ zu leisten, also Antwort auf die für das Individuum fundamentalen Lebensfragen zu

¹⁰⁰ Geisenhanslüke, Achim: *Dummheit und Witz. Poetologie des Nichtwissens*. München: Wilhelm Fink, 2011.

¹⁰¹ Musil, Robert: *Über die Dummheit*. Vortrag auf Einladung des Österreichischen Werkbunds gehalten in Wien am 11. und wiederholt am 17. März 1937, in: Robert Musil. *Gesammelte Werke* (im Folgenden mit GW abgekürzt), Bd. 8, *Essays und Reden*. Hrg. v. Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978.

geben.¹⁰² Wie Geisenhanslücke schreibt, erscheinen und präsentieren sich Personen wie George, Langbehn und Rathenau, auf den und dessen Schrift *Ignorabimus* er im Besonderen eingeht, mit solchen Ansichten als „Vertreter einer geistigen Elite [...] deren Ziel darin liegt, ein autonomes Reich des Geistes zu behaupten, das die Existenzberechtigung einer geistigen Aristokratie legitimieren könnte.“¹⁰³ Vor dem Hintergrund solcher Debatten, meint Geisenhanslücke, habe „Robert Musil das Ungleichgewicht zwischen ethischen Fragen der Lebensbewältigung und technischen Fragen der modernen Wissenschaften zur Grundlage seines Romans“ machen können. „Auch [!] Musil“, so meint Geisenhanslücke, „sucht in seinem Roman nach den verlorenen Möglichkeiten, Bedeutung zu erlangen in einer Zeit, die individuelle Größe nicht mehr anzuerkennen bereit zu sein scheint.“¹⁰⁴ Auf dieser Suche nach Bedeutung nun, die Geisenhanslücke anscheinend und eventuell fälschlicherweise als Suche nach einem „autonomen Reich des Geistes“ interpretiert, auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage: „*Wie soll sich ein geistiger Mensch zur Realität verhalten?*“, stelle Ulrich fest, dass das Wissen – hier wird wohl wieder das Wissen naturwissenschaftlicher Art angesprochen – keinerlei Antwort darauf böte, dass „das Wissen der Moral kein Fundament bieten“ kann. Geisenhanslücke schreibt:

Im Zentrum des *Mannes ohne Eigenschaften* steht die Frage nach dem Verhältnis der Möglichkeiten rationalen Wissens zu einer Form des Nichtwissens, das selbst nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern zugleich ethisch fundiert ist.¹⁰⁵

Wie Musil „Wissen“, „Nicht-Wissen“ und „Moral“ tatsächlich zueinander in Beziehung setzt, muss an dieser Stelle dahingestellt bleiben. Eine Vertiefung des Musil’schen Rationalitäts- und Erkenntnisbegriffs wäre hier wohl aber zumindest in groben Zügen von Nöten gewesen. Es ist so relativ schwer zu verstehen, was man unter einer „ethisch fundierten Form des Nichtwissens“ und unter „rationalem Wissen“ – in Gegensatz zu „irrationalem Wissen“ (?) – verstehen könnte. Womit Geisenhanslücke aber bestimmt Recht hat, ist die Tatsache, dass es Musil bei dem Begriff der „Dummheit“, gleichwie bei dem Begriff der „Genialität“, nicht bloß um erkenntnistheoretische Fragestellungen, um

¹⁰² Vgl. Geisenhanslücke, *Dummheit und Witz*, S. 229.

¹⁰³ Ebd. S. 231.

¹⁰⁴ Ebd. S. 231. Auch wenn Musil sich möglicherweise tatsächlich unter anderem auf eine solche Suche begibt, ist es, wie später noch deutlicher werden wird, eine sehr zweifelhafte Aktion, ihn in eine Reihe mit Langbehn, Rathenau und George zu stellen, die als solche gewissermaßen personifiziert einige der Hauptangriffspunkte Musil’scher Kritik schlechthin darstellen.

¹⁰⁵ Ebd. S. 237.

Fragen nach Rationalität, Intellekt und Wissen oder Nicht-Wissen geht, sondern dass er sie speziell auch im Kontext von Fragen moralischer und lebenspraktischer Art im weiteren Sinne diskutiert und deren Funktionen, Bedeutung und Konsequenzen im Alltag, für Individuum, Gesellschaft, Politik und Kultur reflektiert. Auf das Verhältnis von „Dummheit“ und „Genialität“ konkret geht Geisenhanslücke letzten Endes leider nur ganz kurz und nicht besonders tiefschürfend ein, wobei er vor allem auf die Schwierigkeit aufmerksam macht, die die Unterscheidung zwischen „dem genialen und dem stumpfen Kopf“¹⁰⁶ mit sich bringe, mit der Musil nicht nur kämpfe, sondern die er auch selbst thematisiere. Die Dummheit beziehungsweise die „Halbklugheit des nicht-allzu-genau-Wissens“ jedenfalls sei nach Musil, so behauptet Geisenhanslücke, „die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Handelns.“¹⁰⁷ Ob sich dem tatsächlich so verhält und ob es die Halbklugheit ist, die menschliches Handeln bedingt, oder ob es sich auch anders verhalten könnte, wird später zu untersuchen sein. Fraglich scheint auch Geisenhanslückes Behauptung, im Mittelpunkt des Musil’schen „Kampf(es) gegen die Dummheit“ stehe die Frage nach der „Möglichkeit des Genies in traurigen Zeiten“¹⁰⁸. Möglicherweise hat die Untersuchung der „Dummheit“ und ihres Erklärungspotentials im Zuge Musil’scher Zeit- und Kulturkritik auch andere Gründe und Ziele. Sie ist meines Erachtens zumindest nicht nur durch Musils Suche nach der Möglichkeit des Genies motiviert, die ja als solche selbst auch nur *einen* Teil der Musil’schen Auseinandersetzung mit dem Geniebegriff ausmacht, die ansonsten doch überwiegend in einer scharfen und scharfsinnigen Kritik an der Verwendung dieses Begriffes besteht.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Ebd. S. 245.

¹⁰⁷ Ebd. S. 246.

¹⁰⁸ Ebd. S. 238.

¹⁰⁹ Die Tatsache, das sei noch in Hinblick auf Geisenhanslücke erwähnt, dass es relativ schwierig ist, der Dummheit gegenüber eine indifferente Haltung einzunehmen und über sie zu sprechen, ohne von ihr erfasst zu werden, lässt sich nicht nur mit Geisenhanslücke am Beispiel Musil zeigen, sondern auch Geisenhanslücke selbst scheint nicht völlig gefeit davor zu sein zumindest mit den Zehenspitzen in die Dummheitsfalle zu tapen: so unterstellt er in einer Fußnote dem Publikum, das in Günter Jauchs Sendung „Wer wird Millionär“ (am 20. Mai 2001) den Titel des Romans *Der Mann ohne Eigenschaften* nicht vervollständigen konnte und zu 58% für den „Mann ohne Nerven“ plädierte, „Ignoranz“ im Sinne von Dummheit (vgl. S. 233). Ob jemand *nicht* dumm, also beispielsweise intelligent oder gar genial oder moralisch besser wäre, nur weil er den Titel hätte vervollständigen können, muss man gerade auch vor dem Hintergrund des Musil’schen Verständnisses von Genie und Dummheit, die sich eben nicht unbedingt auf „Wissen“ und „Nichtwissen“ im Sinne von Faktenwissen reduzieren lassen, in Frage stellen. Weiters zieht der Autor in Erwägung, dass Musils „eingeforderte Genialität“ (S.238) selbst eine „politische Naivität“ (S.238) sei, obwohl doch erst noch zu untersuchen wäre, inwiefern und ob überhaupt von einem Imperativ der Genialität generell die Rede sein kann und wenn „ja“, wie sie zusammenhängt mit Musils politischer Positionierung - eine solche Untersuchung bleibt Geisenhanslücke dem Leser allerdings schuldig. Ganz im Zeichen der political correctness schließlich schreibt der Autor Musil Dummheit zu,

3.3. Forschungsliteratur zum Verhältnis zwischen Zisel und Musil

Im letzten Teil dieses Kapitels sollen nun noch jene drei, genaugenommen vier Aufsätze beziehungsweise Vorträge im Fokus stehen, die Musil und Zisel bereits zueinander in Beziehung setzen; wobei nur einer der Aufsätze (Schmidt-Dengler) diese Verbindung im Sinne eines angestrebten Vergleichs der beiden Autoren zum zentralen Thema macht, die anderen jedoch entweder im Zuge einer Untersuchung der Geniekritik Zisels (Nemeth) oder aber im Zuge einer Analyse des Musil'schen Verständnisses von „Genie“ und „Durchschnitt“ (Innerhofer) mehr oder weniger ausführlich auf den jeweils anderen Autor eingehen und damit eine Richtung vorschlagen und einen Kontext andeuten, in dem Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Autoren zunächst ersichtlich werden können.

Bei den drei bzw. vier Aufsätzen handelt es sich um die bereits erwähnten Vorträge Elisabeth Nemeths zu Zisels *Geniereligion*, um eine Abhandlung Roland Innerhofers mit dem Titel *Fantastik und Möglichkeitssinn. Zur literarischen Organisation des Wissens bei Kafka und Musil*¹¹⁰ (2006) sowie um einen kurzen Beitrag Wendelin Schmidt-Denglers in der Zeitschrift *studi germanici* zum Thema *Das geniale Rennpferd – Robert Musil und der Wiener Kreis. Zu einer seltsamen Form von Wahlverwandtschaft*¹¹¹ (2004).

In ihrem Aufsatz *„Wir Zuschauer“ und das „Ideal der Sache“* kommt Nemeth nicht primär in Bezug auf den Begriff des Genies auf Musil zu sprechen, sondern in Bezug auf Zisels Auffassung, dass in seiner Epoche die „Reflexion“ überhand genommen habe und die Verehrer der großen Persönlichkeit mit ihrer Verehrungstätigkeit nach einem Erlebnis

wenn es um die Darstellung der Weiblichkeit im *Mann ohne Eigenschaften* geht: „Musils Darstellung der Frauenfiguren im *Mann ohne Eigenschaften* lässt daher berechtigte Zweifel an dem sonst so gerühmten Verstand ihres Urhebers aufkommen, und so ist es vielleicht auch kein Zufall, dass im Titel des Romans das eigentliche Problem, der Mann, schon mitgenannt wird.“ (S. 235) Nähere Ausführungen zum „eigentlichen Problem“, dem „Mann“, wären wohl spannend gewesen. Dass im „Mann ohne Eigenschaften“ das Geschlecht Ulrichs unter den unzählbaren Problemen, die selbiger hat, „das eigentliche Problem“ darstellt, wie übrigens nicht nur Geisenhanslücke sondern auch Agatha Schwartz' Interpretation ein Stück weit nahelegt, scheint auf jeden Fall eine Erkenntnis zu sein, mit der die Autoren den Nerv *unserer* Zeit getroffen haben, ob sie mit ihr richtig liegen, müsste allerdings in einer eigenen Arbeit geklärt werden (vgl. Schwartz, Agata: Utopie, Utopismus und Dystopie in *Der Mann ohne Eigenschaften*. Robert Musils utopisches Konzept aus geschlechtsspezifischer Sicht. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1997).

¹¹⁰ Innerhofer, Roland: *Fantastik und Möglichkeitssinn. Zur literarischen Organisation des Wissens bei Kafka und Musil*. <http://www.kakanien.ac.at/beitr/emerg/RInnerhofer1.pdf> (8.07.2011).

¹¹¹ Schmidt-Dengler, Wendelin: *Das Geniale Rennpferd – Robert Musil und Wiener Kreis. Zu einer seltsamen Form von Wahlverwandtschaft*. in: *studi germanici* (nuova serie) Anno XLII, 3 (2004), S. 475-484.

oder einem Erleben streben, das sie ohne die Vermittlung über das „Genie“ nicht mehr zu erfahren vermögen. Nemeth zieht hier eine Parallele zu den „Erlebnissen, ohne den, der sie erlebt“, einer Passage *im Mann ohne Eigenschaften*, in der Musil eine moderne Entwicklung nachzeichnet, in der Sachzusammenhänge gewissermaßen eine Art Eigenleben und Autonomie gewinnen - unabhängig von der Verantwortung, unabhängig von der Erfahrung und unabhängig vom Erleben der einzelnen Menschen. Diese veränderte Beziehung zwischen den Menschen und der Gegenstandswelt sowie der Gegenstandsbeziehungen, die Musil im Roman anhand konkreter Erfahrungen darstellt und die Zisel theoretisch behandelt, wäre also gewissermaßen eine Erklärungsgrundlage für das Übermaß an Reflexion und den Mangel an eigenen Erlebnissen, die die zeitgenössische Gesellschaft der Diagnose Musils und Zisels entsprechend prägen und auf deren Basis unter anderem wiederum ein übertriebener Persönlichkeitskult entstehen könnte. In ihrem Text *How to Explain the Modern Personality Cult?* stellt Nemeth aber nicht nur diesen Bezug her, sondern betont, dass der Parallelen zwischen Musil und Zisel noch weit mehr seien:

Let me mention *en passant* that the analogy between Zisel's approach and Musil's reaches much further than the few quotations above might suggest. In Musil's main work *The Man without Qualities* the Genius-ideal is lurking in the background throughout the book. It animated Ulrich in his youth. Walter, Ulrich's friend from his young days on, is a Genius-enthusiast in Zisel's sense. It is only in a permanent struggle with that ideal, that Ulrich will discover himself as searching for clarity and precision in emotional life and morality – elaborating what he called the „utopia of exactness“.¹¹²

Nemeth macht im Folgenden darauf aufmerksam, dass Musils „Utopie des exakten Lebens“ die „Genauigkeit“ als ein Ideal in moralischer Hinsicht impliziere, womit eine Ähnlichkeit zu Zisels Ambition deutlich werde, der seinem „Ideal der Sache“, wie auch im Kontext dieser Arbeit noch zu sehen sein wird, überaus große ethische Bedeutung zuweise. Allerdings betont die Autorin auch sogleich, dass die „Utopie des exakten Lebens“ über Zisels Ansprüche hinausgehe, insofern Musils Exaktheitsanspruch nicht (nur) auf die moralische Verpflichtung zu einer genauen Untersuchung objektiver Gegenstände und Zusammenhänge ziele, sondern als intrinsisches Element im Gefühlsleben der Individuen ihren Platz erhalten und ihre Funktion ausüben solle.¹¹³ Ob Zisel mit einem solchen Ansatz einverstanden gewesen wäre, ist laut Nemeth

¹¹² Nemeth, *How to Explain the Modern Personality Cult?*, S. 15-16.

¹¹³ Vgl. ebd. S. 16.

zweifelhaft und sie behauptet, mit Verweis auf Musils Auseinandersetzung mit dem mystischen Zustand, Musil würde es in seinem Roman überwiegend um die innere Perspektive subjektiven Erlebens („the inner perspective of subjective experience“) gehen – während Zilsel wohl mehr an der objektiven, an der äußeren Seite der Gefühle und des Erlebens interessiert ist. Ob sich die Trennung zwischen objektiver und subjektiver Seite der Gefühle hinsichtlich der Erklärungsversuche Musils und Zilsels aufrecht erhalten lässt, und was unter einer „inneren Perspektive“ auf das „subjektive Erleben“, auf die Musil sich angeblich konzentrierte, zu verstehen sein könnte, wäre noch näher zu erörtern.

Roland Innerhofer beschäftigt sich in seiner Abhandlung *Fantastik und Möglichkeitssinn* mit Kafkas Text *Blumenfeld ein älterer Junggeselle* und Musils *Mann ohne Eigenschaften* hinsichtlich der Frage, wie Literatur Wissen ihrer Zeit in sich aufnimmt, poetisch konstruktiv verarbeitet und (neu) organisiert, insofern sie die Möglichkeit hat, wie am Beispiel Kafkas und Musil gezeigt werden kann, „Wissenselemente [...] auf eine sehr eigenwillige Art zueinander in Beziehung [zu] setzen“¹¹⁴. Wie eine solche Verarbeitung, konstruktive Bearbeitung und Neuorganisation zeitgenössischen Wissens aussehen könnte, verdeutlicht Innerhofer unter anderem anhand der Musil’schen Überlegungen zum Durchschnittsgedanken im Kapitel 47 des zweiten Buches. In diesem Kapitel stoße man nämlich nicht nur auf Musils „dezidierte Absage an ein irrationalistisches Weltbild“¹¹⁵, sondern auch auf die Verarbeitung moderner neopositivistischer wissenschaftstheoretischer Ansätze, die davon ausgehen, dass sich mathematische und physikalische Methoden auch auf die Untersuchung historischer und soziologischer Gegenstände anwenden lassen (sollen). So verhandle Musil in besagtem Kapitel das Thema „Durchschnitt und Genie“ vor dem Hintergrund der Idee, dass sich mithilfe von Statistik und Wahrscheinlichkeit auch in der Geschichte Gesetzmäßigkeiten analog zu Gesetzmäßigkeiten in der Natur feststellen lassen, die sich als ganz unabhängig von Entscheidungen, Handlungen und Ideen der einzelnen Individuen erweisen. Vor dem Hintergrund von Statistik, Wahrscheinlichkeitsgesetzen und Zufall aber, wird beispielsweise ein Glaube an die herausragende Bedeutung genialer Einzelner für den Gang der Geschichte obsolet: „Für diesen [Musil, Anm. B.R.]“, so meint Innerhofer aus den Überlegungen im 47. Kapitel schließen zu können, „ersetzen die Wahrscheinlichkeit

¹¹⁴ Innerhofer, *Fantastik und Möglichkeitssinn*, S. 1.

¹¹⁵ Ebd. S. 4.

und die Statistik den Geniegedanken. An die Stelle des Genies, das zielgerichtet Geschichte macht, treten der Durchschnitt und der Durchschnittsmensch als Figuren anonymer, zielloser historischer Abläufe.“¹¹⁶

Einen ganz ähnlichen Standpunkt vertritt aber auch niemand anderer als Edgar Zilsel, auf den, dessen Auseinandersetzung mit der Möglichkeit historischer Gesetze und dessen Beschäftigung mit dem Geniebegriff Innerhofer in diesem Zusammenhang verweist.¹¹⁷ Innerhofer manifestiert, Musil habe mit seiner Kritik am Geniebegriff an Edgar Zilsel anschließen können. Diese Aussage ist etwas missverständlich, weil mit ihr die Annahme nahegelegt wird, Musil habe sich irgendwie auf Zilsel berufen, sich ihm tatsächlich angeschlossen, dessen Ansätze weiterverfolgt, Zilsels Schriften seien ihm bekannt gewesen etc. Diese Annahme ist aber insofern bloße Spekulation, als der Name „Zilsel“ an keiner einzigen Stelle in Musils Werk erwähnt wird, obwohl Musils Lektüre ansonsten anhand der Tagebücher sehr gut nachvollziehbar ist. Auch wenn es sich bei der Erwägung, Musil hätte Zilsel gekannt und könnte mit dem Inhalt seiner Schriften vertraut gewesen sein, um bloße Spekulation handelt, so ist diese doch nicht ganz illegitim, da Musil, wie auch Innerhofer erwähnt, in „enger Verbindung“ zum Wiener Kreis rund um Neurath, Schlick und Carnap stand, dessen Mitglied Zilsel bekanntlich war. Selbst wenn Innerhofer nicht weiter erläutert, wie „eng“ sich Musils Verbindung zum Wiener Kreis nun tatsächlich gestaltet hat – immerhin äußert sich Musil zu ihm bzw. zu einzelnen Mitgliedern und ihren Texten häufig recht skeptisch –, dessen Gedanken zum Thema historische Gesetzmäßigkeiten, Wahrscheinlichkeit und Statistik belegen aber zumindest tatsächlich eine Vertrautheit mit den zeitgenössischen Diskussionen und zeugen nicht nur von Musils durchaus großem Interesse an diesen Fragen sondern auch von einer konstruktiven Beteiligung an diesem Diskurs mittels literarischer Methoden.

Was sich aus der Perspektive der Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung für das Verhältnis zwischen Individuum und Kollektiv, zwischen Durchschnitt und „Genialität“ oder „Dummheit“ konkret ergibt und welche Konsequenzen das für eine Idee und einen Begriff des Genies als solchen hat, soll später untersucht werden. Innerhofer ist in seiner Abhandlung auf jeden Fall ein sehr spannender Ansatz gelungen, mit dem Musil möglicherweise gar von dem „Vorwurf“ befreit werden könnte, unter anderem aufgrund

¹¹⁶ Ebd. S. 5.

¹¹⁷ Vgl. ebd.

seines Geniebegriffs selbst Anhänger konservativ-revolutionärer Ideologien zu sein. So schreibt Innerhofer:

Die Zufallsverteilung als historische Matrix, deren Ergebnis eine >prästabilisierte Disharmonie< (2, 1207) ist, versteht sich als Gegenposition gegen jegliche totalitäre Ideologie und Geschichtsphilosophie. Die Frage nach dem Wesen des Wahrscheinlichen tritt an die Stelle der Frage nach dem Wesen des Wahren. Der Wahrheit als Ideologie wird die Offenheit der Wahrscheinlichkeit entgegengestellt.¹¹⁸

Zu guter Letzt soll nun noch der Text Wendelin Schmidt-Denglers im Mittelpunkt der Betrachtung stehen, der sich um einen Vergleich Musils und Zilsels hinsichtlich der Geniethematik bemüht und der die Voraussetzung dieser Arbeit bestärkt, dass es nicht ganz abwegig ist, Musil und Zisel hinsichtlich des Geniediskurses gewissermaßen posthum miteinander in Kommunikation treten zu lassen. In *Das Geniale Rennpferd – Robert Musil und der Wiener Kreis. Zu einer seltsamen Form von Wahlverwandtschaft* geht es Schmidt-Dengler weniger darum, faktische Verbindungen zwischen dem Wiener Kreis und Musil nachzuzeichnen, als vielmehr darum, gedankliche Berührungspunkte und Differenzen auszumachen, die die Gemeinsamkeiten aber auch das je eigene Profil der jeweiligen Denker ausmachen.

Für die Beschäftigung mit der Geniekritik der beiden Autoren, anhand der Schmidt-Dengler Parallelen zwischen dem Wiener Kreis und Musil illustriert, bezieht er sich auf beide Werke Zilsels zum Geniebegriff und auf den *Mann ohne Eigenschaften*, wobei hier das 13. Kapitel „*Ein geniales Rennpferd reift die Erkenntnis ein Mann ohne Eigenschaften zu sein*“ im Mittelpunkt steht, was möglicherweise die eine oder andere einseitige Darstellung des Musil'schen Geniebegriffs bedingen wird. Einseitig ist wohlgemerkt nicht gleich falsch und die eine Seite ist möglicherweise genau jene, auf der sinnvoll ein Vergleich zu Zisel hergestellt werden kann.

Schmidt-Dengler wirft einen Blick auf den gemeinsamen Ausgangspunkt der beiden Autoren, der darin bestünde, sich dem Sprachgebrauch zuzuwenden: „ein Genie ist offenkundig das, was als ein Genie bezeichnet wird, eine Konvention, über deren Entstehung und Wirken kritisch nachzudenken ist“¹¹⁹. Zisel, im Dienste einer naturwissenschaftlich orientierten Philosophie, gehe es dabei (in seiner kritischen Analyse von 1926) vor allem darum, den „Geniekultus aus seinen realpolitischen und soziologischen Prämissen zu fassen“ und die „machtpolitischen Aspekte dieser

¹¹⁸ Ebd. S. 6.

¹¹⁹ Schmidt-Dengler, *Das geniale Rennpferd*, S. 480.

Geniereligion“ herauszukristallisieren mit dem Ziel die Ehre „der aus dem historischen Bewußtsein verbannten Handwerker und Beobachter der Natur, die später als Ingenieure und Naturwissenschaftlicher in Erscheinung treten würden“ zu retten und (im Werk von 1918) darum „die Geniereligion ihrer Dogmatik zu entledigen und von der Verpflichtung zum Geniekult zu befreien“.¹²⁰ Auch Ulrich, Musils Protagonist, stoße sich an unpräzisem Sprachgebrauch und bemühe sich um Sachlichkeit. Musils Ziel bestünde, folgt man Schmidt-Denglers Darstellung, im Gegensatz zu Zilsels aber eher darin, auf die „unerhörte Reduktion“ zu verweisen, die hinsichtlich des Geniebegriffs stattgefunden habe und die es legitim erscheinen lassen, „das Epitheton >genial< auf ein Rennpferd an[zu]wenden“¹²¹.

Schmidt-Denglers Analyse ist im Ganzen hilfreich und informativ. Allein es wird noch zu sehen sein, dass man bezüglich des Geniebegriffs bei Musil über das „geniale Rennpferd“ hinausgehen kann und dabei nicht nur sehr wohl auf positive Versuche stoßen wird, das Genie zu definieren oder an einer Form von Genieideal festzuhalten, sondern ebenso hoffentlich auch auf noch mehr Gründe, Zilsel und Musil miteinander zu vergleichen und voneinander zu unterscheiden.

¹²⁰ Vgl. ebd. S. 481.

¹²¹ Ebd. S. 483.

4. Zilsels *Geniereligion* – eine Analyse

Zisel selbst schreibt in seinem späteren Werk zur Entstehungsgeschichte des Geniebegriffs (1926), er habe in der *Geniereligion* den Geniebegriff als „psychologisches Gebilde“¹²² untersucht. Dieser Aussage des Autors widerspricht allerdings das Werk, in dem er offensichtlich über eine psychologische Analyse hinauszugehen versucht und den Geniebegriff beziehungsweise die Praxis der Genieverehrung als komplexes und heterogenes Gebilde begreift, das durch eine Analyse der psychologischen Komponenten allein, durch eine Analyse der „Gemütsbedürfnisse“, die durch die Verehrung der großen Persönlichkeiten möglicherweise gestillt werden könnten, wohl nicht in seiner ganzen Komplexität zu erfassen wäre. Um die „Geniereligion“ zu erklären, sie auf ihre Ursachen hin zu befragen und ihre Wirkungen erforschen zu können, zieht Zisel entsprechend nicht nur psychologische, sondern ebenso gesellschaftliche und historische Aspekte und Prozesse in Betracht. Er versucht also die „Geniereligion“ nicht nur als psychologisches, sondern auch als kulturelles und ideologisches Gebilde zu ergründen, das sich sowohl räumlich als auch zeitlich begrenzen lässt und das seine Ursachen nicht nur in der Psyche, in Gefühlen, Bedürfnissen, Bestrebungen und Leidenschaften des Menschen hat, sondern dem ebenso eine Funktion im Zuge gesellschaftlicher Entwicklungen und Konstellationen, im Zuge moralischer Überlegungen sowie in der Wissensbildung selbst zukommt.

Im Folgenden gilt es nun zu untersuchen, wie Zisel sich als Autor positioniert, auf welche Art und Weise er sich dem Gegenstand nähert und welche Aspekte er im Zuge seiner Analyse der „Geniereligion“ besonders hervorhebt. Zu guter Letzt gilt es dann Zilsels „Ideal der Sache“ zu präsentieren, das ihm als alternatives Ideal zum Persönlichkeitsideal vorschwebt.

4.1. Positionierung des Kritikers und Annäherung an den Gegenstand der Analyse

Zunächst ist es erstaunlich, dass der damals 27-jährige Zisel im gleichen Jahr, in dem er die Lehrbefähigungsprüfung für die Fächer Mathematik, Physik und Naturlehre an der Universität Wien erwirbt und nach der Fertigstellung seiner Dissertation zum *Gesetz der*

¹²² Zisel, Entstehung des Geniebegriffes, S. 1.

großen Zahlen, ein Werk zur „Geniereligion“ und zum Geniebegriff schreibt, zu einem Thema also, das ursprünglich dem Bereich der Ästhetik angehört. Das „Genie“ scheint zu Zilsels Zeiten als kulturelles Ideal zwar allgemein besonders „*en vogue*“ zu sein, im Speziellen allerdings wird es von einer Gruppe von Autoren forciert, die überwiegend im schöngeistigen Bereich der Kunst, Literatur und Philosophie ansässig sind. Für Vertreter einer „wissenschaftlichen Weltauffassung“ wie Zinsel, die sich für empirische Forschung, logische Analyse der Begriffe und eine antimetaphysische und wissenschaftlich-rationale Weltdeutung einsetzen, gehört der Geniebegriff hingegen zur ideologischen Nomenklatur des „Gegners“.

Dem Diskurs, der um den Geniebegriff entstanden ist, und der Praxis des Persönlichkeitskultes nähert sich Zinsel angesichts seiner primären theoretischen Ausrichtung gewissermaßen aus der Perspektive eines Aufklärers und Kritikers. Bereits in der Einleitung zeigt sich diese Perspektive, wenn Zinsel zweierlei fiktive Figuren entwirft, die einen distanzierten Beobachter verkörpern, der sich des Phänomens der Persönlichkeitsverehrung kritisch annimmt: Wir treffen auf einen Chinesen und auf einen Kulturhistoriker aus der Zukunft.

Zinsel portraitiert also einen fiktiven Chinesen als einen der europäischen Kultur Fernstehenden, der ein Buch auf dessen Titelblatt das Wort *Genie* zu lesen ist, schnell einmal wieder schlösse und es zu Recht ungelesen beiseite legte, weil es „statt weise Gedanken und wissenswerte Tatsachen mitzuteilen, einigen Menschen, die von Beruf zumeist Dichter, Maler, Musiker und Philosophen sind, eine merkwürdige Wichtigkeit beimessen“ würde, weil es „unter wunderlichen Vorwürfen gegen das übrige Geschlecht der Menschen seine Meinung mit großer Ehrerbietung und Begeisterung darlegen“ und sich an zentralen Stellen auf ein Wort berufe, das „unserem Asiaten bisher nie recht verständlich geworden ist, weil nähere Begründungen und Aufklärungen zu fehlen pflegten: auf das Wort *Persönlichkeit*.“¹²³ Enthusiastische Genieverehrung, Mengenverachtung und der Begriff der Persönlichkeit werden durch die Augen des fiktiven Chinesen dergestalt bereits im ersten Absatz der Einleitung als merkwürdiges Kulturspezifikum entlarvt, das jedes universellen oder interkulturellen Anspruchs entbehrt. Dies liegt vor allem daran, dass wir es beim „Genie“ mit einer Art Fetisch zu tun haben, der nach Kräften postuliert aber nie rational begründet werden kann.

¹²³ Zinsel, *Geniereligion*, S. 51.

Die zweite Figur, die Zinsel heranzieht und die eine ähnlich kritische Außenperspektive auf die Rolle, die dem Begriff des Genies seinerzeit zukommt, ermöglicht, ist ein aus der Zukunft sprechender Kulturhistoriker. Ähnlich einem Geologen, der aus bestimmten Abdrücken und Versteinerungen auf die bestimmte geologische Schicht eines Gesteins schließen könne, so meint Zinsel, könnten zukünftige Kulturhistoriker, die in dem Fall nicht in räumlicher Distanz stehen wie der Chinese sondern die aus zeitlicher Entfernung das Phänomen „Geniereligion“ anvisieren, sofort auf Mitteleuropa und das 19. Jahrhundert tippen, wenn sie „ein unbekanntes literarisches Produkt von Genieverehrung durchtränkt finden und bemerken werden, daß der Autor nicht den Anspruch erhebt, wahre Gedanken auszusprechen, sondern tiefe.“¹²⁴ Diesem Kulturhistoriker würde „die volle Bedeutsamkeit solcher halb unbewußter Leitideen“¹²⁵ in die Augen fallen.

Ganz offensichtlich bedient sich hier Zinsel eines Stilmittels um seine eigene Position gegenüber dem Treiben seiner Zeit in eine anschaulich griffige Form zu bringen. Die beiden fiktiven Figuren des Chinesen und des zukünftigen Kulturhistorikers erlauben es ihm, ein Phänomen seiner Zeit und seiner Kultur, in die er selbst fundamental verstrickt ist, kritisch zu untersuchen und zu bewerten. Auch wenn er dies nicht explizit thematisiert, kommt durch seine Ausdrucksweise deutlich zum Vorschein, dass er jedoch nicht jene radikalere Exteriorität für sich beanspruchen kann, die einem gänzlich Außenstehenden zukommen könnte. So schließt sich der Autor einerseits immer wieder als unmittelbar vom Persönlichkeitskult Betroffener mit ein, wenn er davon spricht, dass „uns“ der Geniebegriff kaum anstößig erscheine, dass „wir“ im Begriff des Genies kein Problem erkennen würden, dass „unsere Literatur und unser Zeitgeist“ ihn sich „vollständig zu eigen gemacht“ habe und „von Befremden, geschweige von Ablehnung“¹²⁶ nicht die Rede sein könne. Er schreibt davon, dass „wir uns selbst auch kaum bewußt scheinen, wie sehr wir Genieverehrer sind“¹²⁷ und manifestiert schließlich:

Es ist aber wie ein Verhängnis, das auf dem Geniebegriff lastet: ein jeder, der mit ihm, und sei es auch als sein Kritiker, zu tun hat, wird in den trüben Dunstkreis aus Verehrung und Verachtung, Inbrunst und Hohn, Tiefe und Flachheit gezogen.¹²⁸

¹²⁴ Ebd. S. 52f.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Ebd. S. 51f.

¹²⁷ Ebd. S. 52.

¹²⁸ Ebd. S. 55.

Trotz dieses selbstkritischen Duktus' trachtet er aber danach, sich nach Kräften von denjenigen zu distanzieren, die den Verehrungsdiskurs des Genies, aktiv betreiben. Dem wird ebenfalls rhetorisch Ausdruck verliehen, wenn er nicht mehr von „uns“ schreibt sondern von „unserem Publikum“, dem Genieverehrung nicht anstößig sondern vielmehr selbstverständlich erscheine, wenn er davon schreibt, dass es gerade „ein erheblicher Teil unserer Literaten, d.h. unseres Bücher schreibenden und lesenden Publikums“ wäre, der seine „religiösen Bedürfnisse ausschließlich in der Form des Geniekultus“ befriedige, wenn er von „den Genieanbetern“, von „enthusiastischen Dilettanten, Literaten und Halbgelehrte[n], die von der Sache wenig verstehen und nichts für sie fühlen“ spricht, zu denen er sich bestimmt nicht mehr zählt.¹²⁹

Zilsel, so sehr er zunächst betont, dass der Geniebegriff eine der Ideen darstelle, „die ein wesentlicher Bestandteil der öffentlichen Meinung von Ländern und Generationen geworden sind“¹³⁰, schreibt am Ende seiner Einleitung schließlich von einer „kleinen, aber lauten Minderzahl“, die die „überzeugten Genieschwärmer und Verehrer der Tiefe selber“ unter den Menschen bilden würden.¹³¹ Er unterscheidet hier also zwischen dem Häuflein der wirklich überzeugten Eiferer, die wesentlich verantwortlich für den grassierenden Persönlichkeitskult sind und der großen Mehrheit, die zwar am Geniekult partizipieren, ihn aber nicht generiert hat.

Zilsel macht explizit „die Literaten“ für „unsere öffentliche Meinung“ verantwortlich:

Unsere öffentliche Meinung aber, die eben von den Literaten auszugehen pflegt, glaubt an das Dogmensystem der Geniereligion, glaubt die sonderbarsten tatsächlichen Behauptungen und hält sie für völlig selbstverständlich.¹³²

Den über weite Strecken anonym bleibenden Literaten und nicht der breiten Maße der Mitläufer gilt Zilsels Kritik. Ihnen gegenüber positioniert er sich als scharfer Kritiker, der das Genieideal als unhaltbar, bedenklich, falsch und gefährlich erkennt und der sich genötigt fühlt, gegen diese gefährliche Ideologie anzukämpfen:

Der Kritiker, der eine solche Unhaltbarkeit und Bedenklichkeit des Genieideals erkannt zu haben glaubt, wird sich also entweder damit zufrieden geben müssen, daß zu allen Zeiten auch falsche Ideale Ansehen genossen und Anhänger gefunden haben, oder aber er wird genötigt sein – wenn er nämlich glaubt, daß eine solche Resignation gefährlich

¹²⁹ Vgl. ebd. S. 54.

¹³⁰ Vgl. ebd. S. 53.

¹³¹ Ebd. S. 53f.

¹³² Ebd. S. 54.

und unverantwortlich wäre -, nicht nur die Wurzeln der Geniebegeisterung klarzulegen, sondern auch ihre bedenklichen Folgen ins rechte Licht zu stellen.¹³³

Würde es sich nur um eine kleine Gruppenideologie handeln, die von Dichtern, Künstlern und Philosophen für Dichter, Künstler und Philosophen „geschrieben“ würde, sähe sich Zilsel offensichtlich nicht zu einer solchen Kritik, wie er sie verfasst, veranlasst. Anlass für seine Kritik ist vielmehr deren Wirkung auf den Zeitgeist und die öffentliche Meinung, auf die die „Genieenthusiasten“ augenscheinlich Einfluss nehmen, und die es vor ihnen, vor diesen „Schwärmern“ zu schützen gelte. Die „Geniereligion“ erweist sich damit nicht nur als inhaltlich bedenklich, sondern auch bezüglich ihrer affektiven Wirkung. Aus Zilsels Sicht sind überschwänglicher „Enthusiasmus“ und ersatzreligiöse „Gemütsbedürfnisse“ zugunsten einer „wissenschaftliche[n] Untersuchungen und trockene[n] Erwägungen“ abzulehnen. Diese affektive Seite der „Geniereligion“ ist ihm zufolge gesellschaftlich gesehen höchst gefährlich, da sie „der Erkenntnis“, der „Wahrheit“, der „Philosophie und Wissenschaft“ schadet:

Unklare Begeisterung hat Sorgfalt, Rechtlichkeit und Pflichterfüllung der Mißachtung preisgegeben, hat ein unvornehmes Cliqueswesen zu verklären versucht und das Gewissen durch Mengenverachtung betäubt. Eine unreinliche Metaphysik hat die Verehrung der Berühmtheiten als höchstes Ziel gepredigt, hat falsche Ideale aufgestellt und Mitmenschen um ihr wahres Glück gebracht. Enthusiastische Dilettanten, Literaten und Halbgelehrte, die von der Sache wenig verstehen und nichts für sie fühlen, haben in geistvollen Aufsätzen, in allzu zahlreichen und dickleibigen Bänden der Erkenntnis geschadet, haben die Wahrheit der Tiefe, die Sache den großen Persönlichkeiten aufgeopfert: Philosophie und Wissenschaft scheint in Gefahr vor den Schwärmern.¹³⁴

Der moderne Geniebegriff und die Genieverehrung erweisen sich somit nicht nur als moralisch fragwürdig, sondern sie schaden gar der Wissenschaft und der Philosophie, denen Zilsels Vorstellung entsprechend eine ganz andere Aufgabe zukommt als Persönlichkeiten zu verehren oder die Menschen zur Persönlichkeitsverehrung zu ermuntern. In Anbetracht dessen, dass Zilsel damit die Bereiche gefährdet sieht, denen er selbst zuzurechnen ist und angesichts dessen, dass es ihm ein Anliegen zu sein scheint, die „öffentliche Meinung“ zu korrigieren und sich mit dem Impetus des Aufklärers für die Ausbreitung des wissenschaftlichen Geistes in der Gesellschaft zu engagieren, möchte er in seiner kulturkritischen Schrift *Die Geniereligion*, seine Feinde, die „überzeugten Genieschwärmer und Verehrer der Tiefe“, ausdrücklich „um ihr

¹³³ Ebd. S. 55.

¹³⁴ Ebd. S. 54.

Ansehen bringen“ und jene, „die nur mit halbem Herzen dem Geniebegriff anhängen, dazu bringen, die Geniemode abzuschütteln und sich ein klareres, richtigeres und der Verehrung würdigeres Ideal zu bilden.“¹³⁵

Die Methoden, derer sich Zinsel als Kritiker bedient, um die Bedenklichkeit und Irrationalität von Geniebegriff und Persönlichkeitskult zu demonstrieren nennt Zinsel bereits in der Einleitung: Er möchte der *Geniereligion* mittels einer theoretischen Zergliederung des Geniebegriffs beikommen, also im weitesten Sinne Begriffskritik betreiben. Weiters will er die Wurzeln und die bedenklichen Folgen der Geniebegeisterung und des Genieideals einer psychologischen Untersuchung unterziehen, und schließlich, wenn die Mittel „der trockenen Untersuchung“ nicht mehr hinreichen, „hie und da sogar mit leisem Spott“ aufwarten. „Der Kritiker“, so schreibt Zinsel, „dem es um seine Überzeugung ernst ist, wird vielmehr gezwungen sein, sich zu einer *Tendenz* zu bekennen und ihr auch Ausdruck zu geben [...]“¹³⁶. Wenn Zinsel also in der Folge öfters einen stark polemischen und (bitter) spöttischen Ton anschlägt, tut er das gewissermaßen bewusst, wenn auch im Sinne seines „Sachlichkeitsideals“ nicht unbedingt berechtigterweise. Allerdings hätte Zinsel den Leser wohl nicht nur vor dem spöttischen Ton warnen müssen, sondern auch vor seinen manchmal unangenehm auffallenden pathetischen und moralisierenden Ausschweifungen, mit denen man sich bei der Lektüre konfrontiert sieht. Wie dem auch sei: Mit den Methoden der Begriffskritik und Historisierung mit empirischer Beobachtung und einer Untersuchung der psychologischen und gesellschaftlichen Wurzeln der Genieideologie versucht der Autor ein in seinen Augen irrationales Phänomen mittels rationaler, wissenschaftlicher Methoden zu untersuchen. *Grosso modo* möchte er das Irrationale zum Gegenstand einer rationalen Untersuchung machen und führt damit ansatzweise aus, wofür er später in seinem Text zur „romantischen Ideologie“ plädiert:

Trotzdem und ebendeshalb werden wir nie aufhören, jenes irrationale weltlich-wissenschaftlich zu erforschen: psychologisch, biologisch und ökonomisch-soziologisch. Auch außervernünftige Vorgänge weisen Regelmäßigkeiten auf, lassen sich vorausberechnen, in rationale Gesetze fassen und daher rationalen Plänen einfügen.¹³⁷

Zinsels hier geäußelter Anspruch muss im Zusammenhang mit seinem Verständnis von Rationalität gelesen werden. Nach Elisabeth Nemeth kann für ihn „das Rationale nur

¹³⁵ Ebd. S. 55.

¹³⁶ Ebd. S. 55.

¹³⁷ Zinsel, Edgar: Die gesellschaftlichen Wurzeln der romantischen Ideologie, S. 73.

noch im Begrenzen des Unbegrenzten, im Bestimmen des Unbestimmten, in der ‚reinen Präzision selbst‘ gefunden werden“.¹³⁸

Wenn Zisel sich vornimmt, den Geniebegriff zu zergliedern, „weil eine *reine* Gesinnung nur aus *reinen* Begriffen entspringen kann“¹³⁹, wenn er den Geniebegriff als „Gebilde der Gemütsbedürfnisse“¹⁴⁰, also als ein Gebilde begreift, das durch etwas „Irrationales“ konstituiert wird, folgt er seinem Anspruch nach dem Programm, etwas an sich Unbestimmtes mittels rationaler, wissenschaftlicher Methoden zu bestimmen und in den Griff zu bekommen, Gesetzmäßigkeiten, die er auch im Bereich des Irrationalen, auf den ersten Blick chaotisch Erscheinenden annimmt, zu entdecken und allgemeine Strukturen festzustellen.

4.2. Zisels Analyse der „Dogmatik“ der „Geniereligion“

4.2.1. Bemerkungen zum Begriff der „Religion“

Bevor ich mich der Zisel’schen Auseinandersetzung mit der „Dogmatik“ der „Geniereligion“ zuwende, soll an dieser Stelle noch kurz auf die Frage eingegangen werden, in welcher Hinsicht hier mit Zisel überhaupt von einer „Religion“ gesprochen werden kann und was der Verfasser der *Geniereligion* damit erreicht, wenn er jene, die dem Geniebegriff anhängen, quasi als Mitglieder einer Art religiöser Vereinigung begreift. Zisel sieht in dem Kult, der sich rund um das Ideal der Persönlichkeit und des Genies gebildet hat, wie aus dem Titel bereits hervorgeht, ein religiöses Gebilde. An anderer Stelle spricht er hingegen vom Geniekult als „Kind einer Zeit religiösen Verfalles“¹⁴¹. Häufig ist im Text nicht die Rede von „Religion“, sondern von einer „halbreligiösen Sekte“¹⁴², von einer „Quasireligion“¹⁴³, von einem „*religionsähnliche[s]n* Gebäude“¹⁴⁴, dann auch wieder von einer „fast religiöse[n] Inbrunst der Genieschwärmerei“¹⁴⁵ und „Geniespiritismus“¹⁴⁶. Sowohl die verschiedenen Bezeichnungen, die Zisel für das Phänomen der modernen „Genieverehrung“ findet, als

¹³⁸ Nemeth, „Wir Zuschauer“ und das „Ideal der Sache“, S. 172.

¹³⁹ Zisel, *Geniereligion*, S. 54.

¹⁴⁰ Ebd. S. 55.

¹⁴¹ Ebd. S. 88.

¹⁴² Ebd. S. 54.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Ebd. S. 183.

¹⁴⁵ Ebd. S. 176.

¹⁴⁶ Ebd. S. 82.

auch seine Beschreibung, Analyse und Kritik legen es nahe, das Gebilde rund um das Genie und die Persönlichkeit als Pseudoreligion, als Karikatur einer Religion, als „verkappte Religion“¹⁴⁷ aufzufassen, die sich von „wirklichen“, „ursprünglichen“, ernstzunehmenden, traditionellen Religionen in gewisser Hinsicht unterscheidet, einen bloßen „Abklatsch“ derselben darstellt. Wie bei anderen Kritikern des modernen Personenkultes, die ebenfalls den religiösen Aspekt hervorheben, beispielsweise Lange Eichbaum¹⁴⁸ oder Julian Hirsch¹⁴⁹, auf den sich Zinsel häufig bezieht, sucht man allerdings auch bei Zinsel vergeblich nach expliziten Begriffserklärungen und Definitionen, was nun unter einer „Religion“ und in Absetzung davon, unter einer „Pseudoreligion“ konkret zu verstehen wäre, und wo sich die Grenzen zwischen den beiden ziehen ließen. Offensichtlich wird nur, dass Zinsel anhand bestimmter Rituale und Praktiken der „Genieverehrer“ Parallelen zur religiösen Praxis erkennen kann. Er geht davon aus, dass mit der Genieideologie die augenscheinlich noch immer vorhandenen „religiösen Bedürfnisse“ auch jener gestillt werden können, die in den Lehren traditioneller Religionen, die bereits mit der Aufklärung und verschärft noch einmal durch die Religionskritik von Feuerbach, Marx und schließlich Nietzsche einer scharfen und umfassenden Kritik unterzogen worden ist, keine Zuflucht mehr zu finden vermögen:

Diese religionsähnliche Natur der Genieverehrung hat es ermöglicht, daß religiöse Skeptiker wie Dav. Fr. Strauß als Ersatz für die vermeintlich überlebten Konfessionen die Verehrung unserer klassischen Dichter und Musiker vorschlagen konnten [...].¹⁵⁰

Zinsels Kritik an der Pseudoreligion des Geniekultes, der seiner Darstellung entsprechend vor allem von „Literaten“, Dichtern, Künstlern und Philosophen, die er auch als „Geniepriester“¹⁵¹ bezeichnet, vertreten und gepredigt wird, kann man durchaus als „Religionskritik“ in der Tradition der Aufklärung begreifen. Er wendet sich gegen den Irrationalismus der „Genieanbeter“¹⁵² mit einem lautstarken „sapere aude!“. Andererseits könnte man seine Religions- bzw. Ideologiekritik in ein Nachfolgeverhältnis zu Marx stellen. Dieser Eindruck wird von gewissen Tendenzen in

¹⁴⁷ Vgl. Bry, Carl Christian: „Verkappte Religionen. Kritik des kollektiven Wahns. Hrg. v. Martin Gregor-Dellin. München: Ehrenwirth, 1979.

¹⁴⁸ Lange-Eichbaum, Wilhelm: Genie Irrsinn und Ruhm. Eine Pathographie des Genies. Neu bearbeitet v. Wolfram Kurth. 5. Auflage. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1956.

¹⁴⁹ Hirsch, Julian: Die Genesis des Ruhmes. Leipzig, 1914.

¹⁵⁰ Zinsel, Geniereligion, S. 53.

¹⁵¹ Ebd. S. 54.

¹⁵² Ebd.

Zilsels späteren Werken bestätigt, in denen er im Anschluss an Marx den Geniekult als Ideologie einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse demaskiert, mit der bestimmte Macht- und Herrschaftsinteressen verbunden sind und die dazu dient, die Existenz und die Identität der eigenen in Abgrenzung zu anderen Gruppen zu sichern und zu stärken. Auf diese Aspekte soll aber erst später näher eingegangen werden. An dieser Stelle genügt es zu sehen, dass es Zilsel weniger um eine theoretische Erörterung oder um die Untersuchung der Begriffe als solcher geht, sondern dass ihm viel mehr an einer Untersuchung ihrer tatsächlichen Verwendung, ihrer psychologischen und gesellschaftlichen Funktionen und praktischen Auswirkungen gelegen ist.

4.2.2. Die Dogmatik der „Geniereligion“

Gleichwie sich Zilsels Ambition nicht darauf zu erstrecken scheint, den Begriff der Religion zu definieren, sieht er offensichtlich auch keinerlei Anlass, den Geniebegriff selbst näher zu bestimmen. Es fällt auch auf, dass er wenig Interesse daran hat, sich mit den Schriften und Definitionen derer zu befassen, die sich zum Geniebegriff vor ihm geäußert haben, sondern vielmehr die Geschichte der Konstitution des modernen Geniebegriffs analysieren möchte. Er geht dem Fragenkomplex nach, welches Bild des Genies sich ausgehend von den Texten der „Genieverkünder“ etabliert hat, welche „Gerüchte“ gewissermaßen um das Genie oder die angeblichen Genies kursieren, welche Attribute man ihnen gemeinhin zuschreibt, wie sich „das Gerede“ zum Thema Genie anhört. Wenn Schmidt-Dengler meint, Zilsel würde sich der „Rede vom Genie“ annehmen, so bedeutet das in diesem Kontext, dass Zilsel sich keineswegs um eine Definition des Genies bemüht, sondern dass er zunächst einmal untersuchen will, welche zentralen Vorstellungen die modernen Genieverehrer mit ihm verbinden und welche Implikationen dem Geniebegriff anhängen. Ob Zilsel die Möglichkeit eines wahrhaften Genies überhaupt einräumt, darf vor dem Hintergrund seiner umfassenden Kritik im Übrigen stark bezweifelt werden. Unter anderem begründet er seine Verweigerung, sich mehr mit den angeblichen Genies selbst auseinanderzusetzen damit, dass es, „wenn jemand göttliche Verehrung den Drachen erweist“ nicht angemessen wäre, „ihm immer von Drachen zu erzählen“¹⁵³ und er schreibt explizit, dass „die Tatsachenfrage“, beispielsweise die Frage nach den Erkenntnisquellen des produktiven

¹⁵³ Ebd. S. 86.

Menschen, „diesmal übergangen werden [darf], denn nicht die Untersuchung jener Genies, sondern die des Genie**begriffes** ist unsere Aufgabe“¹⁵⁴. So nimmt sich Zissel nun also im Zuge seiner Zergliederung den Geniebegriff rein als Begriff vor, wie er gemeinhin zu seiner Zeit verwendet wird und analysiert die Behauptungen, die seiner Untersuchung nach die zentralen Bestandteile der modernen Variante dieses Begriffs, deren Wurzeln er in seinem Text zur „romantischen Ideologie“ in der Romantik verortet, bilden.

Solche Behauptungen besagen gemäß Zissel beispielsweise, dass es zweierlei Gruppen von Menschen gibt, einerseits die große Gruppe an Menschen, die überhaupt nicht schöpferisch veranlagt sind, andererseits eine kleine Gruppe von Menschen, die sich radikal von der ersten unterscheidet, da ihr beinahe göttliche Schöpferkraft nachgesagt wird.¹⁵⁵ Weiters beinhaltet der Geniebegriff nach Zissel die Nachwelt- und Mitweltvorstellungen und den Glauben an eine merkwürdige Brüderschaft der Genies über alle Zeiten hinweg; ganz so als gäbe es eine „Geniegattung“. Schließlich geht Zissel auch auf den hochproblematischen Begriff der „Tiefe“ ein, der im Geniediskurs als ursprüngliches „ästhetisches Ideal“ fungiert und – glaubt man Zissels Ausführungen – an die Stelle des Ideals der „Wahrheit“ tritt. Zissel bezeichnet die genannten Vorstellungen als „Dogmen“ der „Geniereligion“ und bemerkt ironisch, dass die Entwicklung einer eigenen Dogmatik, die in dieser „Religion“ nachvollzogen werden könne, wohl deshalb anderen Autoren und Kritikern des Geniebegriffs noch nicht aufgefallen wäre, weil sie „noch nicht von offiziellen Geniepriestern auf Konzilien und Synoden festgelegt worden sind“¹⁵⁶.

Es handelt sich bei dem, was Zissel also als Dogmensystem der „Geniereligion“ analysiert, um ein System von Meinungen oder Glaubenssätzen, die in dieser Form zwar nicht dezidiert festgesetzt worden seien, aber sich dennoch dem scharfen Auge des Analytikers als einer Art „System“ darböten.

Anhand des Dogmas von der Brüderschaft der Genies soll an dieser Stelle kurz dargestellt werden, wie Zissels Dogmenanalyse funktioniert. Dieses Beispiel ist in zweierlei Hinsicht ein dankbares: Erstens weil Zissel seinen „Feind“ hier ausnahmsweise einmal beim Namen nennt – er bezieht sich also auf konkrete Autoren, die dieses Dogma seiner Meinung nach verkünden – und zweitens weil Zissel in diesem Kontext bereits ein

¹⁵⁴ Ebd. S. 88.

¹⁵⁵ Vgl. ebd. S. 59.

¹⁵⁶ Ebd. S. 54.

bedeutendes Moment, eine der zentralen Funktionen des modernen Geniebegriffs vorwegnimmt, der auch später in seinem Werk noch einige Relevanz zukommt: nämlich die Unterteilung der Menschen in verschiedene Klassen.

Das Dogma der Brüderschaft der Genies nun wird nach Zinsel in diversen populären Text- und Publikationsgattungen suggeriert einem breiten Publikum zugänglich gemacht. Mit dem Verweis auf jene Literatur, die Zinsel „Geniebündelliteratur“ nennt, bezieht sich der Autor ausdrücklich auf Schriften Carlyles, Emersons, Chamberlains und Herbert Eulenbergs, die in Form von Aufsatz-, Essay- und Biographiensammlungen, die in halb literarischer, halb dokumentarischer Form verfasst sind, die einzelne als Genies geltende Berühmtheiten wie Goethe, Kant, Luther, Leonardo da Vinci, Shakespeare etc. neben- und nacheinander darstellen. Zinsel bemerkt, dass hinter diesen „Geniesammlungen“ wohl die Meinung stehe, „jene großen Männer seien irgendwie, und zwar nicht durch Bande historischer Abhängigkeit, zusammengehörig“ und er fügt wenig später hinzu, dass man vor diesem Hintergrund auch zu meinen geneigt wäre, „jene Genies hätten ein Gefühl der Zusammengehörigkeit“.¹⁵⁷

Das Dogma von der „Brüderschaft der Genies“ besagt also nach Zinsel in etwa, dass die Genies sich nicht nur von der unbegabten, unkreativen und homogenen Menge unterschieden, sondern dass sie selbst eine Art „metaphysische Brüderschaft“, eine Art Partei bilden würden, dass sie quasi „in der Tiefe“ oder in der „himmlischen Höhe“ eine Einheit bilden würden, mögen sie sich auch oberflächlich, in ihrer Wesensart und hinsichtlich ihrer Werke voneinander noch so sehr unterscheiden.

Während Zinsel nun die eine Behauptung, dass hier offensichtlich von einer Art metaphysischen Verbindung, von einem gemeinsamen Wesen der Genies ausgegangen wird, anhand von Texten und Aussprüchen Carlyles belegen kann, der unter anderem ähnlich wie auch Otto Weiniger behauptet, die Genies wären alle aus „*einem* Stoff“¹⁵⁸, mögen sie auch noch so verschieden erscheinen, so muss man doch sagen, dass die Behauptung, die Genies würden tatsächlich brüderlich-freundschaftliche Gefühle, ein Gefühl der Zusammengehörigkeit untereinander empfinden, aus keinem der Zitate, die Zinsel anführt, hervorgeht. Ausgerechnet auf diese zweite Behauptung, die in dem Dogma steckt, konzentriert sich Zinsel jedoch anschließend und versucht anhand einer

¹⁵⁷ Vgl. ebd. S. 83.

¹⁵⁸ „For at bottom of Great Man, as he comes from the hand of Nature, is ever the same kind of thing: Odin, Luther, Johnson, Burns; I hope to make it appear that these are all originally of one stuff; that only by the worlds reception oft hem, and the shapes they assume, are they so immeasurably diverse.“ (Carlyle, Heroes, Hero-worship and the heroic in history, S. 52)

kurzen Analyse der tatsächlichen Beziehung zwischen den sogenannten Genies, mittels Fakten und Tatsachen zu beweisen, dass sich das Verhältnis zwischen ihnen zumeist als nicht derart freundschaftlich zeige. Im Gegenteil:

Wer selbst ein wenig produktiver veranlagt ist als seine Umgebung, hat nicht viel Zeit dazu, sich um die schöpferische Veranlagung anderer Personen zu kümmern, meistens auch nicht die Fähigkeit, sich in anders geartete Menschen und Gedankengebäude hineinzudenken; er achtet nur auf die Probleme, die er sich stellt, d.h. auf seine Sache, Personen sind ihm nur dann interessant, wenn er ihnen seine Problemstellung verdankt, d.h. wenn sie seine Vorläufer sind.¹⁵⁹

Diese „Genies“ selbst wären, so stellt es Zilsel letztlich dar, „Enthusiasten für die Sache“, während sich die Genieverehrer als „Enthusiasten für die Persönlichkeit“¹⁶⁰ offenbaren. Gerade in seiner Auseinandersetzung mit Carlyle und Weininger wird schön ersichtlich, dass Zilsel zwar keineswegs zu Unrecht auf Vorurteile, Klischees und mit Wertungen einhergehende „metaphysische Ahnungen“ als *eine* Basis der „Geniereligion“ verweist, so spricht ja auch wie früher zitiert Schopenhauer von einer Art metaphysischer „Familienähnlichkeit“ der Genies untereinander, dass er dabei allerdings – möglicherweise zwecks einer schärferen Profilierung seiner Kritik – manchmal selbst etwas unpräzise vorgeht und zu Übertreibungen, Verallgemeinerungen und Wertungen neigt. Wie Zilsel beispielsweise darauf kommt, dass produktiver veranlagten Menschen zumeist die Fähigkeit fehle, sich in andere Menschen und Gedankengebäude hineinzudenken, ist nicht ganz nachvollziehbar. Hier wird offensichtlich der Geniebegriff in eine enge und weiter nicht belegbare Verbindung zur schöpferischen Monomanie gebracht.

Interessant ist in diesem Zusammenhang noch Zilsels Verweis auf eine Konsequenz des Brüderlichkeitsdogmas, wonach die „*Einseitigkeit* verhältnismäßig origineller und produktiver Menschen“ impliziere, dass die Genies selbst nicht fähig wären, ihre „Mitgenies“ als solche anzuerkennen.¹⁶¹ Aus diesen widersprüchlichen Konzeptionen, dass einerseits eine Einheit und Brüderlichkeit zwischen den Genies besteht, dass sie andererseits aber so originell und einseitig sind, dass ihnen die Genialität aller anderen „Mitgenies“ entgeht, folgt nämlich, folgt man Zilsel, dass zusätzlich zur Gruppe der Genies und zur „genieblinden Menge“ eine dritte Klasse an Menschen angenommen

¹⁵⁹ Zilsel, Geniereligion, S. 86.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Ebd. S. 87.

werden muss.¹⁶² Nach Zinsel müssen wir uns fragen, „wer eigentlich berufen ist, die Genies als solche zu erkennen und nach Gebühr zu verehren.“¹⁶³ Diese dritte Gruppe nun bilden nach Zinsel „die Kenner, die Conaisseurs, die Literaten“, sie wären gewissermaßen die „Priester der Geniereligion“:

Sie stehen über den Dutzendmenschen, sind zwar selbst unproduktiv, aber vermitteln doch zwischen ihren großen Männern und der Menge, so daß ein gewisser Abglanz der Genieherrlichkeit auf ihnen ruht [...]. Sie werden, wenn nicht als genial, so doch als kongenial bezeichnet.¹⁶⁴

Der Aspekt der Unterteilung der Menschen in drei Klassen, die das Dogma der Brüderschaft der Genies impliziert, und die „Priesterbildung“ die damit einhergeht, verweisen also auf die bedeutende gesellschaftliche Funktion der „Geniepriester“ für den Geniekult. Auf beides gilt es an anderer Stelle noch näher einzugehen.

Durch die Zergliederung des Geniebegriffs in der landläufigen „Rede vom Genie“ lassen sich mit Zinsel bestimmte Strukturen entdecken, die man nicht nur als solche untersuchen, sondern auch auf ihre Funktion hin befragen kann und muss. In der Zergliederung der Dogmatik der „Geniereligion“ stößt man auf eine teilweise sehr aufschlussreiche Analyse des Geniekults, seiner Inhalte, Strukturen und Funktionen, auf deren Basis sich aufbauen lässt. Obwohl der Autor hier in Bezug auf wesentliche Punkte also bedeutsame und gewissermaßen überfällige Kritik leistet – die Texte Carlyles beispielsweise sind für nüchterne Gemüter und sachliche Geister wirklich schwer erträglich – und durchaus interessante Perspektiven auf den Geniekult eröffnet, liegt in der Art und Weise, *wie* er den Geniebegriff analysiert, aber auch eine eigene Problematik. So kann der Leser dieses Kapitels meist nicht wirklich nachvollziehen, wer denn nun ganz konkret die Akteure sind, die Zinsel häufig generalisierend einfach als „öffentliche Meinung“, als „Geniepriester“, oder „Literaten“ bezeichnet. Für den Leser wird unter anderem aufgrund mangelnder Quellenangaben und Textbelegen nicht immer ganz klar, inwiefern Zinsel die kritisierten Glaubenssätze im Einzelnen und als System korrekt und inwiefern er sie überzeichnet darstellt, und inwieweit wir es nun mit Meinungen und Theorien zu tun haben, die tatsächlich von gewissen Personen

¹⁶² Dieser Zusammenhang wird bemerkenswerterweise auch bei Musil angedeutet. In Kapitel 49 „*Gn.v.Stumm über die Genialität*“ im Nachlass sagt Ulrich zu Stumm: „Durch nichts haben die falschen Genies soviel Glück bei der Masse gewonnen wie durch das Unverständnis, das gewöhnlich die echten, und nach ihrem Beispiel gar die halb echten für einander haben; erst recht können aber nicht die Lampenputzer den Prometheus bürsten!“ (Musil, MoE, S. 1265)

¹⁶³ Zinsel, Geniereligion, S. 87.

¹⁶⁴ Ebd.

vertreten werden, und bis zu welchem Grad es sich eher um eine potentiell einseitige Interpretation und tendenziöse Systematisierung Zilsels handelt, dem ja – darauf darf nicht vergessen werden – daran gelegen ist, die Glaubenssätze, die er in der „Geniereligion“ ortet, als antidemokratisch, absurd, unlogisch, irrational und widersprüchlich herauszustellen. Zisel ist nach eigener Deklaration ja in erster Linie nicht darauf aus, eine neutrale Darstellung eines beliebigen kulturellen Phänomens zu liefern, sondern verfolgt vielmehr die auf praktische Wirksamkeit angelegte Agenda, dem Ansehen jener zu schaden, die den vermeintlichen Dogmen der Geniereligion entsprechend denken und publizieren. Zisel erreicht auch bis zu einem gewissen Grad sein Ziel, wenn er die irrationalistischen und antidemokratischen Aspekte der „Geniereligion“ im Zuge seiner Dogmenanalyse hervorkehrt und deren psychologische Grundlage erörtert. Ob er seiner Agenda in Form von Überzeichnungen und Polemiken, die die Lächerlichkeit des Geniekultes greifbar machen sollen, letzten Endes wirklich einen Dienst erweist, ist allerdings zu bezweifeln. Der Eindruck der Irrationalität und Absurdität, den man hinsichtlich der Behauptungen und Konzeptionen zum Geniebegriff teilweise zu Recht gewinnen mag, wird durch die Zusammenstellung, Verallgemeinerung und zugespitzte Formulierung von aus dem Kontext gerissenen Sätzen und Gedanken, die der Kritiker erwähnt, deutlich verstärkt. Man gewinnt als Leser allerdings bisweilen den Eindruck, es müsse sich um komplett verrückte Menschen handeln, die eine derartige Dogmatik aufstellen und die von diesen Glaubenssätzen tatsächlich überzeugt sein können. Dass nun aber ein „erheblicher Teil unserer Literaten, d.h. unseres lesenden und schreibenden Publikums“¹⁶⁵ plötzlich verrückt sein soll, stellt doch ein recht verdächtiges Resultat der Zisel’schen Analyse dar, dem man durchaus mit Vorbehalt begegnen sollte. Abgesehen davon provozieren aber auch andere Resultate der Zisel’schen Dogmenanalyse eine gewisse skeptische Stellungnahme des Lesers. Eine der Schlussfolgerungen Zilsels aus seiner Analyse des Tiefenbegriffs besteht darin, dass allein ein mathematisch-rationalistisches Wissenschaftsideal zur Erkenntnis der „Wirklichkeit“ und zur „Wahrheit“ führen könne.¹⁶⁶ Er begnügt sich also nicht damit, die (Zeit-)Krankheit des Geniekultes nur zu diagnostizieren, sondern glaubt sich auch des geeigneten Heilmittels habhaft. Besonders anhand seiner Analyse des Tiefenbegriffs merkt man deutlich, dass es Zisel nicht nur darum geht, die „Geniereligion“ als solche zu diskreditieren, sondern darüber hinaus die

¹⁶⁵ Ebd. S. 54.

¹⁶⁶ Vgl. S. 96f.

damit verbundene weltanschauliche Ausrichtung als Ganze anzugreifen, der er diese „Religion“ in ihrem Ursprung zurechnet. So bestimmt er in diesem Teil zuweilen explizit, zuweilen implizit, was die Kunst und der Künstler dürfen und was nicht, wem es obliegt, die Wahrheit zu erkennen (Wissenschaft und Philosophie), wie man zur „Wahrheit“ kommt und wie nicht, was subjektiv und irrational, was hingegen objektiv und rational (und damit allein wahr) ist:

Wenn also die Kunst gleichsam einer Aristokratie von Idealen untertan ist, so herrscht das logische Ideal der Wahrheit als Monarch. [...] es muß aber die Wissenschaft sowohl wie die Philosophie einem einzigen vorgegebenen Material Rechnung tragen: der Wirklichkeit, die wir als gegeben hinnehmen müssen und nicht abändern, sondern nur erkennen können.¹⁶⁷

Und:

Der Tiefenbegriff lockert also den Zusammenhang zwischen Philosophie und Wissenschaft und führt schließlich dazu, daß philosophische Systeme nur mehr als *Kunstwerke* angesehen werden. Der tiefe Philosoph stellt sich gar nicht mehr die unendlich schwierige Aufgabe, mit aller Gewissenhaftigkeit ein wohlbegründetes Gedankengebäude zu errichten, das die ganze Welt [...] rational verklärt.¹⁶⁸

Dass Zilsels neopositivistisch-materialistische Bestimmung von Rationalität, Wahrheit und Wirklichkeit sowie sein Verständnis von Philosophie und Wissenschaft einerseits, von Kunst und Ästhetik andererseits nicht unkritisch übernommen werden darf, steht daher außer Frage. Eine Überprüfung dieser Angelegenheiten soll und muss zumindest in groben Ansätzen auch in dieser Arbeit zu einem späteren Zeitpunkt noch vollzogen werden. Spätestens mit Musil aber wird sich Zilsels ausgesprochen einseitige Auffassung von „Wirklichkeit“ und „Wahrheit“ sowie sein etwas beschränktes Verständnis von den Aufgaben, Funktionen und Möglichkeiten wissenschaftlicher, künstlerischer und philosophischer Erkenntnis, auf konstruktive Art und Weise, übersteigen lassen.

4.3. Analyse des Bewusstseins der „Genieverehrer“

Im zweiten und zentralen Teil seiner Untersuchung mit dem Titel „Die Genieverehrung und das Genieideal“ versucht Ziesel der psychologischen Basis des Genieideals und der

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Vgl. ebd.

Genieverehrung auf den Grund zu gehen, gewissermaßen zu eruieren, was sich im Bewusstsein jener ehrfürchtigen Genieverehrer und Enthusiasten abspielt. Der Untersuchung in diesem Teil der *Geniereligion* liegt das Interesse an der Ausforschung des „Klassifikationsprinzips“ zugrunde, nachdem

so verschiedenartige Menschen, wie Beethoven, Bismarck, Spinoza, Michael Kohlhaas, Shakespeares Richard der Dritte, Arnold Winkelried, Luther und Ignatius von Loyola in die gemeinsame Klasse der Persönlichkeiten im eminenten Sinne eingereiht und den Dutzendmenschen gegenübergestellt werden.¹⁶⁹

Zilsel kümmert sich bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage nach dem Klassifikationsprinzip auch diesmal nicht darum, wie die innere Struktur dieser „Genies“ selbst beschaffen sein könnte, er fragt nicht nach den gemeinsamen Eigenschaften der als Genies verehrten Personen. Zilsel geht davon aus, dass „die innere Struktur unserer Nebenmenschen uns nicht unmittelbar zugänglich ist“ und dass daher unter Berufung auf die kantische Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung, uns „das aller Erfahrung und allen Erlebnissen entrückte Wesen der Persönlichkeit“ nicht weiter zu interessieren hat. Der Autor richtet seinen Fokus daher nicht auf das „Ding-an-sich“, die Genies als solche, sondern auf die Erscheinung: Wie zeigt sich ein Genie seinen Anhängern, wie erscheint den Genieverehrern die Persönlichkeit, die sie als Genie identifizieren oder konstruieren, was *erleben* die Anhänger der „Geniereligion“ wenn sie diesen oder jenen Menschen als geniale Persönlichkeit bezeichnen?¹⁷⁰

Auf drei Aspekte und Erklärungsansätze seiner psychologischen Untersuchung soll nun eingegangen werden: auf den Begriff der „Reflexion“, auf das „Persönlichkeitserlebnis“, das nach Zilsel „das Zentrum“ darstellt, „um das sich der ganze Geniebegriff aufbaut“¹⁷¹ und schließlich auf das sowohl mit der Reflexion als auch mit dem Persönlichkeitserlebnis fundamental zusammenhängende Bedürfnis nach Suggestion, das sich Zilsels Analyse entsprechend für das moderne Genie- und Persönlichkeitsideal als konstitutiv erweist.

¹⁶⁹ Ebd. S. 152.

¹⁷⁰ Ebd. S. 153.

¹⁷¹ Ebd. S. 133.

4.3.1. Die Reflexion

Zilsel kommt im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zum „Enthusiasmus“ auf den Begriff der „Reflexion“ zu sprechen. Wie weiter oben angedeutet, stellt er fest, dass sich die Anhänger der „Geniereligion“ nicht für die „Sache“, also für Gedanken und Werke sondern für Persönlichkeiten begeistern, für die „Tiefe“, die Leidenschaft oder eben den Enthusiasmus derselben:

Jene Genies waren für ihre Sache begeistert, die Genieschwärmer aber sind für diese Begeisterung begeistert: sie haben eine Religion, die keinen Gott kennt, sondern zu den Frommen betet.¹⁷²

Für Zilsel ist Enthusiasmus jedoch nur eine „sinnliche Triebfeder für Leistungen, die übersinnlich sein sollen“, eine Folge der Beschränktheit des Menschen, der offensichtlich eines starken Gefühls als Motivation für bestimmte Leistungen bedarf, ein „Mittel zum Zweck, ein Streben zum Ziel“, nicht aber Selbstzweck, geschweige denn ein an sich verehrenswertes Ideal.¹⁷³ Um sich nun erklären zu können, wie es möglich ist, dass die Genieverehrer ihre Begeisterung vom Werk, also vom tatsächlichen Produkt, von der „Sache“ weg und hin auf die Persönlichkeit des Schöpfers, schließlich auf die „subjektive Seite“ dieser Persönlichkeit, nämlich auf seinen Enthusiasmus richten, bedient sich Zilsel des Begriffs der „Reflexion“.

Unter Reflexion versteht der Autor die „merkwürdige Fähigkeit, auf unser Streben zu achten statt auf unser Ziel“¹⁷⁴, „die Wendung des Bewußtseins von der objektiven auf die subjektive Seite aller Erlebnisse“¹⁷⁵.

Mit diesem sehr eigenwilligen Begriff der Reflexion recurriert Zilsel ausdrücklich und ausnahmsweise einmal gut „schulphilosophisch“ auf die *Weltanschauungslehre* seines Doktorvaters Heinrich Gomperz. Bei der *Weltanschauungslehre* (1905) handelt es sich um ein hochspekulatives philosophisches Werk, in dem Gomperz unter anderem versucht, sämtliche Arten menschlichen Erlebens auf die Emotionen zurückzuführen. Grundsätzlich geht es dabei um die erkenntnistheoretische Frage, wie die Beziehung zwischen den Gefühlen und dem Inhalt unserer Vorstellungen strukturiert ist. Mit der „pathempirischen Methode“ glaubt Gomperz eine Methode gefunden zu haben, die es den Philosophen ermöglicht, auf die aus philosophischer Sicht durchaus problematische

¹⁷² Ebd. S. 108.

¹⁷³ Vgl. ebd. S. 110.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Ebd. S. 111.

Trennung zwischen objektiven und subjektiven Komponenten unseres Erlebens zu verzichten. Gomperz schreibt:

[...] jedenfalls sehen wir hier einen großen subjektivierenden Prozeß vor uns (wir wollen ihn [...] als den Prozeß der Reflexion bezeichnen), in deren Verlauf immer weniger Gefühle in den Dingen als die ihrigen, und immer mehrere in uns als die unsrigen erlebt werden: ... indem sozusagen den Objekten immer mehr von ihrem Leben ausgesogen wird.¹⁷⁶

Wie Elisabeth Nemeth betont, verdankt Zinsel vor allem zwei Autoren entscheidende Inspirationen theoretischer Art: einerseits Ernst Mach, andererseits Gomperz, auf den sich Zinsel nicht nur hinsichtlich der „Reflexion“ sondern auch mit seiner Konzeption der „Geniereligion“ als „Gebilde der Gemütsbedürfnisse“, sowie mit seinem „Ideal der inneren Freiheit“¹⁷⁷ bezieht. Insofern Zinsel jedoch mit seiner Definition der „Reflexion“ weiterhin eine objektiv sachliche von einer subjektiv reflexiven Seite menschlicher Erlebnisse unterscheidet, scheint er sich Gomperz nicht vollständig anzuschließen.

Die „Reflexion“ steht bei Zinsel für eine negativ belegte „Wendung des Bewußtseins von der objektiven auf die subjektive Seite aller Erlebnisse“. Die Fähigkeit zur Reflexion besteht also darin, dass wir unser Augenmerk, unser Bewusstsein nicht „nach außen“, auf ein Objekt, auf eine Sache richten, sondern auf das Subjekt, auf unser Verhältnis zu dieser Sache, auf unser „Streben“ nach ihr, das heißt, auf unsere „seelischen Regungen“, auf das „Wollen“, „Begehren“, auf unsere „Wahrnehmungstätigkeit“, auf unsere Gefühle selbst.¹⁷⁸

Zinsel geht davon aus, dass es nicht möglich sei, gleichzeitig nach außen und nach innen gerichtet zu sein: Entweder ich bin draußen bei den Dingen oder aber ich richte die Perspektive auf das Innere. Die primäre Ausrichtung unseres Bewusstseins ist Zisels Verständnis nach jene nach außen. Die Reflexion aber, so meint Zinsel, setze erst dann ein, wenn etwas nicht ganz in Ordnung ist:

Es scheint nämlich die ursprüngliche Art des Erlebens *vor* der Reflexion zu liegen, denn es ist natürlich, durch seine Brillen *durchzuschauen*; auf die Brillengläser werden wir nur schauen, wenn sie angelaufen sind und an ihnen etwas nicht in Ordnung ist.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Gomperz, Heinrich: Weltanschauungslehre. Ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten. Bd. 1: Methodologie. Jena und Leipzig: Diederichs, 1905, S. 168.

¹⁷⁷ Zinsel, Geniereligion, S. 30f.

¹⁷⁸ Vgl. ebd. S. 110.

¹⁷⁹ Ebd. S. 113.

Die intensive Reflexionstätigkeit moderner Autoren und des begeisterten und begeisterungsbedürftigen Publikums spreche nun dafür, dass in diesem Bereich und in diesem „Milieu“ so einiges nicht in Ordnung ist.

Diese Zuschauer, die so sehr auf die Begeisterung des anderen achten, wollen, scheint es, produzieren; da sie aber ahnen, daß dies ohne Enthusiasmus nicht gehen wird, brauchen sie Enthusiasten, die es ihnen vormachen sollen, in die sie sich hinein fühlen können: sie brauchen einen, der sie mit Enthusiasmus ansteckt.¹⁸⁰

Die „Zuschauer“ entdecken mittels Reflexion offensichtlich den eigenen Mangel an Begeisterung, sie können nicht produzieren, weil sie innerlich nichts motiviert. Nach Zilsel kennen sie „keine Wahrheit, für die man zu leben hat“¹⁸¹ und verehren daher die movierenden Kräfte derer, die zur Kreativität befähigt sind. Auf diese Art und Weise erhoffen sie sich wohl, dass der Funke der Begeisterung auf sie übergehe, oder dass sie zumindest an der tätigen Begeisterung anderer partizipieren können. Folgt man Zilsels Darstellung kann diese Abwendung von der „Sache“ in letzter Konsequenz dazu führen, dass selbige ganz obsolet wird, dass m.a.W. ein genügend hohes Maß an Enthusiasmus, Leidenschaft und Selbstherrlichkeit bereits ausreicht, um vom Publikum die höheren Weihen des „Genies“ zu empfangen. Allein der um sich greifenden „Sachvergessenheit“ ist auch das „unparteiische Genieideal“ der Moderne zu verdanken, das es ermöglicht, gleichzeitig verschiedenste Personen verehren, selbst wenn diese der Sache nach einander diametral entgegenstehen.

Die „Reflexion“, das betont Zilsel, ist der Sache so entgegengesetzt wie Nord und Süd.¹⁸² Dennoch aber liegt das eigentliche Problem der „Genieverehrer“ nicht in der Reflexionstätigkeit selbst, wie der Autor später präzisiert, sondern in der Tatsache, dass sie die Reflexion mit Verehrung durchsetzen:

Der Irrtum des Genieenthusiasmus scheint nunmehr durchaus nicht in der Reflexion zu liegen, sondern im Abfärben der Verehrung, denn der Sache schadet nicht, wer reflektiert, sondern nur, wer die Reflexion mit Enthusiasmus durchsetzt und sich für die Begeisterung *begeistert*.¹⁸³

Die Reflexion an sich ist in Zilsels Augen, selbst wenn sie der Sache so entgegengesetzt sei wie Nord und Süd, nicht in jedem Fall negativ zu bewerten. So ergeben sie aus ihr nämlich auch, wie er bemerkt, bestimmte positive Konsequenzen, die mit Sachlichkeit

¹⁸⁰ Ebd. S. 112.

¹⁸¹ Ebd. S. 112.

¹⁸² Ebd. S. 117.

¹⁸³ Ebd. S. 121.

durchaus vereinbar sind, wobei er auf die „religiöse“ und „logische Toleranz“ andersdenkenden und andersgläubigen Menschen gegenüber aufmerksam macht, sowie auch auf psychologische und geschichtliche Betrachtungsmöglichkeiten, die sich in der „Reflexion“ eröffnen. Der zentrale Unterschied zwischen einem Historiker, einem Psychologen und einem Genieverehrer, die alle drei gleichermaßen reflektieren und Personen ins Zentrum rücken, besteht allein in der unterschiedlichen Zielsetzung. Die einen setzen als Ziel das „Gefühl“ und die „Begeisterung“, nach der sie sich offenbar an einer emotionalen Mangelerscheinung leidend sehnen, die anderen die „Erkenntnis“ und wiederum natürlich – die „Sache“.

4.3.2. Das Persönlichkeitserlebnis

Zilsel verortet den Grund für die Überbetonung der emotionalen und affektiven Seiten der „Persönlichkeit“, die er in vielen Genie-Portraits seiner Zeit antrifft, in der Tatsache, dass Charakterbeschreibungen und Gefühlsschilderungen eine viel „stärkere Wirkung ausüben als unscheinbare Sachlichkeit“. Die Menschen wollen aber offensichtlich beeindruckt werden, sie streben m.a.W. nach einem „Erlebnis“. Zilsel schreibt, das Persönlichkeitsideal müsse sich „mit den Anforderungen decken, die ein auf Wirkung bedachter Demagoge an sich selbst, ein geschäftstüchtiger Impresario an seine Virtuosen zu stellen hätte.“¹⁸⁴ Die von den „Genieverehrern“ gefeierte Persönlichkeit, muss demnach eine sein, die eine besonders starke Wirkung und Ansteckungskraft besitzt, von der ein Charisma ausgeht, das ihre *Fans* durch ausdrucksstarke Originalität und Affektivität zu bewegen und zu rühren vermag. Dafür muss es ihr praktisch nur gelingen, ihr Inneres nach Außen zu kehren, ihre Gefühle sichtbar werden zu lassen, beispielsweise durch ein besonderes Aussehen, durch exzentrisches, unangepasstes Verhalten, durch impulsive Gefühlsausbrüche etc.:

Kurz, unsere Persönlichkeiten müssen titanisch, versonnen, verzückt und individuell aussehen und sein, denn nach modern-europäischer Meinung ist die Idealpersönlichkeit dadurch charakterisiert, daß man ein *Erlebnis* hat, wenn man ihr begegnet, und eine *Erinnerung*, wenn man an sie zurückdenkt. [...] Das Persönlichkeitserlebnis suchen wir hinter jeder Symphonie, hinter jedem Gemälde und hinter jedem Buch; von jedem Feldherrn wollen wir im Innersten gepackt und ergriffen werden, wenn wir einen Arzt

¹⁸⁴ Ebd. S. 132.

zu Rate ziehen, soll er uns nicht nur heilen, sondern uns auch imponieren, von jedem Forscher verlangen wir, daß die Wucht seines Denkens uns in seinen Bann zwingt.¹⁸⁵

Das moderne Persönlichkeitsideal, also der besonders ausdrucksstarke „genialische“ Mensch bedient nach Zilsel den Bedarf nach einem bewegenden Erlebnis, Die Leistungen der verherrlichten Persönlichkeit verkommen dabei zur Nebensache. Wie sich aus Zilsels grober historischer Rekonstruktion des Personbegriffs ergibt, ist dieses Ideal mit dem klassischen Personbegriff, wie er im Laufe der Philosophiegeschichte entwickelt wird, nicht vereinbar. Philosophen wie Leibniz, Herder usw. ging es mit dem Begriff der „Person“ darum, die Eigenart und Individualität *jedes* einzelnen Menschen hervorzuheben. Dem gegenüber geht es dem „modernen Persönlichkeitsverehrer“ und den „Verkündern der großen Persönlichkeit“, wie Zilsel sie charakterisiert, *per se* nicht um diese „simple“ Tatsache. Der Persönlichkeitsbegriff moderner „Persönlichkeitsverehrer“ ist gewissermaßen ein moralischer und wertender Begriff – nach Zilsel ein „metaphysisches“ Ideal. Es geht hier also dezidiert nicht um die personale Identität jedes Menschen, die vereinfacht ausgedrückt aus der unspektakulären Tatsache hervorgeht, dass wir normalerweise ein Gefühl individueller Identität haben und uns nicht als ein „Bündel von Vorstellungen“ fühlen (wie etwa von John Locke oder in ähnlicher Form von Ernst Mach behauptet wird). Zilsel versteht nun die metaphysisch überladene Form des Persönlichkeitsbegriffs gerade als Gegenreaktion diverser romantischer bzw. irrationalistischer Philosophien und ideologischer Strömungen auf die Ergebnisse der empiristischen Philosophie, die dem nach Einheit, Ganzheit, Ursprünglichkeit, Gefühl und Individualität strebenden Menschen als „Zersetzung“ und existenzielle Bedrohung erscheinen. Es ist der Kampf zweier philosophischer Strömungen und zweier Weltanschauungen, die hier aufeinandertreffen:

Die Philosophie der Persönlichkeit, die, wie sich sogleich zeigen wird, eine Metaphysik der Persönlichkeit ist, stellt zweifellos eine Antwort dar auf eine andere Philosophie, die darauf ausgeht, das menschliche Bewußtsein aufzulösen, und zwar – wie der klassische englische Empirismus es bewußt fordert – in ein „Bündel“, einen „Haufen“ von Eindrücken – wie ein moderner Gegner es darstellt -, in eine „Staubwolke“ von Vorstellungen. Klarerweise kann eine solche Zersetzung und Leugnung des eigenen und fremden Ichs natürlich fühlende Menschen, auch wenn ihnen philosophische Theorien völlig fern liegen, nicht befriedigen, denn man liebt, haßt und bewundert ja Persönlichkeiten und nicht Vorstellungsbündel und hat auch stets das Bewußtsein, selber als *ganzer* zu handeln und zu leben.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Ebd. S. 133.

¹⁸⁶ Ebd. S. 134.

Die Anhänger und Propagandisten des Persönlichkeitskultes, wie Zilsel sie darstellt und von empiristisch wissenschaftlichen Denkern unterscheidet, fragen nicht sachlich danach, warum wir so etwas wie Selbstbewusstsein oder personale Identität besitzen „Die philosophischen Probleme des Lebens und der Seele“, so schreibt Zilsel, würden vielmehr allein den „dunklen und leeren Raum für die Ausbreitung metaphysischer Spekulationen“¹⁸⁷ abgeben, während es ihnen in Wirklichkeit mit dieser Metaphysik tatsächlich nur um das „Persönlichkeitserlebnis“ und um die Konstruktion einer Menschheit ginge, die sich in „Persönlichkeiten“ und „Dutzendmenschen“ unterteilen lässt. Zilsel demaskiert bereits hier das Persönlichkeitserlebnis im Zuge der „Geniereligion“ als Mittel zum Zwecke der Befriedigung eigener Gefühlsbedürfnisse und als Mittel zum Zweck der Durchsetzung einer elitären, antiegalitären Weltanschauung.

4.3.3. Das Suggestionsbedürfnis

Nach Zilsel entspringt das Persönlichkeitserlebnis der Fähigkeit des Menschen, sich nicht nur selbst als eine Einheit zu begreifen, ein „Icherlebnis“ zu haben, sondern diese Einheit auch in äußere Gegenstände und in die Mitmenschen hineinzulegen, diese demnach genauso wie uns selbst als fühlende, wahrnehmende, wollende, strebende und erlebende Einheiten zu begreifen.¹⁸⁸ Neben dem „Ichgefühl“ gibt es also auch ein „Dugegefühl“ und auf eben diesem beruht grundlegend das Persönlichkeitserlebnis:

[...] es wäre gezeigt, daß wie die eigene Persönlichkeit in dem Ichgefühl, so die fremde in dem mit ihm aufs engste verwandten Duerlebnis ihre Quelle hat.¹⁸⁹

Das Besondere am modernen Persönlichkeitsideal nun bestünde darin, dass die „Persönlichkeitsverehrer“ dieses „Dugegefühl“ nicht als Tatsache akzeptieren und es dabei belassen, sondern dass sie mit dem angestrebten Persönlichkeitserlebnis das „Dugegefühl“ als solches zum Ideal erheben würden.¹⁹⁰ Daraus ergibt sich ein „vollständig formales, [...] parteiloses Ideal“, denn ein intensives Gefühl ergibt sich, so könnte man annehmen, mehr oder weniger unabhängig von der Qualität und vom ethischen Wert der

¹⁸⁷ Ebd. S. 140.

¹⁸⁸ Ebd. S. 148f.

¹⁸⁹ Ebd. S. 150.

¹⁹⁰ Vgl. ebd.

Eigenschaften der jeweiligen „Persönlichkeit“, unabhängig auch von ihrem Werk und dem Wahrheitsgehalt ihrer Gedanken:

Ob nun der Nebenmensch tapfer oder treu, enthaltsam oder leidenschaftlich, fromm oder kühn, ja selbst ruchlos oder ekstatisch ist, scheint unserem Persönlichkeitsideal nicht von Belang.¹⁹¹

Damit unterscheidet sich nach Zilsel das Persönlichkeits- und Genieideal von anderen Formen der Verehrung, unter anderem von der (antiken) Heldenverehrung oder der christlichen Heiligenverehrung. Wer beispielsweise einen Helden verehrt, muss dies nicht um des Enthusiasmus und um der Ehrfurcht und anderer Gefühle willen tun, sondern er verehrt den Helden „zunächst als Parteimann“: „der Held ist der Vorkämpfer, der Verehrer der Gefolgsmann, denn beide streben nach dem gleichen Ziel.“¹⁹² Ein solcher Heldenverehrer strebt nicht nach Verehrung, sondern er strebt beispielsweise, wenn er einen Freiheitskämpfer verehrt, ebenso wie dieser nach Freiheit. Ein Christ kann einen Heiligen verehren, weil dieser das Ziel, ein besonders tugendhafter Mensch zu werden, erreicht hat. Die christliche Verehrung hat ihren Motivationsgrund also auch nicht primär in der Persönlichkeit des Heiligen *per se*, sondern im Gedanken des Beispiels, der Nachfolge. Der Heiligenverehrer wird (idealerweise) nicht bei der Heiligenverehrung stehen bleiben, sondern wird versuchen, selbst ein Heiliger zu werden, während die Genieverehrer selbst nicht produktiv werden, die Verehrung und das Persönlichkeitserlebnis selbst zum Ideal stilisieren. Die Selbstdistinktion, die in einer solchen Genieverehrung erzielt wird, könnte man daher mit dem Prestige vergleichen, das man durch den Beitritt in einen elitären Club erhält. Die treibende Kraft, hinter der Genieverehrung verortet Zilsel hingegen auf einer viel basaleren Ebene, nämlich in der Suggestionsbedürftigkeit:

Wir sind über alle Ma-ßen *suggestionsbedürftig*, denn das Persönlichkeitserlebnis, das wir suchen, ist nichts anderes als die Suggestion. Die Suggestion erzwingt Verehrung, und da die Sache selbst uns jenes ersehnte Erlebnis nicht verschaffen kann, haben wir ein *Persönlichkeits*-ideal und verehren Persönlichkeiten.¹⁹³

Mit Suggestion haben wir es Zilsels Definition entsprechend konkret dann zu tun, wenn „vollends das Dugefühl durch seine Intensität das Gefühl unseres eigenen Ich-

¹⁹¹ Ebd.

¹⁹² Ebd. S. 159.

¹⁹³ Ebd. S. 133.

zusammenhanges überwächst.“¹⁹⁴ Die Suggestion besteht also gewissermaßen in diesem intensiven Persönlichkeitserlebnis, das es den Verehrern ermöglicht, ganz bei den Gefühlen ihrer Verehrten und nicht mehr bei sich zu sein, von deren Enthusiasmus erfasst und (unkontrolliert) mitgerissen zu werden.

Das Genieideal und das Persönlichkeitsideal erklären jenen Menschen zu dem vollkommensten, „der, gleichgültig, welche Sache immer er auch anstrebt, seinen Mitmenschen das stärkste Duerlebnis gewährt.“¹⁹⁵

Weil es jedoch nur um dieses Erlebnis geht und nur um den äußeren Eindruck, den die „Genies“ auf die Mitmenschen machen, weil wir es mit einem Suggestionenphänomen zu tun haben, das auch auf sehr große Gruppen von Menschen, auf „Massen“ wirken kann, ist das moderne Genie- und Persönlichkeitsideal, wie Zilsel es nachzeichnet, äußerst gefährlich, es öffnet dem „Charlatan“ Tür und Tor.¹⁹⁶ Es gibt in dieser Hinsicht kein Kriterium und keinen Maßstab mehr, anhand derer „wirkliche Genies“, d.h. Personen, die produktiv schaffen und große nützliche und fruchtbare Leistungen vollbringen, von jenen, die nur so tun als ob, unterschieden werden könnten. In den Augen des suggestionsbedürftigen Publikums kann jeder als Genie erscheinen, wenn er sich nur entsprechend äußern und darstellen kann. Zu welcher bedenklichen Konsequenzen eine derartige Ausgangssituation schlimmstenfalls führen kann, hat die Geschichte wohl etwa fünfzehn bis zwanzig Jahre nach der *Geniereligion* deutlich gezeigt.

[...] der Geniebegriff der Modernen proklamiert als Menschheitsideal den Charlatan aus Überzeugung, den Charlatan, der sich und alle seine Requisiten ernst nimmt. Will man jedoch auch hier den modernen Idealmenschen von der Seite des Publikums betrachten und beschreiben, so wäre der Imperativ zu formulieren: nimm den Charlatan, nicht wie er ist, sondern wie er dem gläubigen Bauer erscheint, und du hast das Genie!¹⁹⁷

Spätestens an dieser Stelle dürfte klar sein, inwiefern es sich bei der „Geniereligion“ nur um eine „Pseudoreligion“, um den „Abklatsch“ einer Religion handeln kann. Die Anhänger der „Geniereligion“ bilden, Zilsels Portrait entsprechend, eine Gemeinschaft von Menschen, die gläubig sein wollen, obwohl sie keinerlei konkrete Glaubensinhalte und Ziele haben, sie begehren allein die religiöse Gefühlsart und das Persönlichkeitserlebnis. Die Genieverkünder und Genieanbieter dieser Form haben eine

¹⁹⁴ Ebd. S. 151.

¹⁹⁵ Ebd.

¹⁹⁶ Ebd. S. 156.

¹⁹⁷ Ebd. S. 158.

Religion gegründet, „die keinen Gott kennt, sondern zu den Frommen betet“¹⁹⁸, wobei „fromm“ jeder ist, der die Ungläubigen zu packen und gefühlsmäßig mitzureißen vermag, in welche Richtung auch immer – die Sache und das Ziel des Strebens spielen keine Rolle. Wie sich diese „Religion“ nun in historischer und soziologischer Hinsicht und hinsichtlich einer kulturkritischen Perspektive zeigt, welche Funktionen gesellschaftlicher Art sie haben könnte und inwiefern sie sich als bestimmte zeit- und kulturspezifische Ideologie zur Selbstbestätigung einer bestimmten Gruppe entlarven ließe, soll im Folgenden blitzlichtartig beleuchtet werden.

4.4. Die Kritik an der Geniereligion als Kultur- und Ideologiekritik

4.4.1. Die Reflexion der „Geniereligion“ als Epochenspezifikum

Zilsel beschreibt die „Geniereligion“ immer wieder als Resultat eines bestimmten Zeitgeistes und stellt dabei Vergleiche mit anderen geschichtlichen Epochen an, wie es einer modernen historistischen Sichtweise entspricht. Mehr oder weniger gute Dienste leistet ihm dabei sein Konzept der „Reflexion“. Selbst wenn es dem Menschen nämlich per se immer möglich ist, sich von der „Sache“ zu entfernen, um das Augenmerk, das Bewusstsein auf das Innere zu richten, so meint er offensichtlich doch ganze Zeiten und Epochen anhand der Intensität der Reflexionstätigkeit voneinander unterscheiden zu können. So wie die Reflexion im Erleben des Einzelnen, als „ein Zeichen der Schwäche oder Abspannung“ verstanden werden müsse, so könne man nämlich auch versuchen, „in der Entwicklung der Kultur Perioden der Kraft und der Abspannung zu unterscheiden.“¹⁹⁹ Die Geschichte lässt sich Zilsels Schema entsprechend als ein Wechsel zwischen produktiven und reflexiven Epochen auffassen:

Der Vergleich der Kulturgeschichte mit dem Lebensprozeß eines Organismus wird also zum Teil erklären, zumindest veranschaulichen können, daß produktive und sachliche Zeiten vorangehen mußten, um von Zeiten abgelöst zu werden, in denen Reflexion und Genieverehrung Mode wird.²⁰⁰

Obwohl Zilsel an dieser Stelle seine Formulierungen öfters im Konjunktiv setzt und sich explizit gegen eine Deutung der Geschichte nach einem quasi-biologischen Schema ausspricht, womit er sich gegen die zu seiner Zeit populäre biologistische

¹⁹⁸ Ebd. S. 108.

¹⁹⁹ Ebd. S. 113.

²⁰⁰ Ebd. S. 113.

Geschichtsdeutung verwehrt, scheint er doch der Meinung zu sein, ganze Epochen entweder als produktiv und sachlich oder aber als reflexionslastig klassifizieren und bewerten zu können. Dabei führt er nicht näher aus, worin dieser angebliche Wechsel seinen Ursprung haben könnte und inwiefern hier eine bestimmte Richtung auszumachen ist. Er bestimmt auch nicht näher, wer nun konkret das Subjekt dieser Geschichte und der geschichtlichen Entwicklungen sein könnte.

Vergleichbar mit dem 19. Jahrhundert, mit dem ein solches reflexives Zeitalter eingesetzt zu haben scheint, so Zilsel, wären beispielsweise die Spätantike und die Zeit des Barocks. Die angeblich undifferenzierte und „unparteiische“ Götter- und Heldenverehrung, die in der Spätantike praktiziert wird, bezeichnet Zilsel generalisierend als „erlösungssüchtigen und suggestiven Synkretismus“, der „in seinem Wesen durchaus unernst“ und eine Erscheinung der Dekadenz sei.²⁰¹ Als ebenso unernst und dekadent begreift er die „Geniereligion“ und die wesentlichen kulturelle Tendenzen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, die deren Basis bilden. Er nennt diese Zeiten, in denen die Reflexion überhand, und die Produktivität abnehme, „epigonenhafte Zeiten“. Die Geniereligion und der Geniekult wäre dieser Auffassung entsprechend Symptom einer solchen unproduktiven, reflexiven, epigonenhaften, dekadenten Zeit:

Wenn nun eine solche, jede Entscheidung vermeidende Stellung zur Wahrheit als skeptisch, die gleichmäßige Ehrfurcht vor einander widersprechenden Autoritäten als eklektisch und die unsachliche und unernste Betrachtungsweise als feuilletonistisch zu bezeichnen ist, so darf man wohl feststellen, daß unser Geniekult mit seinen Neigungen zur Skepsis, zum Eklektizismus und zum Feuilletonismus nur in einer epigonenhaften Zeit modern werden konnte, denn diese Neigungen haben stets erst unter Epigonen die Oberhand gewonnen.²⁰²

²⁰¹ Ebd. S. 100.

²⁰² Ebd. S. 109. Der Epochenvergleich der Moderne mit der Spätantike ist ein Topos, auf den bereits seit dem 19. Jahrhundert gerade in kulturpessimistischen Kreisen gerne zurückgegriffen wird. Auch beispielsweise Spengler und Musil setzen diese beiden Epochen in Analogie. Musil sieht offensichtlich Parallelen hinsichtlich des „ordnungslosen“ Gewirrs von Ideologien, die seines Erachtens den modernen Pluralismus gleichermaßen wie die Spätantike zu kennzeichnen scheinen. So schrieb er unter anderem in seinem Tagebuch: „Die Aktivisten, Dadisten, Expressionisten, Anarchisten, Nihilisten, Kommunisten, Monarchisten, Neukatholiken, Zionisten usw. entsprechen den Zirkuvellisten usw. der frühchristlichen Zeit. Nur was dort Levante und körperliches Austoben, ist hier ersetzt durch Diskussion in Rauch- und Rußatmosphäre, die ausbildsame Erlösertradition durch die Existenzmöglichkeit von Zeitschriften.“ Und im *Mann ohne Eigenschaften* legt er Tuzzi im Gespräch mit Ulrich diese Art der Geschichtsdeutung in den Mund: „Wissen Sie, daß es das alles schon einmal gegeben hat?“ Er [Tuzzi, Anm. B.R.] wies mit den Augen auf den brodelnden Menscheinhalt seiner von ihm entfremdeten Wohnung: „In den Anfängen des Christentums; in den Jahrhunderten um Christi Geburt. In dem christlich-levantinisch-hellenistisch-jüdischen Glutkessel hatten sich damals unzählige Sekten gebildet.“ Und er begann aufzuzählen: „[...]“ Vgl. Musil, Robert: *Tagebücher* (im Folgenden mit TB abgekürzt). Bd. 1. Hrg. v. Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1976, S. 383f., und Musil, MoE, S. 410.

Elisabeth Nemeth macht darauf aufmerksam, dass in Zilsels historischer Studie *Die Entstehung des Geniebegriffs* zwar der Ausgangspunkt ein anderer wäre und er die Kräfte „für Veränderungen im künstlerischen, wissenschaftlichen und philosophischen Produzieren“ vor allem in ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklungen suche, dass aber auch noch in diesem Werk die bedenkliche Einteilung der Geschichte in „produktive“ und „epigonale“ Phasen zu finden wäre.²⁰³

In diesem Kontext spricht Elisabeth Nemeth auch an, dass sich an Zilsels Auffassung von Geschichte zumindest erkennen ließe, dass er „einem allgemeinen Fortschritt der Menschheit“, ein Glaube, der gerade auch mit rationalistisch-aufklärerischen Ideen häufig einhergeht, „kritisch gegenüber“ stehe.

Nemeth schreibt:

Das Etikett >Fortschrittsglauben< paßt für Zilsels Sicht der Geschichte keineswegs, im Gegenteil: auch seine späteren Studien zielen auf eine Kritik des >Fortschrittsglaubens< ab: die Analyse der ökonomischen und sozialen Bedingungen für die Entwicklung wissenschaftlichen Wissens stellen die Konzeption eines linearen Emporschreitens der Menschheit und der Vernunft gerade in Frage [...].²⁰⁴

Selbst wenn sich Zisel tatsächlich kritisch gegenüber dem Fortschrittsglauben positioniert, so denke ich, darf man doch in Frage stellen, ob er mit seinem „Ideal der Sache“ nicht letztlich auch zumindest implizit einen Fortschrittsgedanken verbindet, ob er nicht sehr wohl davon ausgeht, dass die zunehmende Ausbreitung des wissenschaftlichen, rationalistischen Geistes, für die er sich engagiert einsetzt, eine Art Fortschritt im Sinne einer kontinuierlichen Höherentwicklung bedeuten könnte. Zisel wendet sich zwar gegen die Auffassung, die Geschichte als eine Fortschrittsgeschichte zu interpretieren und die eigene Kultur als die „natürliche Spitze der menschlichen Entwicklung zu betrachten“, aber er schließt nicht aus, dass sich die Menschheit durch entsprechende geistige Ausrichtung und praktische Zielsetzungen höher entwickeln würde. Die Töne, die Zisel im letzten Kapitel seiner *Geniereligion* anschlägt, legen es jedenfalls nahe, dass er in der Sachlichkeit ein Ideal entdeckt zu haben glaubt, das einen „wahrhaften“ Fortschritt ermöglicht.

Meines Erachtens richtet sich Zisel mit seiner Konzeption von Geschichte in der *Geniereligion* nicht nur gegen eine biologistische und eine Art von aufklärerisch-

²⁰³ Vgl. Nemeth, „Wir Zuschauer“ und das „Ideal der Sache“, S. 165.

²⁰⁴ Ebd. S. 167.

fortschrittsgläubige Auffassung von Geschichte, sondern vor allem auch gegen eine individualistische Geschichtsdeutung, wie sie gerade im 19. und 20. Jahrhundert von jenen postuliert wird, die der „Geniereligion“ nahestehen und die Geschichte als Geschichte der großen Individuen deuten und sich dementsprechend auch Veränderungen und „Erlösung“ von diesen „großen“ Einzelnen erwarten. Wenn er also beispielsweise Personen wie Carlyle kritisiert, die die Genieverehrung gewissermaßen als „Sinn und Aufgabe der Weltgeschichte“²⁰⁵ predigen, richtet er sich gegen eine Art von Geschichtsdeutung, die ihr Augenmerk allein auf die vermeintlich „geschichtemachenden“ Individuen legt. Ansatzweise schon in der *Geniereligion*, vor allem aber im Werk von 1926 und in seinem Aufsatz „zur romantischen Ideologie“, der bereits unübersehbar in Zilsels „marxistische Zeit“ fällt, wird deutlich, dass Zinsel Geschichte nicht als Geschichte Einzelner begreift, sondern eher als Geschichte von Gruppen und Klassen und deren Kampf um ökonomische und gesellschaftliche Sicherheit, Macht und Herrschaft.

4.4.2. Genieideal als Ideal des bloßen Zuschauers

Glaut man Zinsel, handelt es sich also bei der Moderne um ein besonders reflexives Zeitalter. Diese Feststellung ist nicht nur psychologisch, sondern vor allem auch soziologisch von einiger Relevanz und für diesen Kontext von besonderem Interesse. Wenn es auch problematisch ist, mit Zinsel Gesamturteile über eine Epoche zu fällen, so ist doch der Hinweis auf die eine oder andere Zeittendenz, die man aus seiner Analyse gewinnen kann, recht aufschlussreich. Aufschlussreich ist beispielsweise Zilsels Feststellung, dass mit der Zunahme an Reflexion eine gesellschaftliche Ausdifferenzierung einhergehe. So habe sich nämlich seit dem 19. Jahrhundert nach und nach eine eigene gesellschaftliche Gruppe formiert, die man mit Nemeth als „Spezialisten der Reflexion“²⁰⁶ bezeichnen könnte und die sich überwiegend aus Menschen zusammensetzt, die im „Kulturbetrieb“ und in den Geisteswissenschaften zuhause sind (Literaten, Journalisten, Literaturkritiker, Historiker, etc.). Diese Personen haben gemäß Zinsel als ihre Haupttätigkeit das Beobachten anderer Menschen auserkoren, sie beziehen sich mit ihrer Reflexionstätigkeit auf die Aktivitäten, Tätigkeiten, auf das

²⁰⁵ Vgl. Zinsel, *Geniereligion*, S. 103.

²⁰⁶ Nemeth, „Wir Zuschauer“ und das „Ideal der Sache“, S. 167.

Verhalten und Erleben anderer, sie bringen selbst nichts Eigenständiges hervor, verfolgen kein eigenes Ziel, können sich augenscheinlich von selbst für nichts sonderlich begeistern und motivieren, sondern begnügen sich mit der Betrachtung und Bewertung anderer. Diese Anderen entsprechen in dieser Konstellation der Gruppe der praktisch Tätigen und Hervorbringenden.

Die „Geniereligion“ und ihre Vertreter können gewissermaßen als Paradebeispiel dieser modernen gesellschaftlichen Entwicklung herangezogen werden. Wenn man einmal das Genieideal und das ganze System der Geniereligion quasi von der „Rückseite“ her betrachtet, stößt man laut Zilsel auf nichts anderes als auf das „Ideal des Zuschauers“. Das *gros* der Gesellschaft differenziert sich so in wenige „Spezialisten der Produktion“ auf der einen und viele „Spezialisten der Reflexion“ auf der anderen Seite. Die Vermittlerinstanz zwischen beiden Gruppen haben die „Geniepriester“ inne:

Auf der Weltbühne nämlich scheinen die Akteure ihre Ziele im Auge zu haben und ihr Erleben auf das Ergebnis der eigenen Leistungen und der ihrer Mit- und Gegenspieler zu richten; wer dagegen in dem Wettbewerb der Leistungen und im Konflikt der Ziele sein Augenmerk nur auf die Art lenkt, wie die Mitspieler agieren, der scheint gleichsam seine Rolle an den Nagel zu hängen und sich in den Zuschauerraum zu begeben. Das Genieideal, das aus einem solchen ehrfürchtigen Interesse bloß an dem persönlichen Faktor des Erlebens erwachsen ist, scheint also das eigentliche Ideal des Zuschauers zu sein.²⁰⁷

Und Zilsel setzt fort:

Daß aber in Zeiten, in denen ein solches Zuschauerideal allgemein zur Herrschaft gelangt, nicht viel geleistet werden kann und daß bloße Zuschauer der Kultur nichts sind als Epigonen scheint einzuleuchten.²⁰⁸

Mit dem „Ideal der Sache“ wird Zilsel dann an späterer Stelle ein „Ideal“ vorschlagen, mit dem seiner Vorstellung nach diesem Verharren bei bloßer „Reflexion“ und dem bloßen Beobachten der Aktivitäten anderer bzw. der Verehrung der Persönlichkeiten ein Ende gesetzt werden könnte. Die „Reflexion“ an sich, das haben wir gehört, ist der Sache nicht unbedingt hinderlich, sie stellt aber der Darstellung des Autors zufolge nur eine Art notwendige Phase auf dem Weg zur Sache dar, die überschritten werden muss. Für das Überschreiten der Reflexion ist ein Ziel notwendig, das uns dazu verhelfen soll, den

²⁰⁷ Zilsel, Geniereligion, S. 223.

²⁰⁸ Ebd. S. 223. Auf das „Ideal des Zuschauers“, das das moderne Persönlichkeitsideal darstellt, wird im Zuge der Untersuchung der Figurenkonstellation Meingast-Walter-Clarisse im *Mann ohne Eigenschaften* noch einmal zurückzukommen sein, wobei zu sehen sein wird, dass sich Zilsels und Musils Diagnosen hier frappant ähneln.

Reflexionsprozess an einer bestimmten Stelle abubrechen und zu eigener Tätigkeit, zu eigenem Forschen, zu eigener Produktivität zurückzukommen. Dieses Ziel muss Zilsels Vorstellung nach außerhalb der Persönlichkeit liegen. Wissenschaftler, die sich um das Denken, Handeln und Fühlen der Menschen kümmern, Historiker, Psychologen, Soziologen, die einerseits wie die „Genieenthusiasten“ reflektieren, unterscheiden sich andererseits in den Augen des Autors doch fundamental von den „Genieverehrern“, weil sie ein solches Ziel außerhalb der Persönlichkeit, ein objektives Ziel, kennen. Ihr Ziel liege nämlich in der Erkenntnis (der Sache):

Wenn wir also nach innen blicken, um zu erkennen und nicht um uns an eigenem oder fremdem Enthusiasmus zu begeistern, dann wird die Reflexion ein Mittel der Forschung und erschließt Gebiete, die sogleich wieder zur Sache werden müssen, denn der Aufbau des menschlichen Bewusstseins, der Widerstreit menschlicher Bestrebungen und Denkerlebnisse stellt der Erkenntnis neue, schwierige Aufgaben. Da die psychologischen Wissenschaften selbst Leidenschaften und Enthusiasmus sachlich zu betrachten lehren, stellt der sachliche Mensch Buddha und Mohammed, Descartes und Hobbes, Wagner und Nietzsche nebeneinander, nicht um Gegensätze gemeinsam zu verehren, sondern um Gegensätze und Gemeinsamkeiten zu betrachten, zu verstehen und zu erklären.²⁰⁹

Ob das „Ideal der Sache“ tatsächlich ein alternatives Ideal in dem Sinne bedeutet, als dass es ebenso die „religiösen“ und psychischen, die „persönlichen“ Bedürfnisse der Individuen stillt, die nach Zilsel für das „Genieideal“ konstitutiv sind, ob es sich um ein Ideal handelt, das beispielsweise der „Abschwächung der Vitalität“, dem Bedürfnis nach innerlicher Motivation, dem Bedürfnis nach „Begeisterung“, nach Verehrung und nach vorbildhaften Menschen Abhilfe verschaffen oder diese Bedürfnisse gar endgültig aufzuheben vermag, muss später noch erörtert werden.

4.4.3 Die „Geniereligion“ als unmoralische oder amoralische ästhetische Ideologie

Im vierten und letzten Kapitel des zweiten Teiles setzt sich Zilsel mit der Bedeutung des Genieideals für die menschliche Kultur auseinander. Dieses Kapitel ist für diese Arbeit von einiger Relevanz, weil Zilsel hier das Genieideal noch einmal explizit unter kulturkritischer und ideologiekritischer Perspektive betrachtet. Bemerkenswert ist, dass er in diesem Kapitel eine klare Trennlinie zwischen dem ästhetischen und ethischen Bereich zieht und damit zwei fundamentale Denk- und Lebensbereiche des Menschen als grundsätzlich voneinander verschieden verstanden wissen möchte,

²⁰⁹ Ebd. S. 122.

während beispielsweise Musils Verständnis von Ethik und Ästhetik genau darauf beruht, diese beiden Bereiche vor allem hinsichtlich ihrer Methoden und ihres Gegenstandes in eins zu setzen. Während Musil jedoch moralische und ästhetische Fragen in ihrer ganzen Komplexität zu erfassen sucht, scheint für Zilsel relativ fraglos zu sein, was Aufgabe, Methode und Rolle der Kunst, was hingegen moralisch, sittlich, ethisch gut und richtig ist.

Bereits an früheren Stellen macht Zilsel darauf aufmerksam, dass das Genieideal ein ästhetisches Ideal sei, nicht nur weil es vorwiegend von „Literaten“, Dichtern, Künstlern, Ästhetern vertreten wird, sondern auch hinsichtlich der Werte und Maßstäbe, die es setzt. In der Ästhetik geht es, Zilsels (verkürzter) Darstellung zufolge, nicht wie in der Philosophie und Wissenschaft um „logische“ Werte, um „wahr“ und „falsch“, sondern um ästhetische Werte, die jenseits von Wahrheit und Falschheit anzusiedeln seien. „Schönheit“ etwa wäre möglicherweise ein solcher ästhetischer Wert. Im Kontext der „Geniereligion“ gilt nach Zilsel aber auch und vor allem die „Tiefe“ als problematisches ästhetisches Kriterium, das das Maß an Leidenschaftlichkeit, Enthusiasmus und das Maß des suggestiven Potentials des Gedankens bzw. der Persönlichkeit der Genies in den Augen ihrer Verehrer auszudrücken vermag. Dieses Ideal als subjektiver Wertmaßstab habe die „parteilose“ und immer „formaler“ werdende Persönlichkeitsverehrung, Mengenverachtung und letztlich das Zuschauerideal zur Folge, das nicht nur in einem kleinen Kreise von Sektierern gepflegt würde, sondern dass die Anhänger der „Geniereligion“ als allgemein gültiges Ideal postulieren und predigen würden.

Zilsel macht nun im vorliegenden Kapitel nicht nur auf die unannehmbaren Konsequenzen des Genieideals innerhalb von Philosophie und Wissenschaft aufmerksam, Bereiche in denen nicht Schönheit oder „Tiefe“, sondern vielmehr das „Ideal der Wahrheit“, die Tatsachen, das „Ideal der Sache“, die „Wirklichkeit“ maßgeblich sein sollten, sondern ebenso auf die Auswirkungen und die Bedeutung, die das Ideal der Persönlichkeitsverehrung für die Kunst selbst hat.

Künstler und Literaten, die der Geniereligion anhängen, werden gemäß Zilsel aufgrund ihrer übermäßigen Persönlichkeitsverehrung in ihrer eigenen Produktivität gehemmt. Sie werden zu „Epigonen“ des jeweils verehrten Genies, die sich durch „außerordentliche[n] Gleichförmigkeit von Gedankengängen“²¹⁰ auszeichnen, die in der Kunst ebenso wie in der Philosophie anzutreffen sei. Mag also der Begriff des „Original-

²¹⁰ Ebd. S. 181.

und Kraftgenies“ historisch wichtig gewesen sein, um sich vom Nachahmungspostulat für die Kunst zu distanzieren, um künstlerische Freiheit zu erlangen und eigenständig und original schaffen zu können, so ergibt sich, folgt man Zilsel, aus dem modernen Genieideal, mit seinem „Gefühl der Ehrfurcht“ und der suggestiven Tendenz, genau die gegenteilige Situation: Das Genieideal habe gewissermaßen sein ursprünglich revolutionäres, aufklärerisches und antiautoritäres Potential im Laufe des 19. Jahrhunderts vollständig eingebüßt.²¹¹

Zilsel glaubt aber noch eine weitere bedenkliche Konsequenz für den Bereich der Kunst aus dem modernen Genieideal und der „Geniereligion“ folgern zu können. Die Überbewertung der Persönlichkeit, so meint er, habe nämlich eine „Entwertung des Werkes“ zur Folge, sowie eine „Vernachlässigung des *Materials*, aus dem die Kunstwerke bestehen“²¹². Offensichtlich hält Zilsel nicht viel von den Entwicklungen der modernen Kunst und macht im wesentlichen das „Persönlichkeitsideal“ für die Mängel, die er zu entdecken vermeint, verantwortlich. So echauffiert er sich beispielsweise über das Interesse, das in der Moderne Skizzen, Entwürfen und Studien, also „halbfertigen Kunstwerken“ entgegengebracht werde:

Skizzen werden keineswegs mehr als halbfertig empfunden und weder in der Absicht einer späteren Vollendung erzeugt noch auch als bloße Lehrbehelfe geschätzt: ein ästhetischer Eigenwert ist ihnen zugewachsen, der aber wohl ähnlich wie die Tiefe kein Sach-, sondern ein verkappter Persönlichkeitswert ist.²¹³

Und bezüglich des Materials, das anscheinend genau dann unwichtig würde, wenn die Persönlichkeit im Zentrum der Betrachtung liege, mockiert Zilsel:

Wenn das Werk unwichtig ist neben dem Künstler, so kommt es nicht darauf an, es aus dauerhaftem, solidem und echtem Material mühsam zu bilden, denn nur das Werk muß *zeitlich* dauern, die Persönlichkeit aber lebt zeitlos fort und offenbart sich in Pappendeckel, geschnitzten Kartoffeln und Stuck ebenso deutlich, ja noch deutlicher als in Marmor und Erz, deren Behandlung ‚ungeniale‘ und technische Kenntnisse erfordert. Deshalb brauchen Künstler, die dem Genieideal nachstreben, kein gediegenes Material, sondern können mit Surrogaten und Verfälschungen ihr Auslangen finden.²¹⁴

Zilsels Auffassung von Kunst soll hier nicht weiter geschildert werden. Zumal seine Überlegungen zur Skizze und zur Aufgabe der Kunst überhaupt aus heutiger Perspektive etwas naiv Rührendes aufweisen, in jedem Fall aber zu kurz greifen. Er scheint

²¹¹ Vgl. ebd. S. 180.

²¹² Ebd. S. 181f.

²¹³ Ebd. S. 181.

²¹⁴ Ebd. S. 182.

diesbezüglich nicht viel andere Kriterien als äußere, objektive im Auge zu haben, wenn es ihm hier in erster Linie um die Materialität und Technik, sowie die rein faktische Vollendung des Werks zu gehen scheint, die ein Kunstwerk als gutes oder schlechtes ausweisen. Was die anderen Maßstäbe jenseits solcher faktisch-objektiver Kriterien betrifft, bezeichnet Zilsel es als einfache und selbstverständliche, zu seiner Zeit ohnehin außer Zweifel stehende „Wahrheiten“, dass „für den Künstler echtes Gefühl und ursprüngliche Begabung wichtiger sind als äußere Regeln, daß das Kunstwerk kein Produkt des rechnenden Verstandes ist und die Kunst sich nicht von einem jeden erlernen läßt“ sowie „dass nicht Nachahmung, sondern Originalität dem Künstler ziemt.“²¹⁵ Abgesehen davon, dass es eine interessante Frage wäre, ob Zilsel auf wissenschaftlich-sachlichem Wege zu diesen Erkenntnissen gekommen ist oder ob er nur ein vorherrschendes Klischee reproduziert, könnte man jede einzelne dieser simplen „Wahrheiten“ sehr eingehend diskutieren und problematisieren, das Verhältnis zwischen Verstand und Gefühl, zwischen Originalität, Nachahmung und Regel, zwischen Begabung und Erlernbarkeit, etc. ist jeweils auf jeden Fall eine ziemlich komplexe Angelegenheit. Von größerer Gültigkeit scheint Zilsels Feststellung, dass das „Genieideal“ im Laufe des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts sein antiautoritäres Potential zunehmend eingebüßt habe und mehr denn je eine autoritätsfreundliche Gesinnung befürworte, Diese Einschätzung wird auch von Musils in erstaunlicher Übereinstimmung mit Zilsel bestätigt.

Weiter oben wurde festgestellt, dass das Genieideal Zilsel zufolge ein ästhetisches Ideal sei, das daher jenseits der Kriterien von „wahr“ und „falsch“ stünde. Ebenso ist dieses Ideal aber auch gewissermaßen jenseits von „gut“ und „böse“ angesiedelt und insofern für die moralische Beurteilung eines Gegenstandes oder für das Aufstellen ethischer Normen ebenfalls unbrauchbar. Hierin stoßen wir nach Zilsel auf ein weiteres Unterscheidungskriterium zwischen der „Geniereligion“ und ihrer Dogmatik, die von „ethischen Bestandteilen“ völlig frei sei, und „allen anderen entwickelteren Religionen“, die in dem Fall sehr wohl einen ethischen Anspruch stellen. Nach Zilsel handelt es sich bei der „Geniereligion“, um eine Religion, die sich allein ästhetischen Bedürfnissen verdanke und eine „solche Ästhetenreligion“ müsse die „schwersten ethischen Bedenken erwecken“:

²¹⁵ Ebd. S. 179.

Es scheint höchst gefährlich, wenn vermeintliche Persönlichkeitswerte, die mit Ethik nichts zu tun haben, mit dem Schimmer der Heiligkeit umkleidet werden und so das höchste sittliche Ideal verdunkeln [...]. Der Ethiker wird deshalb die Geniereligion aufs allerschärfste bekämpfen müssen.²¹⁶

Was dieses „höchste sittliche Ideal“ sein soll, wird an dieser Stelle nicht ganz klar. Dass jedoch Enthusiasmus, Leidenschaftlichkeit, Ehrfurcht, Würde, suggestionsbildende Eigenschaften sowie Mengenverachtung und „Kultus der genialen Vorurteile“ nicht unbedingt einer traditionellen Vorstellung moralischer Kriterien entsprechen, und dass diese Kriterien, die hier in Zilsels Augen an den Menschen gestellt werden, um zu den verehrenswerten Persönlichkeiten oder zu den guten Verehrern zu gehören, ist nachvollziehbar. Und wieder stehen die in der *Geniereligion* anonymen „Literaturcliquen“ im Mittelpunkt der Kritik: Diese würden Mengenverachtung, Würde und Ehrfurcht metaphysisch erklären, sie würden Werte predigen, die Menschen „gewissenlos“ und „unzuverlässig“ machen.²¹⁷ Mengenverachtung, Würde und Ehrfurcht sind für Ziesel nichts mehr als „massenpsychologische Requisiten“²¹⁸. Requisiten, die den Verkündern der „Geniereligion“ vorwiegend dazu dienen, ein breites Publikum in ihren Bann zu ziehen, der eigenen Stimme Gewicht zu verleihen, eine Aura des Besonderen, Ehrwürdigen, Respektablen um sich herum zu erzeugen. Es geht um ihre eigene Macht, um ihren Einfluss und um ihre Position - auf Kosten der „Dutzendmenschen“, auf Kosten der „Menge“, auf Kosten aller, die eine ganz andere Art von Hilfestellung und ganz andere Antworten auf ihre teilweise sehr existentiellen Probleme bräuchten.

Ziesel greift daher insbesondere den Kulturdünkel, das elitäre ästhetische Getue, die antidemokratischen und antiutilitaristischen Züge der „Geniereligion“ an:

Man könnte überhaupt über die ein wenig verstiegenen Ideen der Geniebegeisterung viel leichter hinweggehen, wenn die Metaphysik der schöpferischen Persönlichkeit und die Tiefendogmatik nicht stets hervorgeholt würden, wo es sich ausschließlich um Fragen der sozialen Ordnung, um Krieg und Frieden, um Nahrung, Bekleidung und Behausung unserer Mitmenschen handelt. Eine Verquickung von metaphysischen Werten mit höchst realen Tatsachen muß aber immer zu einer bedenklichen und unreinlichen Gesinnung und weiters zu Folgen führen, die für die Gemeinschaft im allerhöchsten Grade gefährlich sind. Der Schwärmer vermeint zuerst, die Welt sei aus den Angeln, wenn es den Operettenkomponisten besser ergeht als den Philosophen; dann hält er es für moralischer, daß man Handwerker, die die „Lustige Witwe“ genießen wollen, ihr gutes Geld dafür ausgeben läßt, daß sie die Neunte Symphonie anhören müssen; und schließlich entrüstet er sich darüber, daß man ein Volk für Krämerinteressen in den

²¹⁶ Ebd. S. 184.

²¹⁷ Vgl. S. 184f.

²¹⁸ Ebd.

Krieg ziehen läßt, statt für Goethe, Beethoven und Kant. Einer reinlichen Gesinnung will es dagegen scheinen, daß sich die Handwerker für ihr Geld zunächst kaufen sollen, was ihnen Freude bereitet, daß Krämerinteressen die einzigen sind, für die man Krämer ihr Leben wagen lassen darf, und daß es keine gefährlichere und unmenschlichere Verblendung gibt, als seinen Mitmenschen Physisches zu nehmen, um sie mit Metaphysischem zu bezahlen.²¹⁹

Die Länge des Zitates möge verziehen werden, allein hier wird sehr kompakt und eindrücklich deutlich, woran sich Zilsel stößt und inwiefern er hier weit mehr zu erreichen wollen scheint als bloß die Analyse der psychologischen Grundlagen des Genieideals. Zilsel greift die Gruppe der im philosophischen und künstlerischen Bereich beheimateten bürgerlichen Intellektuellen an, die die „irrationale“ Genieverehrung verkünden und ergreift die Position des Aufklärers, der sich für das Allgemeinwohl, für Gleichheit und Gerechtigkeit einsetzt und sich in demokratischer Grundgesinnung gegen elitäres Gruppenwesen wendet. Das Plädoyer Zilsels erinnert ein wenig an die Marx'sche Religions- und Ideologiekritik, die davon ausgeht, dass Ideologien und Weltanschauungen der Verschleierung bestimmter Machtverhältnisse dienen und dass die Menschheit der Religion und der Ideologie nur solange bedürfen, als reale ökonomische und gesellschaftliche Mängel bestehen. Zilsels Kritik an der „Geniereligion“ zielt darauf ab, ein pseudoreligiöses System zu kritisieren, dass die Menschen mittels falscher Versprechungen und Normen, um ihr „wahres Glück“ bringt, das in seinen Augen offensichtlich durch ein ungehindertes gesellschaftliches Wirken eines wissenschaftlich-sachlichen Geistes und einer an den Erkenntnissen und Möglichkeiten der Wissenschaft orientierten gesellschaftlichen Organisation erreichbar wäre.

Schließlich erinnert auch die Frage Zilsels, die er unbeantwortet in den Raum stellt, nämlich ob es „schließlich schon an der Zeit [ist], schon an Kultur zu denken, bevor noch aus allen Niedrigkeiten, aus Essen Trinken und Wohnen ein erträgliches Gebäude unter den Menschen errichtet ist, das keinen zu kurz kommen läßt“²²⁰, an die Basis-Überbau-Theorie von Marx, in der dieser davon ausgeht, dass nicht die Ideen das reale Leben der Menschen bestimmen, sondern ökonomische und gesellschaftliche Zustände und historische Umstände diese Ideen hervorbringen. Abgesehen davon, dass es, wenn man es genau nimmt, gar nicht so einfach ist, das Verhältnis zwischen „Idee und Wirklichkeit“ zu bestimmen, vertritt Zilsel hier einen etwas einseitigen Kulturbegriff, denn inwiefern sich jenseits einer Kultur im weiteren Sinne ein „erträgliches Gebäude unter den

²¹⁹ Ebd. S. 185.

²²⁰ Zilsel, Die Geniereligion, S. 186.

Menschen“ errichten ließe, wie sich ein gänzlich kulturunabhängiges politisches System gestalten ließe, oder wie sich der wissenschaftliche Geist ohne jeden kulturellen Hintergrund ausbreiten sollte, ist nicht ganz nachvollziehbar. Gerade auch vor dem Hintergrund, dass nicht nur Philosophie und Kunst sondern auch Technik und Wissenschaft kulturelle Errungenschaften darstellen oder zumindest ein untrennbares Wechselverhältnis zwischen beiden Bereichen besteht, und dass nicht zuletzt, auch Zilsels Einsatz für „die Sache“, sein Verständnis von Rationalität etc. sich einem kulturellen Gefüge verdanken, wirkt seine Einstellung gegenüber der „Kultur“ etwas verengt. Kultur scheint für Ziesel in erster Linie aus „Schöngesterei“ zu bestehen, nur so sind seine Werteinstellungen zu erklären.

4.5. Das Ideal der Sache

Auch wenn sich bereits im Laufe des ganzen Textes immer wieder Andeutungen Zilsels das „Ideal der Sache“ betreffend auffinden lassen, widmet sich der Autor der Frage nach einem Wert, der als Alternative zum Ideal der Persönlichkeit und des Genies tatsächlich absolute Geltung beanspruchen und ein wirkliches Ziel menschlichen Strebens darstellen könnte, doch explizit erst im letzten und dritten Teil seiner Schrift, der mit „Über metaphysische Werte. Das Ideal der Sache“ betitelt ist.

Zunächst zum Ausgangspunkt der Untersuchung, der, wie noch zu sehen sein wird, mit dem Ausgangspunkt und der Hauptfrage des *Mannes ohne Eigenschaften* nahezu identisch ist, wenn in quantitativer und qualitativer Hinsicht auch gravierende Unterschiede zu verzeichnen sind: Wir Menschen, die wir denkend die Zukunft vorwegnehmen, entsprechend auch alle möglichen Ziele und Zwecke für das Handeln setzen, uns für eine von mehrererlei Möglichkeiten entscheiden können und entscheiden *müssen*, verlangen nach Werten, nach Zielen für unser Streben, an denen wir uns ausrichten können. Die Frage, die sich angesichts dieser Tatsache, die auch für Ziesel außer Frage steht, stellt, ist jene, wie wir zu solchen Werten und Zielen kommen, wie und wodurch sie bestimmt sind oder – mit Ziesel formuliert - , „wie der Mensch, ein Teil der Natur, für ein Ziel leben, wie er sein Leben mit seiner Erkenntnis in Einklang bringen kann.“²²¹

²²¹ Ebd. S. 201.

Den objektiven Wert, das allgemeingültige Ideal, finden wir nach Ziesel, der sich hier auf Spinoza beruft, nicht in den Tatsachen und in der Natur: Die Struktur der Wirklichkeit sei unveränderbar, die Tatsachen und Naturverläufe *sind*, sie könnten nur mehr erkannt und bestimmt, nicht aber verändert werden. Aus den Tatsachen, aus dem Sein selbst ergibt sich so kein Sollen, das Sein zeigt uns kein Ziel für unser Streben. D.h. das Ziel muss gewissermaßen außerhalb alles Wirklichen und Tatsächlichen liegen, es muss sich Ziesel zufolge um ein in diesem Sinn „metaphysisches“ Ideal handeln. Wenn wir also in der Natur, im Gegebenen kein Sollen entdecken, so bestünde eine weitere Möglichkeit darin, subjektiven Empfindungen und Gefühlen Folge zu leisten, oder aber das Ausmaß an Lust und Nutzen als Wertkriterium heranzuziehen. In beiden Fällen jedoch, müssten wir auf Objektivität und Allgemeingültigkeit verzichten, einerseits weil subjektive Ziele per se nicht objektivier- und verallgemeinerbar sind, andererseits weil es sich bei Lust und Nutzen um Bestimmungen handelt, die selbst wiederum subjektiven Bedürfnissen geschuldet seien, zumindest aber nicht wirklich letztbegründet, sondern selbst noch einmal bezweifelt und hinterfragt werden können. Würden wir allerdings auf Objektivität und Allgemeingültigkeit verzichten, würde – so glaubt Ziesel – jede Argumentation für das eine oder das andere Ziel obsolet werden und keiner dürfte mehr ein Urteil über Handlungen und Wertsetzungen fällen. Ein solches Urteilen findet jedoch nicht nur tagtäglich und ganz selbstverständlich statt, sondern wir sind seiner Meinung nach auch dazu verpflichtet, sobald wir unsere Entscheidung für ein bestimmtes Ziel vor uns selbst und vor anderen rechtfertigen wollen. Das Faktum also, dass wir urteilen und die (eigentlich bereits moralische) Annahme, dass wir Entscheidungen vor anderen und für andere nachvollziehbar rechtfertigen müssen, verlangt nach Ziesel nach einem universalisierbaren, objektiven letzten Prinzip. Durch eine objektive, sachliche „Zersetzung aller Wertmaßstäbe“, die wir auf der Suche nach einer Bestimmung des objektiven Wertes idealerweise also vornehmen, durch die rationale Überprüfung aller tradierten Werte, durch Reflexion, Präzisierung und Differenzierung der jeweiligen Inhalte, durch die Aussonderung alles Subjektiven gelangen wir, wie Ziesel behauptet, schrittweise zu dem einzigen objektiven und formalen Wertmaßstab überhaupt, der wenig überraschend in nichts anderem als in der Objektivität und in der Rationalität selbst liegt. Der Maßstab, an dem jeder einzelne moralische Wert gemessen werden sollte, sei allerdings gleichzeitig auch das immer unerreichbare Ziel, die Objektivität und

Sachlichkeit schlechthin, in deren Richtung uns die ständige Prüfung und Präzisierung führe:

Welches Streben vermag also einen Weg bis in die Metaphysik zu weisen, welches ist das absolute Ziel, das als Sieger aus der Zersetzung aller Wertmaßstäbe hervorgehen kann, und wo ist vor allem der Beweis seiner Gültigkeit, der jedem Zweifel und jeder Prüfung standzuhalten vermag? Dieser Beweis und dieses Ziel wird sich nirgends finden lassen, wenn nicht im Zweifel, in der Prüfung selber. Und wirklich muß jede Prüfung schon ein Ziel voraussetzen: wer zweifelt, will sich aus nebelhaftem Schwanken zur Starrheit durchringen; man kann nicht prüfen, wenn man nicht glaubt, daß es einen Sinn hat, nach *Wahrheit* zu suchen, wenn man nicht voraussetzt, daß Rationalität und Konsequenz, d.h. aber *Präzision* ein erstrebenswertes Ziel ist. Dieses Ziel selber kann nicht wieder bezweifelt werden. [...] Darum müssen wir die Rationalität als den einzigen absoluten Wert, als das metaphysische Ziel anerkennen, danach wir streben, das wir aber nie erreichen können.²²²

So wie wir an unsere einzelnen Wertsetzungen den Maßstab der Objektivität, Präzision, Widerspruchslosigkeit und Universalität setzen sollten, so müssten auch an das Ziel selbst die gleichen Anforderungen gestellt werden:

Dem objektiven und absoluten Ideal kommen wir also um so näher, je mehr sich *alle* Ziele *aller* unserer Bestrebungen zu einem allumfassenden, architektonisch-geschlossenen und rationalen Gebäude vereinigt haben, und das objektive Ideal kann deshalb nichts anderes sein als die einzige und metaphysische Allsache, die aus der universellen Rationalisierung alles Erlebens hervorgehen soll.²²³

Zilsel schwebt also gewissermaßen eine Gesamttheorie vor, eine absolute, für alle gültige und gänzlich personunabhängige Wahrheit, die den Menschen richtungsgebend vor Augen stehen soll, der man sich über die immer umfassendere und sich durch wiederholte Reflexion stets steigende Objektivierung aller Wahrnehmungen, aller Gefühle, alles Subjektiven, alles Erlebens überhaupt annähern könne. Im Zeichen dieser neopositivistischen, rationalistischen Auffassung von „Wahrheit“ schlägt Zilsel teilweise höchst pathetische und befremdliche Töne an und es wird ganz deutlich, dass ihm sozusagen eine Art „Religion der Sache“ vorschwebt, die er anstelle der „Geniereligion“ zu setzen gedenkt. Eine „Religion der Sache“, die aber idealerweise keine Frommen mehr kennt, insofern sich diese selbst gänzlich objektiviert haben, gänzlich „Sache“ geworden sind und im Prinzip alles, was sie als Individuen und Personen ausmachen könnte, der anvisierten „Wahrheit“ zum Opfer gebracht haben:

Auch alle unsere Begeisterung, alle Inbrunst und alle Gefühle, alle Wahrnehmungen und Erlebnisse wollen wir nur für Brei ansehen, für wertloses Material, aus dem wir das

²²² Ebd. S. 221.

²²³ Ebd. S. 226.

rationale Gebäude der Gottheit zu errichten haben. [...] Und wenn es je gelingen könnte, alle Tatsachen, alle Erlebnisse, selbst unser innerstes Ich-gefühl restlos zu rationalisieren, dann wäre das unerreichbare Ziel erreicht, die Wahrheit wäre gefunden, die Welt und das Ich wäre zur *Sache*, zu Gott geworden.²²⁴

Ziisel möchte offensichtlich die wissenschaftlichen Methoden, mit denen wir die Natur untersuchen, gleichermaßen auch im moralischen Bereich anwenden. Gleich also, wie uns die Natur selbst gewissermaßen als vorerst Unerkannte, Unbestimmte und erst noch zu Bestimmende aufgegeben ist, gleichwie auch die objektive Erkenntnis der Wirklichkeit rationaler Methoden, ständiger Präzisierung, immer umfassenderer Erforschung aller Tatsachen-Zusammenhänge bedarf und nie abgeschlossen werden kann, verhält es sich Ziisel gemäß mit unseren moralisch-praktischen Wertsetzungen, die wir nicht nur mit den gleichen Methoden untersuchen sollen, wie wir die Natur untersuchen, sondern deren Untersuchung auch auf das gleiche Ziel, auf absolute unpersönliche Sachlichkeit hinauslaufen sollte. Darin liegt ein entscheidender Unterschied zu Musils Ambitionen, die nur auf den ersten flüchtigen Blick jenen Ziisels ähneln. Theorie und Praxis, Wissenschaft und Moral fallen laut Ziisels Theorie in ihrem Ziel, in der metaphysischen „Allsache“ zusammen, womit er die Frage zumindest zu seiner Zufriedenstellung beantwortet hat, wie wir Menschen Leben und Erkenntnis in Einklang bringen können. Ziisel entwirft mit seinem „Ideal der Sache“ und seiner Auffassung vom einzigen „objektiven Wert“ ein Konzept, das, wie Elisabeth Nemeth schreibt, „den Anforderungen wissenschaftlicher Objektivität ebenso wie den Anforderungen ethischer Zielsetzungen entspricht“²²⁵, wobei man hier sicher noch einmal sehr eingehend darüber diskutieren müsste, inwiefern das „Ideal der Sache“ tatsächlich „Anforderungen ethischer Zielsetzungen“ gerecht zu werden vermag. Ob in einer Welt ohne Subjekte und ohne Subjektives, wie sie Ziisel in seinen überstiegenen Vorstellungen vorschwebt, überhaupt noch irgendeine Form von Ethik nötig oder möglich wäre, ist zweifelhaft. In Ziisels Idealwelt, in der der Mensch zu einer Art unberührbarer, funktionstüchtiger, rationaler Maschine geworden ist, gibt es seiner Vorstellung entsprechend tatsächlich keinerlei Übel mehr, also wohl auch keinerlei Bedarf, zwischen gut und böse zu unterscheiden oder nach einem bestimmten Guten zu streben:

²²⁴ Ebd. S. 221.

²²⁵ Nemeth, „Wir Zuschauer“ und das „Ideal der Sache“, S. 174.

Alles Übel in der Welt entspringt wohl daraus, daß die Menschen sich *selber* von den Tatsachen getroffen fühlen und nicht den Willen haben, sich jenem unerreichbaren Idealzustand zumindest anzunähern, in dem die nackte Sache alles Subjektive aufgezehrt hat.²²⁶

Zilsel glaubt tatsächlich ein objektives Ideal, ein Ziel nicht nur für wissenschaftliche Forschung, sondern für den „ganzen“ Menschen gefunden zu haben. Das universelle Ziel besteht in der Erkenntnis der Sache und in der Versachlichung alles Gegebenen, der Mensch selbst wird zum anonymen, eigenschaftslosen „Werkmeister“ und „Sachverständigen“ im „kalten Weltraum“ und dass wir überhaupt nach einem menschlichen Ideal verlangen, ist nichts mehr als ein Zeichen unserer Schwäche:

Wenn wir aber zu schwach sind, um uns mit der nackten Sache zu begnügen, wenn wir auch ein *menschliches* Ideal suchen, nach dem wir streben können, ohne unglücklich zu werden und der Sache zu schaden, haben wir es ja schon gefunden: der getreue und ehrliche Werkmeister, der Sachverständige, der rechtliche und sachliche Mensch, das ist ein Ideal, das jeden von uns bei der Hand ergreifen und weiterführen kann, so weit ihn eben seine Kräfte tragen; ein Ideal, das immer neue und fernere Ziele weist, doch keinen unglücklich macht, der zurückbleibt, das vorüber an dem Würdelosen, dem Demütigen und Freien langsam hinausführt von den Menschen in den reinen und kalten Weltraum vor das einzig wahre und absolute Ideal: die Sache selbst.²²⁷

Kann man Zilsels Auseinandersetzung mit der „Geniereligion“ in weiten Teilen auch folgen und ihrer inhärenten Ideologiekritik zustimmen, so entpuppt sich Zilsel im letzten „positiven“ Teil der Geniereligion selbst als radikaler positivistischer Ideologe. Mit der rückhaltlosen Verherrlichung der „Sache“ scheint er zuletzt selbst einer Form des Mystizismus verfallen zu sein. Man könnte auch sagen, dass ein Denken, das sich nicht nur bezüglich eines spezifischen Erkenntnisgegenstandes drakonische Beschränkungen auferlegt, sondern das die Selbstbeschränkung im Dienste reiner Sachlichkeit selbst zum Ideal erhebt, womit es in Wirklichkeit still und heimlich schon wieder über die Grenzen der Sachlichkeit hinaus getreten ist, absurd ist. Wie bei der Geniereligion könnte daher auch bezüglich des Sachlichkeitsideals von einer Art Fetisch gesprochen werden.

In individueller und gesellschaftlicher Hinsicht unterstützt das „Ideal der Sache“, wie es scheint, die Entstehung eines monströs anmutenden Menschen ohne valable (subjektive) Erlebnisse. Es würde m.a.W. mit dem Sachlichkeitsideal als Ziel menschlichen Strebens absurderweise die Determinierung des Individuums durch den faktischen Zustand einhergehen, womit jedes revolutionäre oder reformistische

²²⁶ Zilsel, Die Geniereligion, S. 228.

²²⁷ Ebd. S. 191.

Potential im Keim erstickt wäre. Eine solche Weiterführung des Sachlichkeitsgedankens kann also eigentlich gar nicht im Sinne des Marxisten Zilsel liegen.

Man könnte auf empirischer Grundlage zudem einwenden, dass es dem Menschen jederzeit zuwider sein muss, bloß „Diener der Sache“, „Sachverständiger“ oder „Werkmeister“ zu sein; dass diese Denkhaltung, zwar im Bereich der Wissenschaft durchaus ihre Berechtigung haben kann und möglicherweise auch sinnvoll ist, die den Ansprüchen des Individuums nach einem erfüllten, motivierten Leben aber niemals Genüge leisten kann. Selbst wenn das Sachlichkeitsideal auch nur als allgemeiner Leitfaden interpretiert wird, so enthält es doch nichts anderes als die sukzessive Selbstverleugnung und Selbsteliminierung des menschlichen Subjekts, die Zilsel ja de facto auch verlangt. Damit scheint Zilsel meines Erachtens unbemerkt einem groben Selbstwiderspruch zu erliegen, da er in praktischer Absicht ja nichts weniger als die Beförderung der Humanität und des Glücks anstrebt.

5. Der Geniediskurs im *Mann ohne Eigenschaften*

„Wer ein treffendes neues Ersatzwort für Genie erfände, leistete der Menschheit heute den größten Dienst.“ (Robert Musil)

Im Folgenden steht Musils Auseinandersetzung mit dem Geniediskurs im Zentrum der Analyse, wobei das Augenmerk besonders auf Musils Hauptwerk, dem *Mann ohne Eigenschaften* liegen soll. Im *Mann ohne Eigenschaften* unterzieht Musil im Zuge seiner umfassenden Kultur- und Zeitkritik, die er mit seinem Roman betreibt, auch das moderne Genie- und Persönlichkeitsideal, als Ideologie und als Symptom einer zeitspezifischen geistigen Lage einer scharfen Kritik. Seine Kritik geht dabei, wie zu sehen sein wird, in eine sehr ähnliche Richtung wie jene Zilsels. Musils Auseinandersetzung mit dem Geniebegriff geht allerdings, zumindest hypothetisch und als Frage, über bloße Kritik hinaus. Die Grundfrage des Romans, wie sich ein „geistiger Mensch zur Realität verhalten“ solle²²⁸ und wie denn das rechte Leben auszusehen habe²²⁹ implizieren bei Musil nicht nur eine ganz grundlegende Auseinandersetzung mit Geist, Welt, Wirklichkeit, Sprache und der menschlichen Praxis generell, sondern auch die Fragen nach dem Dasein und den Denk- und Lebensmöglichkeiten des Individuums und des Einzelnen in der Moderne, sowie die Frage nach den Möglichkeiten schöpferischer Entfaltung nicht nur im Bereich der Kunst, sondern vor allem auch im Bereich der Moral im weitesten Sinn. Der Geniebegriff ist für Musil nicht nur als Kulturkritiker, sondern auch als wissenschaftlich und technisch gebildeter Dichter und Philosoph von Interesse. So handelt es sich beim Genie ja nicht nur um ein maßgebliches und lange Zeit vorherrschendes Dichterideal in der traditionellen Ästhetik, das darüber Auskunft gibt, wie die dichterische Erkenntnis, die für gewöhnlich von einer naturwissenschaftlichen Erkenntnis unterschieden wird, und die dichterische Schaffenskraft sowie das dichterische Werk idealerweise auszusehen habe, also die spezifischen Standards zum Ausdruck bringt, an dem sich sowohl das Kunstwerk als auch die Person des Dichters messen lassen können sollte, sondern um ein Ideal, das gerade auch durch Nietzsche, den Philosophen, von dem sich Musil hinsichtlich seiner Auffassung von Kunst und Moral sehr stark geprägt zeigt, entscheidende Erweiterungen

²²⁸ Musil, GW, Bd.7. Kleine Prosa. Aphorismen. Autobiographisches, S. 940, Interview mit Oskar Maurus Fontana.

²²⁹ Vgl. Musil, MoE, S. 255.

und Präzisierungen, aber nach dessen radikalem Bruch mit Wagner auch eine kritische Depotenzierung erfahren hat. Neben dem „Künstler-Philosoph“ (in Musils Fall wäre es wohl ein Philosophen-Künstler) ist der in der *Morgenröte* und der *Fröhlichen Wissenschaft* konzipierte „freie Geist“ als jenes Denk- und Lebensideal, das den am Geist der Wissenschaft orientierten, experimentierenden, alle Fixierungen im Bereich der Moral und des Lebens sprengenden und durch neue Entwürfe überschreitenden Intellektuellen propagiert, eine Form „genialen“ Daseins, die Musil, wie sich zeigen wird, am interessantesten und vielversprechendsten zu sein scheint – eine Daseinsform, die für ihn sowohl als eine der Zeit und ihren Entwicklungen, als auch seinen eigenen Ansprüchen an Geist und Leben angemessene Vorstellung bilden könnten. Doch auch noch diese von Nietzsche inspirierte Version des Geniebegriffs wird im Roman durch Leben und Denken des Protagonisten Ulrich auf eine harte Probe gestellt und erscheint zuletzt mehr als fragwürdig. Die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse, die Entwicklungen im Bereich der Natur- und Sozialwissenschaften und der Technik, Erkenntnisse über die Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Konstitution und die Berechenbarkeit menschlicher Handlungen, die das Weltbild der Menschen gleichermaßen wie die gesellschaftliche Organisation massiv verändern, scheinen der Idee genialer Individualität, sowohl in ihrer traditionellen und aktuellen als auch in ihrer von Musil im Anschluss an Nietzsche neu gebildeten Gestalt, nahezu unumstößlich entgegenzustehen.

5.1. Die Ausgangslage

Schauplatz des Geschehens oder Nicht-Geschehens²³⁰, das sich im *Mann ohne Eigenschaften* abspielt, ist das spätimperiale Österreich, „Kakanien“, das nach Musil ein „besonders deutlicher Fall der modernen Welt“²³¹ darstellt. „Kakanien“ bildet somit die ideale fiktive Unterlage seiner dichterischen Entwürfe und ist für seinen Protagonisten Ulrich, der hier gleichzeitig als Experiment und Experimentator fungiert, die experimentelle Umgebung, die ihm ähnlich wie dem Autor selbst zunächst „geistig“, aber

²³⁰ Von Seiten der Kritiker wird dem Roman hin und wieder Plotlosigkeit vorgeworfen. Ein solches Urteil resultiert möglicherweise daraus, dass, wie Wolfgang Schraml diagnostiziert, *Der Mann ohne Eigenschaften* „über weite Strecken keinen eindeutig bestimmbar >Sinn< und keine zielgerichtete Handlung mehr“ besitzt: „Der Roman scheint bisweilen nur aus einer verwirrenden Anhäufung von widersprüchlichen essayistischen Reflexionen und ausufernden Gesprächen zu bestehen.“ vgl. Schraml, *Relativismus und Anthropologie*, S. 10.

²³¹ Musil, *MoE*, S. 2008.

auch bezüglich des Versuches im „anderen Zustand“ zu leben „real“ als zeitgeschichtlich-kultureller Nährboden dient. Wie sich nicht zuletzt in der näheren Auseinandersetzung mit dem Geniebegriff feststellen lassen wird, liegt nach Musil das fundamentale geistige Problem der Moderne, das sich im Roman anhand der Geschehnisse, Vorgänge und Menschen – die je verschiedene zeitgenössische Typen und ideologische Standpunkte darstellen – exemplarisch zeigt, in einer tiefgreifenden Orientierungslosigkeit im Bereich der Moral, am zeitgenössischen ideologischen und kulturellen Pluralismus, der im Besten Fall zu geistiger Vielfalt und Flexibilität, Multiperspektivität und fruchtbarer Ergänzung führen, im schlechtesten Fall in einen hoffnungslosen handlungslähmenden Relativismus²³² oder Nihilismus umschlagen kann, wie es im *Mann ohne Eigenschaften* passiert, in dem schließlich „alle Linien [...] in den Krieg“ münden.²³³ Die Gesellschaft bzw. die Zeit zeigt sich geprägt von Ungleichzeitigkeit und Diskontinuität, die darin besteht, dass unermessliche Fortschritte im Bereich der Naturwissenschaften und der Technik zu einer gänzlich neuen, umfassenden und alle Lebensbereiche des Menschen beeinflussenden und bestimmenden Organisation geführt haben – „die Sache hat uns in der Hand“²³⁴, wie es zu Beginn des *Mann ohne Eigenschaften* heißt. Wissenschaftliche Erkenntnisse und neue Entwicklungen lassen die traditionellen Welt- und Menschenbilder obsolet werden, gleichzeitig aber, weil das menschliche Bewusstsein die neuen Erfahrungen noch nicht integrieren und neu ordnen zu können scheint, wird doch noch irgendwie versucht, am Althergebrachten festzuhalten, Stabilität und Orientierung in Totalität beanspruchenden Systemen und Idealen zu finden, die angesichts der neuen Erfahrungen, wie Musil schön aufzeigt, nicht mehr zu halten vermögen, was sie ehemals halten zu können versprochen. Entfremdungserfahrungen der Individuen, Identifikationsprobleme und der Mangel an fundierten, funktionstüchtigen und sinnvollen Lösungen, die zu einer neuen Vermittlung zu führen vermögen, zu einer Vermittlung zwischen dem Individuum und den sich verselbständigt habenden gesellschaftlichen Prozessen. Hierbei handelt es sich um Prozesse, die völlig unabhängig von der Entscheidung und Erfahrung des Einzelnen verlaufen, diesen aber

²³² Vgl. zum Thema Relativismus im *Mann ohne Eigenschaften*: Schraml, Relativismus und Anthropologie (a.a.O.) Schraml macht auch darauf aufmerksam, dass die Auseinandersetzung mit den Erfahrungen des „Relativismus“ der Werte und Ideologien in den zwanziger Jahren ein „epochales Anliegen“ wäre. So beschäftigen sich auch Denker wie Ernst Bloch, Ernst Roeltesch, Karl Jaspers, Karl Mannheim, Carl Stumpf, Max Weber, Carl Christian Bry, Ernst Robert Curtius, Hermann Broch, uvm. eingehender damit (S. 19f.).

²³³ Musil, MoE, S. 1902, „Schlußteil. Umfassendes Problem: Krieg. Seinesgleichen führt zum Krieg. [...] Alle Linien münden in den Krieg. Jeder begrüßt ihn auf seine Weise.“

²³⁴ Ebd. S. 32.

letztlich entscheidend mitbestimmen. Sie verursachen unter anderem das spezifische Krisengefühl, das den modernen Menschen kennzeichnet. Die Menschen suchen im „Seinesgleichen“, das im *Mann ohne Eigenschaften* die Wirklichkeit auf das Typische zugespitzt abbilden soll und von geistigem Chaos, unermesslicher Ideenvielfalt und gänzlicher Ideenlosigkeit gleichermaßen geprägt ist, diesem Krisengefühl durch die Zuflucht zu diversen Ideologien und Persönlichkeiten Abhilfe zu verschaffen. Dafür stehen satirisch überspitzt die Partizipanten der Parallelaktion, die verzweifelt nach *der einen* großen integrierenden Idee suchen, die alles in sich vereinen möge – ein Versuch, der von Beginn an in einer pluralistischen Moderne, in der die Maßstäbe sowohl im Einzelnen als auch für das Ganze unwiderruflich abhanden gekommen sind, zum Scheitern verurteilt ist. *Neben* und in gewisser Weise *über* dem ganzen Treiben steht der Protagonist Ulrich, den Musil ein Stück weit nach seinem eigenen Bilde gestaltet. Ulrich verfügt so wenig über die erlösende all-integrative Idee, wie seine Zeitgenossen, allerdings ist ihm ein von der Beobachterperspektive geschärftes Krisenbewusstsein und ein hoher Reflexionsgrad eigen. Darüber hinaus verfügt er über einen Wissensstand naturwissenschaftlich-mathematisch-technischer Art und über die erforderliche charakterliche Disposition, die es ihm zumindest vordergründig ermöglichen, Abstand zu nehmen und als Analytiker und exakter Denker das Ideen- und Lösungsangebot der Zeit zu überprüfen und zu kritisieren, um nach den Strukturen der Wirklichkeit, den Erfahrungs- und Denkmöglichkeiten des Individuums und neuen individuellen Lebensentwürfen bzw. auch einer neuen gesellschaftlichen Ordnung im Bereich der Normen und Werte zu fragen. Mit Ulrich in der Doppelgestalt als „sujet“ und als Subjekt des Experiments, die den Roman als ganzen trägt, plant Musil, im Medium der Literatur, seine eigene Kritik an der Zeit.²³⁵ In einiger Entfernung von den wohlfeilen Idealen der übrigen Protagonisten überlegt er, wie man mit ihr umgehen, in ihr denken, arbeiten, in ihr leben und sich schöpferisch entfalten könne, im geschützten Raum einer „fiktiven Wirklichkeit“, die es immer neu auf die Probe zu stellen und auf ihre Stimmigkeit und Funktionstüchtigkeit hin zu befragen gilt.

Für Musil ist Literatur ein „Medium der Erkenntnis“. Wie Wolfgang Müller-Funk schreibt:

²³⁵ Bereits in früheren Entwürfen plant Musil seinen Roman als eine „Experimentallandschaft“ zu gestalten, einen „moralischen Experimentalroman“ zu verfassen, „dessen Held geistigen Experimenten zugänglich ist“. Vgl. Musil, TB, Bd. 1., S. 289, S. 445, S. 580, S. 349.

Literatur lässt sich als ein offener Raum von Denkmöglichkeiten, als ein Laboratorium von Phantasien und Möglichkeiten begreifen, die noch nicht zur Welt gekommen sind. Weit entfernt davon, alle Elemente ein für allemal unverrückbar in einem System anzuordnen, ist Literatur im Stile Musils als eine provisorische Anordnung von Elementen zu fassen, die experimentell immer wieder gegeneinander verschoben werden können.²³⁶

Musil, von wissenschaftlichen Methoden fasziniert und inspiriert, schafft mit dem *Mann ohne Eigenschaften* einen „Experimentalroman“, ein literarisches Labor, in dem er in einer fiktiven Landschaft, die der zeitgenössischen Wirklichkeit nachgebildet ist, experimentieren, einzelne Elemente in Hinblick auf andere Lösungsmöglichkeiten bewusst verändern, in Beziehung bringen, herausnehmen, hinzufügen und miteinander wirken lassen kann, um zu sehen, was sich daraus ergibt und im Anschluss daran wieder weitere Veränderungen vorzunehmen. Nach Musil hat der Dichter, in dessen Aufgabenbereich die Moral im weitesten Sinne fällt, die Aufgabe „immer neue Lösungen, Zusammenhänge, Konstellationen, Variable zu entdecken, Prototypen von Geschehensabläufen hinzustellen, lockende Vorbilder, wie man Mensch sein kann, den inneren Menschen *erfinden*.“²³⁷

Ulrich entspricht im Großen und Ganzen nun genau dem, was Musil andernorts als Dichterideal aufstellt, mit dem einzigen Unterschied, dass Ulrich nicht schreiben, sondern recht *leben* möchte. Die einzelnen Ebenen, die sich durch solche komplexen strukturellen Zusammenhänge zwischen dem Autor und seiner Figur, zwischen Theorie und Praxis, zwischen Poetologie und Kunstwerk, zwischen Dichtung und Leben ergeben, können im Folgenden aber leider nicht im Einzelnen ergründet werden, insofern eine solch umfassende, systematische, alle Ebenen fein säuberlich differenzierende Analyse den Rahmen vorliegender Arbeit definitiv sprengen würde.²³⁸ Die Kritik am Geniebegriff und die positiven Konzeptionen sollen daher allein anhand einiger Stellen des Romans „blitzlichtartig“ nachvollzogen werden. Dafür ist es jedoch unumgänglich, noch ein paar Worte zur Person desjenigen zu „verlieren“, dem im Roman, neben dem nicht immer

²³⁶ Vgl. Müller-Funk, Wolfgang: Im symbolischen Feld des Möglichen. Robert Musil und die klassische Wiener Moderne. in: Werkstätten des Möglichen 1939-1936. L. Fleck, E. Husserl, R. Musil, L. Wittgenstein. Hrg. v. Birgit Griesbeck. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, S. 151-174, S. 155.

²³⁷ Musil, GW, Bd. 8, Essays und Reden, S. 1029.

²³⁸ Für den interessierten Leser sei an dieser Stelle auf Roger Willams profunde Auseinandersetzung mit Musils Poetologie in *Das Existenzrecht der Dichtung* verwiesen, in dem dieser die Komplexität und Vielschichtigkeit der Musil'schen Poetologie, Ästhetik, Ethik und Erkenntnistheorie umfassend, systematisch und äußerst differenziert behandelt. Willemsen, Roger: *Das Existenzrecht der Dichtung. Zur Rekonstruktion einer systematischen Literaturtheorie im Werk Robert Musils*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1984.

ganz scharf vom Protagonisten getrennten Erzähler, die Funktion des Kritikers und Utopisten zukommt, also über Ulrich, den „Mann ohne Eigenschaften“.

Sowohl für die kritischen als auch für die utopischen Überlegungen, die Musil seinem Protagonisten anvertraut, ist Ulrichs „Möglichkeitssinn“ konstitutiv, der eine schöpferische Geisteshaltung kennzeichnet, welche eine der Wirklichkeit immanente Möglichkeitsstruktur erkennt und ernst nimmt, was soviel bedeutet, wie – in den Worten des Erzählers formuliert – die Wirklichkeit als „Aufgabe und Erfindung“²³⁹ zu betrachten. Der Möglichkeitsmensch negiert nicht die Wirklichkeit, wie sie ist, sondern betrachtet sie vielmehr als eine Verwirklichung einer Möglichkeit zu der es unendlich viele Alternativen gäbe. Der Mensch mit Möglichkeitssinn ist sich dessen bewusst, dass es immer auch anders sein könnte,²⁴⁰ d.h. er geht nicht davon aus, dass die Wirklichkeit die beste aller möglichen Welten ist, wie von Leibniz in metaphysischer Absicht propagiert, sondern für ihn stellt die Wirklichkeit nur eine von vielen Möglichkeiten dar, zu der man sich durchaus bessere denken kann. Besagter „Möglichkeitssinn“ bedingt oder formiert also ein Bewusstsein, das gleichermaßen Basis der Kritik des Gegebenen als auch Basis für die Suche nach möglichen Alternativen darstellt, sich offen hält für neue Erfahrungen, neue Entwürfe und neue Erkenntnisse und der schließlich auch den Ausgangspunkt für die metaphysischen, im Sinne von die gegebene Wirklichkeit transzendierenden Gedanken und Versuche bildet, die Ulrichs Überlegungen zur Möglichkeit einer Art säkularisierter Mystik und eines Lebens im „anderen Zustand“ konstituieren. „Das Mögliche“, so heißt es nämlich zu Beginn des *Mann ohne Eigenschaften* „umfasst jedoch nicht nur die Träume nervenschwacher Personen, sondern auch die noch nicht erwachten Absichten Gottes“²⁴¹. Ulrich wird aber nicht nur als Mensch mit Möglichkeitssinn sondern – und das ist ebenso zentral und grundlegend für den weiteren Verlauf seines Denkens – ebenso als scharfsinniger, an der Mathematik geschulter Geist vorgestellt, der nicht nur mit den wissenschaftlichen Methoden und dem wissenschaftlichen Exaktheitsanspruch bestens vertraut ist und über ein umfangreiches Wissen diesbezüglich verfügt, sondern der diesen wissenschaftlichen Geist der Genauigkeit als Vorbild und als Voraussetzung für alle Beobachtungen und

²³⁹ Musil, MoE, S. 16.

²⁴⁰ „Der Möglichkeitssinn“ lässt sich nach Musil „geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebensogut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist.“ (ebd.)

²⁴¹ Ebd.

Überlegungen methodischer und inhaltlicher Art und schließlich auch als Voraussetzung für ein bedeutsames Leben und Sein überhaupt betrachtet.

Gerade zu Beginn des Romans portraitiert Musil Ulrich als aufgeklärten fortschrittlichen Denker, der große Hoffnungen in die Wissenschaft, vor allem in den wissenschaftlichen Geist legt und den neuen gesellschaftlichen Entwicklungen generell nicht prinzipiell ablehnend und kulturpessimistisch gegenüber steht. In Hinblick auf die Verhandlung des Geniediskurses im Roman ist diese Tatsache von einiger Relevanz. So spekuliert Ulrich zunächst auch, noch bevor er seinen „Urlaub vom Leben“ antritt, ob es in Zukunft nicht eine neue Form des Heldentums geben könnte, ein „rationalisiertes“, ein „ameisenhaftes“, „kollektives Heldentum“, das durch die Energie zustande kommt, die aus einer Summe vieler Einzelleistungen entstehen kann, und die möglicherweise wesentlich stärker und effizienter wirken und Dinge in Bewegung bringen und erreichen könnte als die heroischen Taten einzelner Individuen.²⁴² Andererseits erscheint ihm das seinerzeit beobachtbare Treiben in der kakanischen Landschaft im Detail als ein beliebiges, unkoordiniertes Chaos und im Ganzen als ein von vielerlei äußeren Kräften und Sachzusammenhängen bestimmtes Geschehen, in dem es auf das Detail, das heißt auch auf den Einzelnen gar nicht mehr anzukommen scheint. So resümiert er schließlich – einerseits mit der nüchternen Haltung des Wissenschaftlers, andererseits im resignierenden Ton dessen, in dem sich innerlich etwas dagegen verwehrt – : „Man kann tun, was man will;“ [...] „es kommt in diesem Gefilz von Kräften nicht im geringsten darauf an!“²⁴³ Solche Überlegungen und damit verbundene teils das unumgänglich Scheinende resignativ affirmierende und teils widerständige Gefühle münden im Laufe des Romans an zahlreichen Stellen in Überlegungen zum Phänomen, zur Bedeutung, Macht und Wirkkraft des „Durchschnitts“. An diesen Stellen verarbeitet Musil unter anderem jene Konzeptionen, die gerade auch in der Wissenschaftsphilosophie und im Neopositivismus seinerzeit *en vogue* sind und die davon ausgehen, dass sich mit modernen naturwissenschaftlichen Methoden nicht nur Gesetzmäßigkeiten innerhalb der Natur, sondern analog dazu auch Gesetzmäßigkeiten der Gesellschaft und des Menschen messen und feststellen lassen – ein Ziel, das unter anderem auch Zilsel konsequent verfolgt. Die neuen Erkenntnisse in den Naturwissenschaften, Theorien von Zufall, Wahrscheinlichkeit, das Gesetz der großen Zahl, die Verabschiedung vom Kausalitätsprinzip und das neue Paradigma, sich statt auf

²⁴² Ebd. S. 13.

²⁴³ Musil, MoE, S. 13.

eine kausale Ordnung auf Funktionszusammenhänge zu konzentrieren, scheinen für die Untersuchung geschichtlicher und gesellschaftlicher Prozesse fruchtbar gemacht werden zu können. Die Geschichte und der Mensch hinsichtlich des Zufalls, der Wahrscheinlichkeit und des Durchschnitts betrachtet, würden dabei konsequent verfolgt ein Prinzip darstellen, dass dem Genialitätsprinzip und einer Annahme, geschichtliche Veränderungen könnten durch einzelne Individuen erfolgen, die im 19. Jahrhundert präsent ist und teilweise auch im 20. Jahrhundert noch durch die Hoffnung auf den Erlöser Ausdruck findet, radikal entgegensteht. Ulrich, der Mathematiker, wird von Musil damit betraut, solchen Fragestellungen und Annahmen auf den Grund zu gehen, zu erwägen, inwiefern solche Gesetze tatsächlich Mensch, Geschichte und Gesellschaft bestimmen und was eine Bejahung dieser Prinzipien und Erkenntnisse für das Individuum und die Gesellschaft bedeuten würde. Vor allem in Konfrontation mit jenen Figuren, die idealistischen, radikal individualistischen oder voluntaristischen Positionen anhängen, argumentiert Ulrich mit Bezugnahme auf solche Erkenntnisse.

Jenseits dieses wissenschaftlich ausgerichteten Geistes, der sich mit den Ergebnissen der Wissenschaften auseinandersetzt, sie ernst nimmt und sich traut, darüber hinaus auch für sich persönlich die Konsequenzen daraus zu ziehen und der Tatsache ins Auge zu sehen, dass möglicherweise jedem Anspruch auf Individualität und Persönlichkeit, zumindest aber jedem Anspruch auf die größere Bedeutung des Einzelnen für das Ganze, eine Absage erteilt werden muss, finden sich in Ulrich widerstrebende Tendenzen, gegenteilige Intuitionen und Sehnsüchte, ein innerer Widerstand, sich dem Gegebenen und den Sachzusammenhängen zu ergeben, sich dem Walten des Zufalls und der Wirklichkeit zu unterwerfen, sich mit dem „Durchschnitt“ in jeglicher Hinsicht zufrieden zu geben. Ulrich wird beschrieben als ein Mensch, der zum Verändern geboren ist, als einer, der höchste Ansprüche stellt, beispielsweise wenn er von sich selbst sagt, er wolle nie etwas Gleichgültiges tun, wenn er bedeutend leben will, wenn ihm beispielsweise ein „Leben im Sinne der maximalen Forderung“²⁴⁴ vorschwebt oder er ein „Fürst und Herr des Geistes hätte werden wollen“, wobei der Erzähler relativierend hinzufügt: „Wer allerdings nicht?“²⁴⁵ An einer Stelle, die den Widerstand Ulrichs gegen die Idee des Durchschnitts und gegen die Ohnmacht des Einzelnen, sowie seinen Wunsch die „Eigenheit“ zu retten, bezeichnend zum Ausdruck bringt, heißt es: „Dieses

²⁴⁴ Ebd. S. 1427.

²⁴⁵ Ebd. S. 152.

der Geschichte zum Stoff dienen, war etwas, das Ulrich empörte“²⁴⁶. Ulrich will als Einzelner bedeutend sein, er will bewusst und entschieden leben und etwas verändern, dies allerdings ohne sich in die Niederungen eines vorgefertigten ideologischen „Settings“ herabzulassen. Außerdem spürt er, dass er den Geist und die Kraft zu großen Taten und schöpferischer Entfaltung hätte, aber wie die anderen Figuren im *Mann ohne Eigenschaften* scheint auch er von der Zeitkrankheit der mangelnden Konkretionsfähigkeit von bestehenden Ideen betroffen zu sein. Auch er wird zu Beginn des Romans als einer vorgestellt, der angesichts der zeitspezifischen Situation nicht mehr genau weiß, für welche Idee oder welche Form des Seins es sich lohnt, seine Kräfte einzusetzen. Während die anderen hingegen mit der Zeit gehen, sich an Scheinordnungen orientieren, Ideologien anhängen und/oder ohne wirkliches Ziel und innere Motivation handeln und aktiv sind, nimmt er sich, nach drei nicht erfüllenden oder befriedigenden Versuchen, ein bedeutender Mensch zu werden, die vom Reiterregiment, über die Technik zur Mathematik führen, und allesamt keine Lösungen zu bieten vermögen, wie man als Mensch tatsächlich bedeutend leben kann, ein Jahr „Urlaub vom Leben“:

In wundervoller Schärfe sah er, mit Ausnahme des Geldverdienens, das er nicht nötig hatte, alle von seiner Zeit begünstigten Fähigkeiten und Eigenschaften in sich, aber die Möglichkeit ihrer Anwendung war ihm abhandengekommen; und da es schließlich, wenn schon Fußballspieler und Pferde Genie haben, nur noch der Gebrauch sein kann, den man von ihm macht, was einem für die Rettung der Eigenheit übrigbleibt, beschloß er, sich ein Jahr Urlaub von seinem Leben zu nehmen, um eine angemessene Anwendung seiner Fähigkeiten zu suchen.²⁴⁷

Ulrich distanziert sich mit seinem „Urlaub vom Leben“ von allen beruflichen, familiären, politischen und ideellen Fixierungen und selbst wenn er später die Aufgabe als Sekretär der Parallelaktion übernimmt, womit er in gesellschaftliche Aktivitäten involviert wird, hält er sich doch stets als Beobachter, gewissermaßen als „Freischwebender“ à la Mannheim in Distanz zu jeglicher gesellschaftlicher Wirklichkeit und allen ihren Fixierungen. Er verfügt über ein Bewusstsein über die das Individuum zersetzenden Tendenzen seiner Zeit; er stellt fest, dass die Zeit generell Menschen ohne (eigentliche) Eigenschaften und gewissermaßen Eigenschaften und Erlebnisse unabhängig vom Menschen befördere.²⁴⁸ Im Gegensatz zu jenen allerdings, die sich den

²⁴⁶ Ebd. S. 360.

²⁴⁷ Ebd. S. 47.

²⁴⁸ Vgl. ebd., S. 150: „Man ist früher mit besserem Gewissen Person gewesen als heute. [...] Hat man nicht bemerkt, daß sich die Erlebnisse vom Menschen unabhängig gemacht haben? Sie sind aufs Theater

Sachzusammenhängen ergeben oder sich durch uneigentliche Eigenschaften definieren, im Gegensatz zu jenen also, die sich durch das Festhalten an Personen oder Ideologien Errettung aus ihrer Uneigentlichkeit erhoffen, weigert er sich strikt, sich voreilig auf etwas festzulegen, sich blindlings zu definieren, sich ohne vorhergehende exakte Untersuchung der verschiedenen Möglichkeiten mit den „fertigen Einteilungen und Formen des Lebens“²⁴⁹ zufrieden geben, die gerade zur Verfügung stehen. So nimmt er bewusst die Position eines „Mannes ohne Eigenschaften“ ein, sagt „Noch-nicht“ zum Leben und wartet auf das eigentliche „Eingenommensein“ von einer Sache, die kommen sollte, wenn er endlich gefunden hat, was ihn wahrhaft und ganzheitlich betrifft und zu einer entscheidenden Handlung motiviert.

Musil gestaltet mit seiner Figur also einen Reflektor und kritischen Analytiker der zeitgenössischen Tendenzen in bester Ausgangsposition, mit höchsten Ansprüchen und größten, stets in der Sphäre des Geistigen verbleibenden Problemen, die es (dem Autor) erlauben Existentielles zu reflektieren, ohne sich zugleich auf die Niederungen existentieller Befindlichkeiten herabzulassen. Ulrich sucht einen Ausweg aus der fundamentalen „Grundlagenkrise“, die den Geist der Zeit prägt, er hält Ausschau nach den Möglichkeiten des rechten Lebens, nach dem Großen und Bedeutenden, nach einer neuen Moral und nach den Möglichkeiten einer neuen (dynamischen, nicht totalen) Ordnung im Ganzen einer Wirklichkeit, die durch Ordnungslosigkeit, Maßstablosigkeit und Durchschnittlichkeit geprägt zu sein scheint. Die Kritik am zeitgenössischen Geniediskurs und Persönlichkeitskult, die im Folgenden anhand einiger zentraler Stellen und repräsentativer Figuren und Ideen des Romans aus der reflektierenden Warte Ulrichs nachvollzogen werden soll, zeigen eine hochkomplexe Auseinandersetzung Musils mit der zeitgenössischen kulturellen Situation, dem zeitgenössischen Wissen und ideologischen Gedankengut, innerhalb dessen dem Geniebegriff als Begriff für einen höchsten Wert, von dem man nicht mehr zu wissen scheint, was er ist, noch was sich substantiell mit ihm verbinden lassen könnte, eine in vielerlei Hinsicht repräsentative Gestalt und Funktion zukommt.

gegangen; in die Bücher, in die Berichte der Forschungsstätten und Forschungsreisen, in die Gesinnungs- und Religionsgemeinschaften, die bestimmte Arten des Erlebens auf Kosten der anderen ausbilden wie in einem sozialen Experimentalversuch, und sofern die Erlebnisse sich nicht gerade in der Arbeit befinden, liegen sie einfach in der Luft; [...].“

²⁴⁹ Musil, MoE, S. 129: „Es sind die fertigen Einteilungen und Formen des Lebens, was sich dem Mißtrauen so spürbar macht, das Seinesgleichen, dieses von Geschlechtern schon Vorgebildete, die fertige Sprache nicht nur der Zunge, sondern auch der Empfindungen und Gefühle.“

5.2. Das Genie im Sport – Begriffliche und sachliche Unschärfen und eine zeitgenössische Verschiebung der Werte

Ulrich bricht, wie es in der Einleitung im 13. Kapitel „*Ein geniales Rennpferd reift die Erkenntnis, ein Mann ohne Eigenschaften zu sein*“ ironisch geschildert wird, seine jugendlichen Versuche auf mehr oder weniger konventionellen und am klassischen Bildungsideal orientierten Wegen ein bedeutender Mensch zu werden ab, als er in einer Zeitschrift auf die Formulierung „das geniale Rennpferd“²⁵⁰ stößt. Das „geniale Rennpferd“ versinnbildlicht für ihn offenbar eine für seine Zeit bezeichnende Verschiebung der Werte fort vom Individuellen und Persönlichen, von Werten, die die innerliche Beschaffenheit und Tugend des Individuums betreffen, hin auf Äußeres, Messbares, auf das Berechenbare und die Leistung:

[...] denn es ist noch gar nicht lange her, daß man sich unter einem bewunderungswürdigen männlichen Geist ein Wesen vorgestellt hat, dessen Mut sittlicher Mut, dessen Kraft die Kraft einer Überzeugung, dessen Festigkeit die es Herzens und der Tugend gewesen ist [...]²⁵¹

Dieses humanistische „Bild der Männlichkeit“ sei nun zu einem „ideologischen Gespenst geworden“, das „nur noch in den Lehrkörpern von Gymnasien und in allerhand schriftlichen Äußerungen“ vorkomme. Die neuen Helden sind neben den genialen Entdeckern, Tenören und Schriftstellern von früher, „Genies des Fußballrasens oder des Boxrings“ oder der „geniale Tennisspieler,“ auf den man an mehreren Stellen im *Mann ohne Eigenschaften* stößt.²⁵² Das neue Ideal, dem auch und möglicherweise besser noch als ein Mensch mit wissenschaftlichem Geist ein Boxkämpfer und Tennisspieler entsprechen, besteht Ulrichs Beobachtungen zufolge, in dem Geist, der sich in „Griffen und Listen“, in „logischem Kalkül“, in „Kälte und Klugheit“ ausdrückt:

Sollte man einen großen Geist und einen Boxlandesmeister psychotechnisch analysieren, so würden in der Tat ihre Schlaueit, ihr Mut, ihre Genauigkeit und Kombinatorik sowie die Geschwindigkeit der Reaktionen auf dem Gebiet, das ihnen wichtig ist, wahrscheinlich die gleichen sein. [...] Nun haben aber noch dazu ein Pferd und ein Boxmeister vor einem großen Geist voraus, daß sich ihre Leistung und Bedeutung einwandfrei messen läßt und der Beste unter ihnen auch wirklich als der Beste erkannt wird, und auf diese Weise sind der Sport und die Sachlichkeit verdienstermaßen an die Reihe gekommen, die veralteten Begriffe von Genie und menschlicher Größe zu verdrängen.²⁵³

²⁵⁰ Musil, MoE, S. 44.

²⁵¹ Ebd. S. 45.

²⁵² Ebd., vgl. S. 421, S. 458.

²⁵³ MoE, S. 45.

Anhand der Wertschätzung des Geschicks und der messbaren, berechenbaren Leistung eines Boxkämpfers und Rennpferds, erkennt Ulrich, dass gerade auch angesichts der wissenschaftlichen Entwicklungen, die einen Begriff der harten, nüchternen geistigen Kraft hervorgebracht haben, das Ideal der „metaphysischen und moralischen Vorstellungen des Menschengeschlechtes“²⁵⁴ wohl nicht nur für ihn als technisch und naturwissenschaftlich Gebildeten und Mathematiker sondern auch für seine Zeitgenossen generell unerträglich geworden ist. Allerdings wird dieser wissenschaftliche Geist (noch) nicht wirklich auf das Leben übertragen, insofern von Seiten der Wissenschaft keine Bemühungen auszugehen scheinen, Ideale und Werte zu finden, die dem Individuum Aufschluss darüber geben, wie es in konkreten Situationen denken und handeln, wie es als Individuum sinnvoll leben soll, wie sich die Tugenden des Wissenschaftlers, die in seinem Beruf und in diesem gesamten Gegenstandsbereich zu so viel Erfolg führen, auch auf das Leben fern von beruflichen Aktivitäten positiv übersetzen ließen. Von Seiten der Wissenschaft ist keine neue Moral anstelle der alten Ideale gesetzt worden und jene Moralvorstellungen, die jenseits der „exakten“ Wissenschaften, die vorwiegend im Bereich der Philosophie, Literatur und Kunst zuhause sind, vertreten werden, gehen in den Augen Ulrichs über die einfache Anrufung von „religiösen, philosophischen und erdichteten Gefühlen“, mit denen sich „Umkehrende, Verzagte, Weichliche, die ihre Seele mit Faselien von der Seele trösten“²⁵⁵ nicht hinaus. Weder die Wissenschaft, noch die zeitgenössischen Geisteswissenschaftler, Philosophen und Künstler geben einem anspruchsvollen Geist wie Ulrich, letztlich aber auch, wie die Erfahrung zeigt, den Menschen im Allgemeinen, Aufschluss darüber, wie man als einzelner Mensch wirklich bedeutend, im Sinne von „sinnvoll“, „eigentlich“ und selbstbestimmt leben könnte. Aus der Anwendung des Geniebegriffs, der ursprünglich ein Maßstab für bestimmte Werte und Phänomene jenseits des wissenschaftlich Berechenbaren dargestellt hat, auf ein Rennpferd und einen Tennisspieler zeigt sich nach Ulrich nicht nur ein fortdauerndes ungestilltes Verlangen nach höchsten Werten, nach Superlativen und Verehrung, sondern vor allem auch eine fundamentale generelle Skepsis der Menschen gegen „die ganze höhere Sphäre“²⁵⁶ und ein Wille nach neuen Idealen, wobei eben noch nicht ganz klar zu sein

²⁵⁴ MoE, S. 46.

²⁵⁵ Ebd.

²⁵⁶ Ebd. S. 454.

scheint, um welche es sich dabei handeln soll, wie anhand der Tatsache zu sehen ist, dass neben den neuen Genies des Tennisrasens, immer noch die traditionellen Genies – Schriftsteller, Entdecker, Sänger – das hauptsächliche Ziel der Verehrung bilden:

Es hatte damals schon die Zeit begonnen, wo man von Genies des Fußballrasens oder des Boxrings zu sprechen anhub, aber auf mindestens zehn geniale Entdecker, Tenöre oder Schriftsteller entfiel in den Zeitungsberichten noch nicht mehr als höchstens ein genialer Centrehalf oder großer Taktiker des Tennissports. Der neue Geist fühlte sich noch nicht ganz sicher.²⁵⁷

Im Gespräch über den Geniebegriff zwischen Ulrich und Agathe in Kapitel 48 *„Eine auf das Bedeutende gerichtete Gesinnung und beginnendes Gespräch darüber“* im Nachlass²⁵⁸, kommen die beiden wieder auf das Genie im Sport zu sprechen und stellen Überlegungen an, was in diesem Kontext wohl unter Genie verstanden wird, von welchen „genialischen“ Aspekten hier eigentlich die Rede ist, und was es ist, was am Sportler bzw. am Sport so wertvoll und schätzenswert erscheint. Auf die Frage Agathes, ob es Ulrich nicht leicht über die Lippen komme, von einem „genialen Akrobaten“ zu sprechen, antwortet Ulrich mit einer Differenzierung zwischen einer „Genialität des Gelingens, die sich auf alles zu erstrecken vermag“ und in deren Kontext man auch von einer „Genialität eines Vorstehhunds“ sprechen könne und einer Genialität, die die „Höhe, Würde oder Bedeutung dessen, was gelingt“ zum Ausdruck bringt, wobei die erste Form der Genialität wohl jene wäre, die in Bezug auf das Genie im Sport die maßgebliche ist, die zweite hingegen, sich nicht auf das „wie“ beziehen würde, sondern auf den Wert dessen „was“ gelingt.²⁵⁹ Weil es aber, wie beispielsweise anhand der Suche nach der „großen Idee“ im Zuge der Parallelaktion auch deutlich wird, offensichtlich so schwierig geworden ist, zu erkennen, was von dem großen und disparaten „moralischen“ Ideenangebot der Zeit wirklich von Bedeutung ist, oder wie sich alles zu einem großen intelligiblen Ganzen vereinen ließe, weil das Bedeutende nicht mittels „genauer“ Methoden gesucht und somit auch nicht gefunden werden kann, hält man sich Ulrich zufolge verständlicherweise im alltäglichen Sprachgebrauch gerne daran, „jede schwer nachahmliche Geschicklichkeit“²⁶⁰ genial zu nennen. Dass man nun beispielsweise aber „Rennpferde, wegen ihrer alles übersteigenden Fähigkeit, sich zu

²⁵⁷ Ebd. S. 44.

²⁵⁸ Musil, MoE, S. 1253. Die drei Kapitel zur Genialität (Kap. 48, 49, 50) im Nachlass, die in dieser Arbeit von Relevanz sind, stammen aus Musils Entwürfen aus den letzten Lebensjahren (1939-41), Letzte Vorstufe zur Reinschrift *„Atemzüge eines Sommertags“*, Varianten zu den *„Druckfahnen-Kapiteln“*.

²⁵⁹ Ebd. S. 1256f.

²⁶⁰ Ebd.

strecken und zusammenzuziehen, „aufrichtig für genial hält“, dass sich einige Jahre früher, wie es im Kapitel 99 *„Von der Halbklugheit und ihrer fruchtbaren anderen Hälfte; von der Ähnlichkeit zweier Zeitalter, von dem liebenswerten Wesen Tante Janes und dem Unfug, den man neue Zeit nennt“* ironisch heißt, „ein Photograph für genial halten konnte, weil er trank, einen offenen Halskragen trug und den seelischen Adel, den er besaß, mit Hilfe des modernsten Verfahrens auch an allen Zeitgenossen nachwies“²⁶¹, hat aus der Perspektive Ulrichs vor allem mit einer Art von „Ungenauigkeit und Auslassung der entscheidenden Unterschiede zu tun“²⁶², womit er sich auf die Unschärfe der Begriffe und die Unklarheit im Sprachgebrauch bezieht, die sich im künstlerischen und moralischen Bereich bemerkbar machen und sich beispielhaft gerade auch anhand der äquivoken Verwendung des Geniebegriffs schön illustrieren lassen. Ulrich will diesen Exzessen mit Exaktheit, in diesem bewussten Fall beispielsweise mit einer Begriffsanalyse des Geniebegriffs, die im Nachlass zu finden ist, entgegensteuern. Was passiert, wenn man den Geniebegriff auf einen Photographen, einen Boxkämpfer oder aber auf die „großen Soundsos“ anwendet, die von kleinen Gruppen an Eingeweihten als „Welterlöser“ verehrt werden, beschreibt Musil aus der Perspektive Ulrichs folgendermaßen und definiert damit gleichzeitig auch das Hautproblem sämtlicher Ideologien, die seinerzeit vorherrschen:

Es wird ein Teil des Großen für das Ganze genommen, eine entfernte Analogie für die Erfüllung der Wahrheit, und der leergewordene Balg eines großen Worts wird nach der Mode des Tags ausgestopft. Das geht großartig, wenn es auch nicht lange hält.²⁶³

Diese Ungenauigkeit und Auslassung der entscheidenden Unterschiede, die mangelnde begriffliche und sachliche Differenzierung ist, wie im *Mann ohne Eigenschaften* zum Ausdruck gebracht wird, eine zeittypische Erscheinung, auf die man in moralischen und ästhetischen Diskursen allerorts stößt. Nicht zuletzt, weil die Ungenauigkeit etwas „Erhebendes“ habe, wie der Erzähler an einer Stelle schreibt. Es findet sich zwar offensichtlich ganz grundsätzlich ein Streben nach Ideen, Idealen und ein Streben nach Ordnung im geistigen und moralischen Leben, allerdings scheinen die Menschen in den Augen Ulrichs seinerzeit daran zu scheitern, die Dinge „in ihre eigene, eine sachliche Ordnung“ zu bringen und erzeugen anstatt einer angemessenen Ordnung der Dinge „den eingebildeten Zusammenhang eines Undings“. Diese Ungenauigkeit und Unsachlichkeit

²⁶¹ Ebd. S. 458.

²⁶² Ebd.

²⁶³ Ebd. S. 458.

geht mit einer unerschöpflichen Ideenproduktion einher, mit einer Ruhelosigkeit und einem fortdauernden Standpunktwechsel, aus dem weniger geistige Flexibilität spricht, als vielmehr geistiges Chaos, mangelnder Glaube, dass es sich bei dieser oder jener Idee, um die richtige handele, die dumpfe Ahnung, dass weder eine von ihnen noch alle zusammen den Effekt haben, wirklich und dauerhaft Orientierung und Sicherheit in moralischen Fragen zu geben. Musil schreibt dazu:

Wenn man das, was sie zu diesem Zweck [Ordnung zu generieren, Einf. B.R.], unternahmen, Halbklugheit nennen wollte, so wäre bemerkenswert, daß gerade die andere, ungenannte, oder, um sie zu nennen, die dumme, niemals genaue und richtige Hälfte dieses Halbklugseins eine unerschöpfliche Erneuerungskraft und Fruchtbarkeit besaß.²⁶⁴

In Kapitel 16 in der Einleitung *„Eine geheimnisvolle Zeitkrankheit“* macht der Erzähler diese Halbklugheit, die „Dummheit“, die er als Ursache einer „geheimnisvollen Zeitkrankheit“ charakterisiert, explizit für die „Aufzehrung des Genies“ verantwortlich.²⁶⁵ Diese Dummheit, die sich nicht die Mühe mache, die Dinge und Ideen sachlich zu untersuchen und auf ihren Gehalt zu überprüfen, ist es, die eine Erklärung für ein Krankheitssymptom der Zeit liefern könnte, das dem Erzähler zufolge unter anderem darin besteht, dass plötzlich „Vorstellungen, deren Geltung früher mager gewesen war“, „dick wurden“ und Personen Ruhm ernten, „die man früher nicht für voll genommen hätte.“²⁶⁶ Weil es aber „schlechterdings keinen bedeutenden Gedanken“ gibt, den „die Dummheit nicht anzuwenden verstünde“, weil die Dummheit „von innen dem Talent zum Verwechseln ähnlich sehen würde“ und nach außen als „Fortschritt, Genie, Hoffnung, Verbesserung erscheint“²⁶⁷, kann es zu jener merkwürdigen Pervertierung des Geniebegriffs kommen, die es legitimiert, von einem „genialen Vorstehund“ oder Rennpferd genauso wie von einem genialen „Großschriftsteller“ (Arnheim) oder Prostituiertenmörder (Moosbrugger) zu sprechen. Auf die satirische Spitze getrieben, wird das Prädikat der Genialität auch gleich noch auf die „Einführung des Kurzchriftsystems Öhl“ appliziert, von dem man sich nicht weniger erhofft als die Lösung der „sozialen Frage“ mittels Zeitersparnis. Wie das „geniale Rennpferd“ bildet das im *Mann ohne Eigenschaften* öfter auftauchende Kurzchriftsystem Öhl ein sehr schönes Beispiel Musils für die zeitbedingte Überschätzung der Bedeutung bestimmter

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ Vgl. ebd. S. 58.

²⁶⁶ Ebd.

²⁶⁷ Ebd. S. 58f.

Vorstellungen und Personen. Eine Stelle aus dem Nachlass, die noch einmal äußerst ironisch beschreibt, was die moderne Pluralität im Geistesleben der bürgerlichen Intellektuellen bedeutet, und welche ideologischen und sprachlichen Fehlgriffe und Fehlkonstruktionen zustande kommen, wenn keine Kriterien mehr zur Verfügung stehen, um Bedeutendes von Unbedeutendem und Schein von Sein zu unterscheiden, soll dem Leser nicht erspart bleiben:

[...] bloß die Unterproletarier haben nackte Sorgen ohne jeden höheren Zweck. Aber außerhalb des Proletariats gibt es so viele interessante, ehrenvolle, befriedigende Berufe. Dann die Liebe. Die Vereine. Die Hühnerzucht. Das Schwergewichtsheben. Den Fußball. Das Tennis. Die Politik. Die Heilsarmee. Das Markensammeln. Die Suppenanstalten. Das Stenographiesystem Öhl. Es gibt Gegenden von großer landwirtschaftlicher Schönheit. Frauen, welche das Eisbein schwingen. Hunde mit edlem Blut. Genies des Fußballrasens. Genies, welche der Pflege des Stallmistes u. der Jauche neue Wege gewiesen haben. Körperkulturelle Genies. Genies der Empormenschlichung. Der tatwältigen Könnensschwebung ... (1635)

5.3. Arnheim – der pseudoidealistische Wirklichkeitsmensch als das Genie des „Seinesgleichen“

Im Folgenden soll auf die Person Arnheims etwas genauer eingegangen werden.²⁶⁸ Der „Nabob“ und „Großschriftsteller“ Arnheim, der in der kleinen aber großambitionierten Welt der „Parallelaktion“ als „Genie“ und „Erlöser“ gefeiert wird, inszeniert sich als allintegrative Gestalt, in der sich Geist und Geld in einer großen Persönlichkeit harmonisch vereinen. In der Welt des „Seinesgleichen“, die die Wirklichkeit literarisch auf das „Typische“ zugespitzt abbildet, bietet die ambivalente Figur Arnheims einen Prototyp dafür, wie die moderne Persönlichkeitsverehrung zustande kommt, welche Funktionen sie erfüllt, welche Bedürfnisse sie befriedigt, und wie sie am Ende doch nicht zu erfüllen vermag, was man sich von ihr verspricht. Anhand von Arnheim lässt sich nachzeichnen, dass es sich beim zeitgenössischen Geniebegriff, wie bei vielen anderen Begriffen im moralischen und künstlerischen Bereich, um einen „leergewordene[n] Balg eines großen Worts“ handelt, das nur noch „nach der Mode des Tags ausgestopft“ wird.

Innerhalb des *Mann ohne Eigenschaften* kann man dem preußischen Industriellen und „Großschriftsteller“ Paul Arnheim auch mit guten Gründen die Rolle des direkten Gegenspielers Ulrichs unterstellen. Er ist der Mann *vieler* Eigenschaften und steht im

²⁶⁸ Für die Konzeption der Figur Arnheims, stand teilweise Walter Rathenau Modell. Zum Zusammenhang zwischen Rathenau und Arnheim vgl. Howald, Stefan: Ästhetizismus und ästhetische Ideologiekritik. Untersuchungen zum Romanwerk Robert Musils. München: Wilhelm Fink, 1984 S. 271f.

Rufe, nicht nur unermesslich reich, sondern auch ein „bedeutender Geist“, ein „genialer Außenseiter“, ein „universaler Spezialist“, „ein Mann großen Formats“, ein „gedankentiefer Finanzmann“ ein großartiger „tiefer“ Schriftsteller und als Quintessenz dieser kolossalen Mischung nicht weniger als ein adäquates zeitgenössisches Genie zu sein.²⁶⁹ Zu diesem Ruf gelangt Arnheim aufgrund seines Reichtums, aufgrund seines Erfolgs als „Großschriftsteller“, aufgrund seiner Bücher, in denen er die „Vereinigung von Seele und Wirtschaft oder von Idee und Macht“ verkündet, womit er bei seinen Verehrern als synthetischer Geist gilt, der es scheinbar schafft, diese beiden „in der Welt gewöhnlich getrennten Pole“ in sich zu vereinen.²⁷⁰ Arnheim, der als „Mensch der Wirklichkeit“ und „Tatmensch“ beschrieben wird, weiß mit der Wirklichkeit umzugehen, er weiß, wie man sich ihrer bedient und welche Werte aus ihr geschöpft werden können. Es gehört zu seinem Programm, sich den „Notwendigkeiten“ anzupassen, denn schließlich ist er gut hegelianisch der Meinung, dass „in der Weltgeschichte nichts Unvernünftiges“ geschehe. In Kapitel 96 „*Der Großschriftsteller, Vorderansicht*“, in der Musil auf die Wirkungsweise Arnheims eingeht, heißt es am Ende ironisch über den „synthetisch-intuitiven Geist“ als der sich Arnheim verehren lässt:

Synthetische, intuitive Geister wissen auf wunderbar geniale Weise die Mittel, die ihnen die Gegenwart bietet, so zu verbinden, daß sie dieselben zu ihrem Zwecke schnell benutzen können.²⁷¹

Arnheim, der selbst modisch-kulturpessimistisch einen Mangel an Genialem beklagt, verkündet es als große Aufgabe, „Ideen in Machtsphären zu tragen“ und weiß sich selbst als Ausführer der Weltgeschichte. Ihm gelingt es scheinbar, die kontingent gewordene Welt zu ordnen bzw. der zersplitterten Welt eine Art von (Pseudo-)Ordnung überzustreifen, eine Ordnung, die in der Suggestion besteht, Dualismen wie Idee und Macht, Seele und Wirtschaft, Geschäft und Dichtung, Verstand und Gefühl synthetisch zusammenzubringen zu können. Arnheim beherrscht aber nur die Kunst, zwischen den jeweiligen Polen hin und herzuspringen, wie es die Situation und der Lauf der Zeit gerade erfordern. Je nach Publikum und Interesse, vor allem aber durch die eigene Wichtigkeit in *allen* Belangen inspiriert, präsentiert er sich als tiefsinniger Geistesmensch oder als scharfsichtiger, weltgewandter Geschäftsmann, als einer, der sich im Einzelnen gut auskennt, der aber stets auf ein höheres und vor allem auf ein

²⁶⁹ Vgl. Musil, MoE, S. 108, S. 190f., S. 616f.

²⁷⁰ Ebd. S. 108.

²⁷¹ Ebd. S. 434.

„geheimnisvolles“ Ganzes, das das „bloß“ Verstandesmäßige überschreitet, abzielt. Dabei verbleibt jedoch in maximaler Vagheit, was dieses „geheimnisvolle Ganze“ nun eigentlich sein soll. Dieses Ganze, die „Synthese“ aus vielerlei Widersprüchen und Dualismen, wird bloß sprachlich in schönen „tiefsinnigen“ Sätzen herzustellen versucht, – immerhin so professionell, dass aufgeschlossene Zeitgenossen im „Seinesgleichen“ den Eindruck haben, „Was alle getrennt sind, ist Arnheim in einer Person“²⁷². Bei näherer Betrachtung jedoch stellt sich die bleibende Unvermitteltheit in der Person Arnheims heraus, in dessen Denken und Handeln keineswegs eine Aufhebung der Gegensätze zur Ausführung kommt.

Arnheim steht der Wirklichkeit vorbehaltlich ihrer Optimierbarkeit durch seine Ideen affirmativ gegenüber, während Ulrich über eine radikale Veränderung der Wirklichkeit aus dem unendlichen Reservoir ihrer Möglichkeiten nachdenkt. Aus den schönen, „tiefen“ Sätzen Arnheims, die mehr Seele, Intuition und Gefühl fordern und den Verstand als unzureichend für das Erreichen des ominösen „Großen“ diskreditieren, folgt keinerlei praktische Konsequenz. Wie Cornelia Blasberg schreibt:

Arnheims Persönlichkeit entbehrt den utopischen Zug, der ihrer Konzeption von Nietzsches „neuen Philosophen“ her anhaftet [...]: das radikal Unbürgerliche daran verkehrt sich zu aristokratischem Irrationalismus oder wird durch Bildungsbeflissenheit gebändigt, das ideokratische Moment verliert sich in wirtschaftlichen Interessen.²⁷³

Arnheim ist der Wirklichkeitsmensch, der sich in der Wirklichkeit wohl fühlt, in Übereinstimmung mit ihr statt kritisch-schöpferisch an ihr arbeitet, der das System ausnützt, der sich im Gegebenen wohlig einbettet, der in seinen Schriften bloß spiegelt und mit schönen Worten schmückt, was die Leser, in ihrer Skepsis gegenüber „Geld, Wissen und Rechnen“ und ihrer „religiösen Neigung“, befriedigt.²⁷⁴ Arnheim hat die Gabe so zu sprechen und zu schreiben, dass sich jeder angesprochen, erhoben, berührt fühlt und darin liegt das Geheimnis seines Erfolgs. Er selbst behauptet: „Ein großer Teil der wirklichen Bedeutung eines Mannes liegt darin, sich seinen Zeitgenossen verständlich machen zu können.“²⁷⁵ Damit man aber bei Spezialisten und Fachmännern, bei Geschäftsmännern, Politikern, bei Journalisten, bei Philosophen und Künstlern gleichermaßen wirken kann und von allen bewundert wird, darf man offensichtlich über

²⁷² Vgl. ebd. S. 188f.

²⁷³ Blasberg, Cornelia: Krise und Utopie der Intellektuellen. Kulturkritische Aspekte in Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“. Stuttgart: Hans-Dieter Heinz, 1984, S. 197.

²⁷⁴ Vgl. Musil, MoE, S. 391.

²⁷⁵ Ebd. S. 327.

bedeutungsschwangere Gemeinplätze nicht hinausgehen. Eine gewisse Ungenauigkeit und vernebelnde Unsachlichkeit bilden dabei wichtige rhetorische Instrumente. Besagte Ungenauigkeit besteht unter anderem darin, sich nicht um eine angemessene Betrachtungsweise der verhandelten Gegenstände zu kümmern und wichtige Differenzen aus Gründen forciert Originalität bewusst zu nivellieren. Besonders greifbar wird dies beispielsweise an der Stelle, wo er Materlinck'sche oder Bergson'sche Philosophie auf die Fragen von Kohlenpreis und Kartellierungspolitik anwendet²⁷⁶ oder wenn er anachronistisch Goethe und Napoleon als Vorbilder anruft. Ebenso haftet aber auch Arnheims „Ausflügen in die Gebiete der Wissenschaften“ eine Ungenauigkeit an – die spezifische Ungenauigkeit des Dilettantismus:

Die Ausflüge in die Gebiete der Wissenschaften, die er unternahm, um seine allgemeinen Auffassungen zu stützen, genügten freilich nicht immer den strengsten Anforderungen. Sie zeigten wohl ein spielendes Verfügen über eine große Belesenheit, aber der Fachmann fand unweigerlich in ihnen jene kleinen Unrichtigkeiten und Mißverständnisse, an denen man eine Dilettantenarbeit so genau erkennen kann [...] Nur darf man durchaus nicht glauben, daß das die Fachleute hinderte, Arnheim zu bewundern. Sie lächelten selbstgefällig; er imponierte ihnen als etwas ganz Neuzeitliches, als ein Mann, von dem alle Zeitungen sprachen, ein Wirtschaftskönig, seine Leistungen waren, mit den geistigen Leistungen älterer Könige verglichen, immerhin überragend, und wenn sie bemerken durften, daß sie auf ihrem eigenen Gebiet doch noch etwas beträchtlich anderes darstellten als er, so erwiesen sie sich dafür dankbar, indem sie ihn einen geistvollen Mann nannten, einen genialen oder ganz einfach einen universalen [...].²⁷⁷

Das Geheimnis des Arnheim'schen Erfolgs fasst der Erzähler auch folgendermaßen zusammen:

Die Grundgestalt seines Erfolgs war überall die gleiche; umgeben von dem Zauberschein seines Reichtums und dem Gerücht seiner Bedeutung, mußte er immer mit Menschen verkehren, die ihn auf ihrem Gebiet überragten, aber er gefiel ihnen als Fachfremder mit überraschenden Kenntnissen von ihrem Fach und schüchterte sie ein, indem er in seiner Person Beziehungen ihrer Welt zu anderen Welten darstellte, von denen sie keine Ahnung hatten. So war es ihm zur Natur geworden, einer Gesellschaft von Spezialmenschen gegenüber als Ganzes und ein Ganzer zu wirken.²⁷⁸

Arnheims Wirkung als „bedeutender Mann“, als erfolgreicher „Großschriftsteller“ verdankt er schließlich, wie durch seine Darstellung im Kapitel 96 deutlich wird, auch der Tatsache, dass er mit der affirmativ beschworenen Wirklichkeit und den „großen Ideen“ stets einen souverän spielerischen Umgang pflegt und allem Anschein nach

²⁷⁶ Vgl. ebd. S. 193f.

²⁷⁷ Ebd. S. 191f.

²⁷⁸ Ebd. S. 193.

„Gn. v. Stumm über die Genialität“ nennt Ulrich im Gespräch mit General Stumm Menschen, die sich keine Genialität entgehen lassen, für die Diotima und Arnheim ein Paradebeispiel bieten, schlicht und einfach „Snobs“ und fügt hinzu: „Ein Mensch, in den sich alles stopfen läßt, was er findet, muß ohne eigene Form gebaut sein wie ein Sack.“²⁸⁰ Arnheim ist der Überzeugung, „daß es ein Zeichen von Größe ist, an seiner eigenen Zeit nicht zuviel Kritik zu üben“²⁸¹. Für ihn ist der bedingungslose Kampf für eine Überzeugung „sowohl unfruchtbar wie auch ein Verhalten ohne Tiefe und historische Ironie“²⁸². Diese historische Ironie, die nach Arnheim eine „Ironie des ernststen Sich-in-die Umstände-Bequemens, mit handelndem Humor“²⁸³ sei, scheint ihm die rechte Haltung gegenüber allem und jedem zu sein. Er nennt diese Form von unkritischer Ironie die Goethe’sche, so wie er sich überhaupt gerne öfters auf Goethe bezieht, den er für ein unvergleichliches Genie hält und in dessen Nachfolge er sich stellt. Wenn er Goethe als „geadelten Sohn einer deutschen Kaufmannsfamilie“ und als „Großschriftsteller“ der Nation beschreibt, spielt er damit wohl nicht zufällig auf zwei Aspekte an, die er mit Goethe zu teilen vermeint. Interessant ist an dieser Stelle auch der Verweis auf den „handelnden Humor“, der wohl auch im Unterschied zum „Witz“ zu lesen ist, den Arnheim Ulrich vorwirft²⁸⁴ und der sich in diesem Fall auf die geistige Verfassung des Möglichkeitsmenschen bezieht, den Arnheim als einen „aktiven Menschen in Abwehrstellung“ beschreibt, einen „Aktivisten, der immer den Kopf voll davon hat, wie die Dinge anders und besser zu machen wären“, aber einerseits von den tiefen „Geheimnissen des Lebens“ keine Ahnung habe und andererseits die Mittel, die die Wirklichkeit einem an die Hand gebe, nicht auszunutzen wisse.²⁸⁵ Diese Form der „historischen Ironie“, die Arnheim anspricht, entspricht aber wohl weniger der tatsächlichen Haltung Goethes als vielmehr einer geistigen Frucht des seinerzeit

²⁷⁹ Vgl. S. 328f.

²⁸⁰ Ebd. S. 1266.

²⁸¹ Ebd. S. 433.

²⁸² Ebd.

²⁸³ Ebd. S. 434.

²⁸⁴ Ebd. S. 641.

²⁸⁵ Vgl. ebd. S. 274f.

fortgeschrittenen Historismus, der mehr oder weniger deutlich erkennt, dass sämtliche Ideen, Weltanschauungen und Wertsetzungen historisch relativ sind. Die daraus hervorgehende Skepsis, die sich nicht nur Arnheim zu eigen macht, sondern die seinerzeit generell weit verbreitet scheint, hindert Arnheim und seinesgleichen daran, ernsthaft und sachlich nach etwas zu suchen, mit dem dieser Relativismus und Nihilismus, der im Endeffekt zu einer Entscheidungslosigkeit und Handlungslähmung führt, überstiegen werden könnte. Dies mag nun auf den ersten Blick in einem Widerspruch zum vorher geprägten Bild Arnheims als eines Menschen der Tat, der die Wirklichkeit als solche affirmiert, scheinen, und doch ist dem nicht so. In der Gestalt Arnheims ist die ernsthafte Utopie gewissermaßen dem unernsten, freien Spiel mit einer Wirklichkeit, die am Ende historisch doch immer „Recht“ behält, gewichen. Seine Art der abgeklärten Skepsis entspricht daher eher einer Ästhetik der Vornehmheit, die sich für jeden „männlichen“ Geistesmenschen schickt und hat wenig mit dem echten Vollziehen eines Zweifels zu tun. Dies gilt jedoch nicht nur für Arnheim: Wie aus den Darstellungen des Erzählers hervorgeht, läuft es geisteshaltungsmäßig mitunter auf das Selbe hinaus, ob sich die Menschen nun pessimistisch von allen großen Ideen abwenden oder ob sie an alles glauben, was ihnen ideologisch geboten wird.²⁸⁶ Um bei den massentauglichen Skeptikern noch bedeutend und groß erscheinen zu können, bedarf es nun eines besonderen Kunstgriffs, den Arnheim perfekt zu beherrschen scheint:

Also mußte der Kaufmann, der des Großen so wenig entbehren will wie eines Kompasses, den demokratischen Kunstgriff anwenden, die unmeßbare Wirkung der Größe durch die meßbare Größe der Wirkung zu ersetzen. Groß ist nun, was für groß gilt; allein das heißt, daß letzten Endes auch das groß ist, was durch tüchtige Reklame dafür ausgeschrien wird [...]²⁸⁷

Der „Großschriftsteller“, wie Musil ihn in der Person Arnheims portraitiert, muss sich, um die gewünschte Wirkung zu erzielen, mehr oder weniger unkritisch verhalten, er muss reproduzieren, spiegeln und ausschmücken, was aktuell – mehr oder weniger zufällig – bei der Mehrheit als groß gilt. Den Großschriftsteller, so heißt es, zeichnen „Ausgeglichenheit und Wohlwollen“ aus, er begegnet der Wirklichkeit freundlich und akzeptiert die Gegebenheiten wie sie sind, er vertritt stets den „fortschrittlichen Teil“ der Nation, „die große, beinahe schon in der Mehrheit befindliche Auserlesenheit“ – also quasi das mehrheitsfähige „Besondere“, wie man es paradox formulieren könnte –, er

²⁸⁶ Vgl. ebd. S. 432.

²⁸⁷ Ebd. S. 432f.

hat seine vorgegebene Funktion für Zeit und Kultur, für die Erhaltung des Systems, er „stellt eine Figur am gesellschaftlichen Schachbrett dar, mit einer Spielregel und Obliegenheit, wie sie die Zeit ausgebildet hat.“²⁸⁸

Arnheim bedient alle diese Anforderungen auf das Beste und wird deshalb als bedeutender Geist und gar als „universales Genie“ verehrt, „Das Genie“, wie es im *Mann ohne Eigenschaften* heißt, erhalte seinerseits aber erst durch die Journalisten und Zeitungen „den Rang einer Tatsache“²⁸⁹. So wird auch Arnheims Ruhm durch die persönlichkeitsfixierte Presse generiert und besitzt für die Teilnehmer der Parallelaktion fraglos den Rang einer Tatsache. Im 77. Kapitel „*Arnheim als Freund der Journalisten*“ folgt schließlich die Erklärung, was es mit Arnheim als mediengemachtem Phänomen (als „Celebrity“) auf sich hat. Musil fragt sich zu Beginn dieses Kapitels, wie es Platon wohl erginge, würde er in einer Zeitungs-Redaktion, in der er – wie es ironisch heißt – wohl „den himmlischen Ort der Ideen“ vermuten würde, vorsprechen. Anfangs hätte Platon vielleicht noch Erfolg, bald würde er aber als überholt gelten und man würde feststellen, dass er „an Gegenwartswert keineswegs einem Mann wie etwa Paul Arnheim gleichzustellen sei“.²⁹⁰ Arnheim ist der Schilderung in diesem Kapitel zu Folge, aufgrund der Bedeutung, die ihm von der „Stimme der Allgemeinheit“ bereits zugemessen wird, ein gefundenes Objekt für die Interessen und Zwecke der Journaille. Aus dem Gerücht der Bedeutung wird durch die Medien und die ihnen eignende Funktionslogik das nachgesagte „Genie“ zur „Tatsache“. Auf ihn können, wie es der Erzähler schildert, bestimmte wertende Begriffe aus dem moralischen und ästhetischen Bereich, die in der „Welt des Schreibens und Schreibenmüssens“²⁹¹ noch vorhanden seien, ihren Gegenstand allerdings verloren zu haben scheinen, ohne Verlust, ohne größeres Risiko angewendet werden. Arnheim entspricht dem arrivierten, ökonomisch souveränen Erfolgsmenschen und legitimiert paradoxerweise gerade dadurch seine Präntionen, ein Geistesmensch zu sein. Durch ihn lässt sich mit anderen Worten gefahrlos eine Hintertür zu obsolet geglaubten Träumereien metaphysischer und dichterischer Art öffnen, da sie abgesichert sind durch manifesten mundanen Erfolg. Dazu kommt noch, dass nicht nur die Persönlichkeit Arnheims Begriffe von „Größe“ etc.

²⁸⁸ Ebd. S. 430.

²⁸⁹ Ebd. S. 326f.

²⁹⁰ Ebd. S. 326.

²⁹¹ Ebd.

ausstrahlt, sondern dass umgekehrt bestimmte Begriffe, unter ihnen der Begriff des „Genies“, verzweifelt nach geeigneten Inkorporierungen zu suchen scheinen:

Deshalb wird immerzu zu den Beiwörtern der Mann gesucht. Die „gewaltige Fülle“ Shakespeares, die „Universalität“ Goethes, die „psychologische Tiefe“ Dostojewskis und alle die anderen Vorstellungen, die eine lange literarische Entwicklung hinterlassen hat, hängen zu hunderten in den Köpfen der Schreibenden umher, und aus reiner Absatzstockung nennen diese heute schon einen Tennisstrategen abgründig oder einen Modedichter groß. Man begreift, daß sie dann dankbar sind, wenn sie ihre vorrätigen Worte ohne Verlust an den Mann bringen können. [...] Und ein solcher Mann war Arnheim [...] ²⁹²

Und ähnlich heißt es im Kapitel 71:

Wir haben in unserer Geschichte große Männer gehabt und betrachten das als eine zu uns gehörende Einrichtung, geradeso wie die Gefängnisse oder das Militär; man muß, wenn sie da ist, auch jemand hineinstecken. Also nimmt man, mit einem gewissen Automatismus, der solchen sozialen Bedürfnissen eignet, immer den dazu, der gerade an der Reihe ist, und erweist ihm die Ehren, die zur Verleihung reif sind. ²⁹³

Der Geniebegriff mit seiner langen Tradition und der Aura, die ihm einst zugekommen ist, wird also vorwiegend aus Gewohnheit weiterhin angewendet. In diesem Fall erfordert nicht eine bestimmte Sache eine Benennung, einen Begriff, sondern man zäumt gewissermaßen das Pferd von hinten auf und hat einen Begriff, der gewisse Gefühle zu erregen vermag und zu dem man die Sache bzw. die Person sucht. Weil es ein allgemeines Bedürfnis nach Objekten der Verehrung, nach dem „Großen“, Superlativen und „Neuen“ gibt, bei gleichzeitiger Ermangelung an gültigen Kategorien, dieses Große als solches bestimmen zu können, prägt man auf halbwegs geeignete Objekte das Prädikat der Verehrungswürdigkeit. Die Mode des Tages, also das mehr oder weniger zufällig für bedeutend Gehaltene ersetzt dabei jeden tragfähigeren Maßstab. Für bedeutend gilt heute dieser und morgen jener, für bedeutend gilt derjenige, der das verkörpert oder vertritt, was für den Augenblick bestimmte soziale oder psychische Bedürfnisse einer genug großen Anzahl an Menschen zu befriedigen verspricht. Um bei einer großen Anzahl an Menschen anzukommen, reichen, wie es an einer Stelle ironisch heißt, „ungefähr 51% Tiefe und 49% Seichtheit“. Diese Mischung finde den meisten Zuspruch, denn sie sei, so der Erzähler, jene konstitutionelle Mischung „der bevorzugten Menschen, die sich durchsetzen und zu Anerkennung kommen.“ ²⁹⁴ Um beim

²⁹² Ebd.

²⁹³ Ebd. S. 298.

²⁹⁴ Ebd. S. 117.

Durchschnitt als bedeutender Mensch zu gelten, reicht es also offensichtlich, den Durchschnitt um nichtige 1% an Bedeutung zu übertreffen. Im Nachlasskapitel 48 zur Genialität beschreibt Ulrich das „bestaunte Genie“ an der „Börse der Eitelkeiten“ – eine Beschreibung, die sich direkt auf Arnheim und seinen Erfolg bei den Konzilsteilnehmern und Journalisten übertragen lässt – mit folgenden Worten:

Dieses, das bestaunte Genie, entsteht so recht erst an der Börse der Eitelkeiten; in seinen Glanz strahlen die Spiegel der umgebenden Dummheit; es ist immer mit etwas verbunden, das ihm noch ein Ansehen dazu gibt, wie Geld oder Auszeichnungen: mag sein Verdienst also wie immer groß sein, ist seine Erscheinung doch eigentlich die ausgestopfte Genialität.²⁹⁵

Wenn weiter oben davon die Rede ist, dass dem Geniebegriff und jenen Begriffen, die traditionellerweise mit ihm zusammenhängen, der Gegenstand verloren gegangen ist, wenn weiters kulturpessimistisch über die „ausgestopfte Genialität“ gespottet wird, so darf jedoch nicht darauf geschlossen werden, dass Ulrich die Möglichkeit von Genie und Größe prinzipiell ausschließen würde. Vielmehr wird nur festgehalten, dass in Zeiten des ideologischen und kulturellen Pluralismus zahlreiche „falsche Genies“²⁹⁶ und „Ersatzgenies“ Ruhm und Anerkennung finden, während das wirklich Bedeutende oft übersehen oder vom Falschen, das vor „Neuheit glänzt“, verdrängt wird.²⁹⁷ So gelangt beispielsweise nicht der „Möglichkeitsmensch“ Ulrich zu Anerkennung, obwohl er – wie später noch zu sehen sein wird – durchaus Potential hätte, sich in der einen oder anderen Betätigungsform über den Durchschnitt zu erheben, sondern der „Mann der Wirklichkeit“, Arnheim. Dieser allerdings erwirbt seinen Ruhm weniger über manifeste Belege herausragender Könnerschaft, als über seine mit „Seele“ geschmückten Reden und die Präention, Geschäft und Gefühl, Ideen und Wirtschaft zu einer Synthese bringen zu können. Der Wirklichkeitsmensch besticht also wiederum nicht mit „Wirklichkeit“, sondern mit dem Vernebeln und Verwischen harter Grenzen, etwa zwischen Wirtschaft und Mystik, Dichtung und Geschäft, etc.²⁹⁸ Privat ist Arnheim ein Mann, der zwar zahlreiche Bücher über Gefühl und Seele schreibt, aber nicht einmal mit seinen banalen Liebesgefühlen Diotima gegenüber recht umzugehen weiß, und der sich letzten Endes ganz zugunsten der Wirtschaft und Macht entscheidet, allein seinen eigenen Interessen

²⁹⁵ Ebd. S. 1254.

²⁹⁶ Ebd. S. 1265.

²⁹⁷ Vgl. S. 58f.

²⁹⁸ Vgl. ebd. S. 269f.

nachgeht, die doch – wenn auch ideologisch überladen – rein ökonomische Interessen sind.

5.4. Walter und Clarisse – Der Geniebegriff im Zeichen von Kulturpessimismus und Erlösungssehnsucht

Besonders intensiv behandelt und reflektiert Musil den Geniediskurs der Zeit im Zuge des Walter-Clarisse-Komplexes, also anhand zweier Personen an der Schnittstelle zwischen Bohème und Bürgertum, die überwiegend außerhalb der Parallelaktion stehen. Musil gestaltet das mit Ulrich befreundete Ehepaar, wie es im Mann ohne Eigenschaften an einer Stelle im Nachlass heißt, als „intensivste Träger des Zeitwandels“²⁹⁹. Während der „geniale Tennisspieler“, das „geniale Rennpferd“ und Arnheim innerhalb des Geniediskurses jene Seite vertreten, die sich auf die tendenziöse Aussage „Es gibt nur noch Genies“ zuspitzen ließe, repräsentieren Walter und Clarisse, zumindest bis zum Auftreten der Figur Meingasts, eher jene Partei, die der Meinung ist, es gäbe „heute gar keine Genies“ mehr – einerseits im Sinne von „es kann in einer solchen Zeit kein Genie geben“, andererseits im Sinne von „das Genie muss mit allen Mitteln hervorgebracht werden“.³⁰⁰ Walter und Clarisse haben dabei unterschiedliche Gründe und Motive für ihre Anschauungen, ziehen daraus unterschiedliche, ja konträre Konsequenzen für ihr Denken und Handeln und orten die Lösung für die als problematisch erachtete Zeit in einer jeweils ganz anderen Lebenshaltung und Weltanschauung. Walter nimmt die Position des zeittypischen regressiven und konservativen Kulturpessimisten ein; Clarisse stürzt und stützt sich als Nietzsche-Nachfolgerin, im Sinne einer ebenfalls zeittypischen Nietzsche-Rezeption, auf die Ideen von Genie und Erlösung.³⁰¹

Walters Entwicklung vom vielseitig begabten Talent (oder vom „vielseitigen Dilettanten“) in der Jugend, mit von allerlei Seiten prophezeiten glorreichen

²⁹⁹ Ebd. S. 1848.

³⁰⁰ In seinem Essay „Bücher und Literatur“ (1926) reflektiert Musil kritisch die Urteile der Literaturkritik zur zeitgenössischen Literatur und stellt fest, dass in der Literatur, genauso wie darüber hinausgehend im Geistesleben generell, derzeit zwei Linien der Bewertung feststellbar wären: einerseits „Es gibt heute kein Genie“, andererseits „Es gibt nur noch Genies“ – in beiden Fällen zeigt sich die Sehnsucht nach der großen Persönlichkeit, wobei sie das eine Mal kulturpessimistisch vermisst wird, das andere mal hingegen – dem ideologischen Partikularismus „verfallend“ – in jedem beliebigen „Soundso“ eine große Persönlichkeit sucht. Vgl. Musil, GW, Bd. 8, S. 1160-1170.

³⁰¹ Zu Clarisse und Nietzsche vgl. Howald, Ästhetizismus und ästhetische Ideologiekritik, S. 217f.; Dresler-Brumme, Charlotte: Nietzsches Philosophie in Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“. Eine vergleichende Betrachtung als Beitrag zum Verständnis. Frankfurt am Main: Athenäum, 1987, S. 87f.

Zukunftsansichten, zur „erstarrten Beamtenseele“ im Erwachsenenalter, geht mit einer zeitgenössischen Entwicklung einher, die im Kontext dieser Arbeit schon einmal als das Eintreten einer „geheimnisvollen Zeitkrankheit“, die „das Genie aufzehre“ beschrieben worden ist.³⁰² Walters und Ulrichs Jugend fällt mit der Jahrhundertwende zusammen, die vom Erzähler als eine Zeit des Aufbruchs geschildert wird, in der man, so verschieden die einzelnen Ausrichtungen und Ambitionen der Intellektuellen und Künstler auch gewesen sein mögen, sich doch gemeinsam gegen alles Alte und hoffnungsvoll auf ein Neues hin wendete, sei es eine neue Kunst, eine neue Moral, ein neuer Mensch oder eine neue Gesellschaftsordnung. In dieser bewegten Zeit um die Jahrhundertwende nun lernt Clarisse Walter als jemanden kennen, der, dem damaligen Zeitgeist entsprechend, von „Zeitkunst“ und „Zukunftskunst“ spricht, der, inspiriert von intensiver Nietzschelektüre, Wagner zu verachten lehrt als „Musterbeispiel einer philiströs überladenen, entarteten Zeit“ und über die „Unmoral des Ornaments“³⁰³ spricht, der schließlich etwas Besonderes sein möchte und den das jugendliche Verlangen beherrscht, „ein Titan und Feuerbringer“, also eine Art Prometheus, ein erlösendes Genie zu werden.³⁰⁴ So wie sich allerdings der Zeitgeist in den darauffolgenden Jahren zu verändern scheint und die Bewegung und Aufbruchsstimmung der Jahrhundertwende, die nur von einer „dünnen, unbeständigen Menschenschicht der Intellektuellen“ vertreten wird, aber nicht mehr auf „die Menge“ zu wirken vermag, „in ein allgemeines Abflauen [geraten war], das trotz gelegentlicher, rasch sich beruhigender Wirbel zu einem immer lustloseren, wirren Pulsschlag verrann“³⁰⁵, so verändert sich auch Ulrichs Jugendfreund Walter. Er nimmt eine Beamtenstelle in einem Kunstamt an und ist außerhalb seiner Arbeit im Büro nicht mehr fähig, die Pläne und Ideen, die er noch hat, schöpferisch umzusetzen, er kann nicht mehr produzieren. Die Unfähigkeit weiterhin schöpferisch tätig zu sein, liegt unter anderem an der Tatsache, dass sich die Pläne und Ideen in seinem Kopf zersetzen und er nicht mehr zu beurteilen vermag, welchem Plan und welcher Idee nun „Vorrang“ gebührt. Bezeichnend und für einen bestimmten Zeittypus repräsentativ ist nun aber nicht nur die Unfähigkeit, Ordnung im „Gebiet der Idee“ zu schaffen und eine gewisse Handlungslähmung, die daraus resultiert, sondern vor allem auch die Art und Weise, wie

³⁰² Vgl. Musil, MoE, S. 47f., S. 58f.

³⁰³ Ebd. S. 61.

³⁰⁴ Vgl. ebd. S. 52, S. 608f.

³⁰⁵ Ebd. S.57.

Walter mit seiner persönlichen Schaffenskrise umgeht. Anstatt dass er sich darum bemühen und dafür einsetzt, seine Situation zu verändern und neue Wege zu finden, eignet er sich kulturpessimistisches Gedankengut an, das ihm zur Rechtfertigung und Erklärung seiner eigenen mehr oder weniger hoffnungslosen Lage dient. So beginnt er sich über die „entartete Zeit“ auszulassen, er beklagt sich über den „bodenlosen Abgrund von Intelligenz“, über den seiner Ansicht nach weit verbreiteten nicht zuletzt das „Herz“ des Menschen zersetzenden analytischen Geist und setzt die typisch-reaktionären, antiaufklärerischen und rationalitätskritischen bzw. antirationalistischen Ideen von Ganzheit und Ursprünglichkeit, von Blut und Weisheit, Seele und Leben, von der Persönlichkeit im Sinne Goethes, von Einfachheit, Erdnähe etc. den „genialischen“ Idealen Clarisses gegenüber.³⁰⁶ Ablehnend bis feindlich gesonnen ist er jedoch insbesondere der Lebenshaltung und Einstellung Ulrichs, gegenüber dem ihn eine geheime Eifersucht plagt. Walter ist es auch, der die titelgebende Beschreibung Ulrichs als eines „Mannes ohne Eigenschaften“ prägt, womit er den Mathematiker Ulrich zum Prototypen des modernen, analytischen, zerstörerisch-wirkenden Geistes stilisiert - ein (Zeit-)Geist der Menschen ohne Eigenschaften und Eigenschaften ohne Menschen generiere.³⁰⁷

In Kapitel 17 *„Wirkung eines Mannes ohne Eigenschaften auf einen Mann mit Eigenschaften“* erklärt der Erzähler in ironischem Tonfall Funktion und Vorteile des „gesunden Pessimismus“, dem sich Walter zuwendet:

In Zeitaltern, denen es äußerlich gut geht, während sie innerlich jenes Zurücksinken durchmachen, das wahrscheinlich jede Angelegenheit und darum auch die geistige Entwicklung erfährt, wenn man ihr nicht besondere Anstrengungen und neue Ideen zuwendet, müßte es wohl eigentlich die nächstliegende Frage sein, was man dagegen unternehmen könne; aber das Gewirr von klug, dumm, gemein, schön ist gerade in solchen Zeiten so dicht und verwickelt, daß es offenbar vielen Menschen einfacher erscheint, an ein Geheimnis zu glauben, weshalb sie einen unaufhaltsamen Niedergang von irgendetwas verkünden, das sich dem genauen Urteil entzieht und von feierlicher Unschärfe ist. Es ist dabei im Grunde ganz gleich, ob das die Rasse, die Pflanzenrohkost oder die Seele sein soll, denn wie bei jedem gesunden Pessimismus kommt es nur darauf an, daß man etwas Unentrinnbares hat, woran man sich halten kann. Auch Walter, obgleich er in besseren Jahren über solche Lehren zu lachen vermocht hatte, kam, als er es selbst mit ihnen zu versuchen begann, bald auf ihre großen Vorteile. War bis dahin *er* arbeitsunfähig gewesen und hatte sich schlecht gefühlt, so war jetzt die *Zeit* unfähig und er gesund. Sein Leben, das zu nichts geführt hatte, fand mit einemmal eine ungeheure Erklärung, eine Rechtfertigung in säkularen Ausmaßen, die seiner würdig war, ja es

³⁰⁶ Vgl. ebd. S. 64f.

³⁰⁷ Vgl. ebd. S. 66, S. 608.

nahm geradezu die Art eines großen Opfers an, wenn er den Stift oder die Feder in die Hand nahm und wieder weglegte.³⁰⁸

Aus dieser Ideologie folgen nun Walters „neue“ moralische und ästhetische Werte: er spricht nicht mehr von „Zukunftskunst“, sondern zieht irgendwo einen Strich – „in der Musik etwa bei Bach, in der Dichtung bei Stifter, in der Malerei bei Ingres abschließend“³⁰⁹ und erklärt anti-modernistisch und regressiv, dass alles, was später gekommen sei, überladen, entartet, überspitzt und abwärtsgerichtet wäre, spielt aber im Gegensatz zu dem, was er sagt, immer öfter „wie ein Knabenlaster“³¹⁰ und mit schlechtem Gewissen Wagner. Walter erliegt, wie es heißt, der „wogenden Rückenmarksmusik des sächsischen Zauberers“³¹¹ und entspricht damit dem krankhaften Wagnerianer Nietzsches. Walter postuliert, man müsse sich in dieser Zeit überhaupt der Schöpfung enthalten und kompensiert seine Unfähigkeit produktiv zu sein und das Unwohlsein, das damit einhergeht, indem er Erlösung, Trost und Ekstase in der reproduktiven Musik sucht, indem er die Kunst gewissermaßen in den Dienst eines bürgerlichen Eskapismus stellt – und sich damit zur großen Verachtung Clarissens der Lebenspraxis zuwendet, die das „schlechte“ 19. Jahrhundert ausmacht. Im *Fall Wagner*, eines der Werke Nietzsches, die Musil in diesem Kontext verarbeitet und vor allem durch Clarisse zitieren und paraphrasieren lässt, schreibt Nietzsche: „Wagner vermehrt die Erschöpfung: *deshalb* zieht er die Schwachen und Erschöpften an.“³¹² Und Clarisse gibt eine weitere Stelle aus dem *Fall Wagner* wortwörtlich und direkt auf ihren Ehemann bezogen wider: „Den Erschöpften lockt das Schädliche!“³¹³ Wie Götz Müller schreibt, braucht Walter als „Erschöpfter“ „die Kunst als ästhetischen Schutzwall sowohl *vor* dem andrängenden Leben, wie auch als Befreierin von der illusorischen Verstandeswelt *zu* diesem Leben.“³¹⁴

Aus Walters Perspektive wird sein jugendlicher Glaube, man müsse etwas Besonderes sein, zu einem „Aberglauben“, gegen den er sich „trotzig“ wendet, gegen den er ankämpft, obwohl er den Anspruch etwas Besonderes sein zu müssen nicht zu

³⁰⁸ Ebd. S. 62.

³⁰⁹ Ebd. S. 52.

³¹⁰ Ebd. S. 49.

³¹¹ Ebd. S. 67.

³¹² Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner. In: Werke in drei Bänden. Bd. II. Hrg. v. Karl Schlechta. München: Carl Hansa Verlag, 1960, S. 913.

³¹³ Musil, MoE, S. 49.

³¹⁴ Müller, Götz: Ideologiekritik und Metasprache. München, Salzburg: Wilhelm Fink, 1972, S. 29.

loszuwerden vermag, wie an vielen Stellen offensichtlich wird.³¹⁵ Nicht zuletzt an seiner Eifersucht auf Ulrich, der sich den Willen und Mut zur Veränderung, den Walter verloren hat, zu bewahren vermag, sowie an seiner Verehrung des als Genie verehrten und von Clarisse umschwärmten Meingast, an dessen Stelle er gerne stünde, zeigt sich die Ungereimtheit seiner vermeintlichen Resignation. In den früheren Entwürfen zum Walter-Clarisse-Komplex heißt es: „Walther: Am kritischen Punkt. Möchte Genie sein. Kämpft, leidet. Weiß nicht, daß ihm, da er unterliegt, das bessere Teil beschieden ist. (Gut geht es nur denen, die unterkriechen und sich anpassen.)“³¹⁶ Walter stellt sich trotzig-resigniert den Ideen Nietzsches, Clarisses und Ulrichs entgegen und fordert, dass man sich der Menschenmehrheit anschließen müsse. Er kämpft sein eigenes „heftiges Bedürfnis nach einer Ausnahmestellung“³¹⁷ nieder, indem er gegen die einsame Individualität des Genies argumentiert, und verleiht seiner eigenen Schwäche damit mehr oder weniger bewusst den rechtfertigenden Anstrich des Notwendigen und Zeitgemäßen. Am Sehlichsten wünscht er sich daher ein Kind mit Clarisse. Walter will nichts mehr als eine Familie, „denn es drängte ihn, die Mitte eines warmen Lebenskreises zu sein, und er wünschte sich, den großen das Leben tragenden Menschendurchschnitt an Durchschnittlichkeit noch zu übertreffen.“³¹⁸ Sein Ehrgeiz richtet sich demnach darauf, *nichts* Besonderes sein zu wollen, so zu sein wie alle. Wenn er aber die Durchschnittlichkeit zum Ideal erhebt, so hat das nichts mit einer fundierten Kritik am Genie- oder Individualitätsbegriff zu tun, nichts mit sachlichen Einsichten über Mensch und Welt und zeitgenössische Entwicklungen, die die Aufstellung eines solchen Ideales erforderlich machen oder erklären würden, nichts mit einer reflektierten kollektivistischen oder demokratischen Überzeugung, sondern er entledigt sich damit, wie Musil schreibt, nur der Anstrengung weiterhin nach Höherem, Besserem, Besonderem, nach Anderem zu suchen und zu streben. Er findet in der kulturpessimistischen Ideologie einen schnellen, unkomplizierten, einfachen Weg, sein persönliches Scheitern auf eine Art und Weise zu deuten, die es ihm ermöglicht, sich der direkten Verantwortung für sein Denken und Handeln zu entziehen. Die Diskrepanz zwischen dem „krankhaften Klavierspiel“, der „heimlichen“ Begeisterung für Wagner einerseits und seinen reaktionären, alle neueren Entwicklungen in der Kunst

³¹⁵ Musil, MoE, S. 608.

³¹⁶ Ebd. S. 1774.

³¹⁷ Ebd. S. 614.

³¹⁸ Ebd. S. 608.

ablehnenden Aussagen andererseits, die Diskrepanz zwischen einem Kulturpessimismus, der die ganze Zeit als entartet begreift und verwirft einerseits und seinem Bedürfnis sich der Menschenmehrheit anzuschließen und in der Masse aufzugehen andererseits³¹⁹, demaskieren seine Gedanken und sein Verhalten letzten Endes als zutiefst widersprüchlich, inkohärent und inkonsequent, als Ideologie, die letztlich ohne universellen Mehrwert eben nur als Kompensation für das persönliche Versagen dient. Nicht zuletzt kompensiert er mit seiner Flucht in die Kunst auch die problematische Beziehung zu seiner Ehefrau Clarisse.

Clarisse ist die Figur im Roman, anhand der eine bestimmte Form der zeitgenössischen Nietzsche Rezeption und des Nietzschekults, der vor allem um die Jahrhundertwende in Mode kommt, verhandelt und kritisiert wird. Dabei kommen die Ideen von Genie und Erlösung, die mit Nietzsche bekanntlich in engstem Zusammenhang stehen, nicht zu kurz. Die Art und Weise, wie sich Clarisse Nietzsche aneignet, wie sie ihn „versteht“ oder missversteht – oder besser wäre es fast zu sagen – wie sie ihn *fühlt*, unterscheidet sich fundamental von Ulrichs Art mit jenem Philosophen umzugehen, den auch er als seinen Lehrer begreift. Während Clarisse, die sich in einem „Nachfolge-Verhältnis zu Nietzsche“ wähnt, vor allem die „empathischen oder krankhaften Übersteigerungen“ Nietzsches zugeteilt werden und sie selbige als Nach-Folgerin vorwiegend nur rezipiert und zitiert, sie einfach nachahmt und wiedergibt, beschäftigen Ulrich, wie Dresler-Brumme schreibt, vorwiegend Nietzsches „klare, hellsichtige Überlegungen“, die er nicht einfach wiederholt, sondern wohl selektiert, reflektiert, paraphrasiert, eigenen Zielen und Zwecken entsprechend um- und verarbeitet.³²⁰ Es ist dabei nicht nur eine bestimmte Form der Nietzsche Rezeption, die im *Mann ohne Eigenschaften* durch Clarisse verkörpert wird, sondern auch eine Seite der Philosophie Nietzsches selbst, die Musil im *Mann ohne Eigenschaften* der Kritik unterzieht. Wenn man mit Musil in Nietzsche einerseits den „großen Analytiker“ andererseits einen „großen Propheten“ erkennen will, so ist es vor allem die prophetische Seite Nietzsches, zu der auch dessen manische, übertriebene, pathetische und radikale Version des Geniebegriffs bzw. des Übermenschen gehört, der Clarisse nacheifert, und die Ulrich recht kalt lässt.³²¹

³¹⁹ Vgl. S. 626f.

³²⁰ Vgl. Dresler-Brumme, Nietzsches Philosophie in Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“, S. 89.

³²¹ Vgl. zu Musils Unterscheidung zwischen dem „Propheten“ und dem „Analytiker“ Nietzsche: Musil, GW, Bd. 8, S. 1263 (Rede *Vor dem internationalen Schriftstellerkongress für die Verteidigung der Kultur* in Paris 1935).

In einer Notiz schreibt Musil über den Unterschied zwischen Anders und Clarisse, die sich vor allem auch im unterschiedlichen Aneignungsprozess der Philosophie Nietzsches spiegelt:

Anders glaubt an das Denken / in alle Abgründe kausal / Clarisse (nur ganz allgemein sagen, daß sie von Nietzsche beeinflusst ist) kann natürlich nicht denken, aber fühlt namenlose Spannung in sich. Sie wird einmal etwas Unerhörtes tun. Das empfindet sie bei Musik. Sie hat gar keine Form für sich, sie will ja nichts werden, nicht Künstler noch Gelehrter usw. also muß sie daran glauben, daß man etwas Großes sein kann als Sein, ohne viel zu reden, als Mensch. Das, glaubt sie, ist das Dionysische.³²²

Clarisses Zugang zum Großen und zum Genie ist, wie bereits in dieser Notiz angedeutet und auch in der ausgearbeiteten Fassung des *Mann ohne Eigenschaften* immer wieder hervorgehoben wird, kein rationaler. Ihre Ausrichtung auf das Große, den Erlöser, das Genie ist vorwiegend bestimmt von Gefühlen, körperlichen Regungen, Empfindungen, was sich auf Dauer auch immer mehr in der Form ihres Ausdrucks artikuliert, wenn ihre Sätze zunehmend expressiver werden, dafür aber an Sinn und Zusammenhang verlieren. Es fehlt, wenn man in Kategorien von dionysisch und apollinisch weiter denken wollte, Clarisse weitgehend das apollinische, vernünftige, ergänzende Gegenstück und sie scheint es, aufgrund einer Überbewertung und einseitigen Ausrichtung auf das Dionysische hin, auch gar nicht zu suchen.

So heißt es gleich in Kapitel 17:

Für zeitkritische Gespräche war sie nicht zu haben, sie glaubte schnurstracks an das Genie. Was das sei, wußte sie nicht; aber ihr ganzer Körper begann zu zittern und sich zu spannen, wenn davon die Rede war; man fühlt es oder man fühlt es nicht, das war ihr einziges Beweisstück.³²³

Dass ihr Verhältnis zum Großen und Genialen, zu dem sie sich selbst auserkoren fühlt und für das sie sich in Bezug auf Walter, Ulrich und den Prostituiertenmörder Moosbrugger, den sie für ein „musikalisches Genie“ hält, einsetzt, pathologische Züge annimmt, kommt an folgender Stelle gut zum Ausdruck

Sie wußte überhaupt nichts. Eines Tags [...] war sie aus dem Schlaf der Kindheit erwacht, und da war auch schon die Überzeugung fertig gewesen, daß sie berufen sei, etwas auszurichten, eine besondere Rolle zu spielen, vielleicht sogar zu etwas Großem ausersehen sei [...] Sie wußte nun, daß sie etwas Titanenhaftes tun werde; was es sein würde, vermochte sie noch nicht zu sagen, aber einstweilen empfand sie es am heftigsten bei Musik und hoffte dann, daß Walter ein noch größeres Genie sein werde als Nietzsche;

³²² Musil, MoE, S. 1775 (Notiz C-12).

³²³ Ebd. S. 62.

von Ulrich zu schweigen, der später auftaucht und ihr bloß Nietzsches Werke geschenkt hatte.³²⁴

Die „unselig genialische“ Clarisse sieht im „Kampf ums Genie“ ihre große Mission. Clarisse glaubt offensichtlich, sie sei dazu berufen, eine Art Erlöserin zu sein, sie glaubt, sie verfüge über „eine wunderbare Kraft“, um Menschen von ihren „Sünden“ zu befreien und sie in neue Menschen zu verwandeln.³²⁵ Sie möchte jene erlösen, die sie für Höheres bestimmt glaubt (der Reihe nach Walter, Ulrich, Moosbrugger, Meingast und sich selbst), die es ihrer Ansicht aber nicht zustande bringen, sich zu befreien und in einen anderen Zustand einzutreten, in ein anderes Leben, „in einer Wollust, die ungeheuer und ohne Grenzen ist“, die sie auch als „Wollust des Genies“ bezeichnet.³²⁶ In einer Art verquerer Übernahme des Muttergottes-Topos sieht sie sich als Übermutter des Genialen schlechthin.

Zunächst richtet sie ihre Aufmerksamkeit dabei auf ihren Ehemann Walter, den sie „seit ihrem fünfzehnten Jahr für ein Genie gehalten [hat], weil sie stets die Absicht gehabt hatte, nur ein Genie zu heiraten.“ Die Verwandlung, die mit Walter nun im Laufe der Zeit einhergegangen ist, sein Verhalten, seine Einstellungen, sein „krankes Klavierspiel“, in dem Clarisse, für die „Genie“ nur eine Frage des Willens ist, eine „Verarmung durch den Verfall des Willens“³²⁷ sieht, stoßen sie zunehmend ab. In der Konsequenz „bestraft“ sie ihren Mann mit sexueller Verweigerung, womit sie natürlich gewissermaßen passiven Widerstand leistet gegen das von Walter so sehr gewünschte Kind. Aus Clarisses Perspektive würde ein Kind nichts anderes als das viel gefürchtete „Spießbürgertum“ zementieren, was ihr, die nach Großem strebt, selbstverständlich in hohem Maße widerstrebt. Dieser „Wille“, dessen Walter angeblich ermangelt, und von dem Clarisses Meinung nach das Geniesein des Einzelnen allein abhängt, ist nun aber kein reflektierter Wille, der Handlungszwecke sucht und überlegte Entscheidungen trifft, keine Kraft, die mit Denken, Vernunft und Ratio einhergeht. „Wille“ wird von ihr verstanden als „ein mächtiges Gesteuertwerden vom Leben, ein Ergriffensein von sich selbst, ein Dahinschießen im Glück“. So definiert sie letztlich bezeichnenderweise den „Wahn“, dem sie am Ende selbst verfällt, als besonders gesteigerten Willen.³²⁸ Mit der Verherrlichung eines solchen Willens richtet sich Clarisse aber nicht nur gegen eine

³²⁴ Ebd. S. 145.

³²⁵ Ebd. S. 295.

³²⁶ Vgl. ebd. S. 441f., S. 921.

³²⁷ Ebd. S. 607.

³²⁸ Ebd. S. 910f.

analytische Haltung, wie sie beispielsweise Ulrich vertritt, den sie kurzfristig für das gesuchte Genie hält und von dem sie das Kind, den „Erlöser“ empfangen möchte, sondern es macht sich in diesem Kontext auch immer mehr ein bedenklicher Hang zum Amoralischen bemerkbar, eine Glorifizierung des Verbrechens, des Wahnsinns, der Krankheit, der Gewalt und der reinen Machtentfaltung jenseits moralischer Kriterien. So schreibt Clarisse in ihrem teilweise schon deutliche Anzeichen des Wahnsinns anzeigenden Brief an Ulrich im Zusammenhang mit der Aufgabe des Genialen, die anderen Menschen zu erlösen: „*Der geniale Mensch hat die Pflicht anzugreifen!* Er hat die unheimliche Kraft dazu!“³²⁹ Der zweite der eben zitierten Sätze ist die einzige „Begründung“ der zuvor von ihr manifestierten Pflicht des genialen Menschen. Was der geniale Mensch, der Künstler, der als Heilbringer verstanden wird, will und kann, das soll er tun – so in etwa lautet die voluntaristische Devise Clarisses. So wirft sie auch Walter immer wieder nicht nur seine „Gesundheit“, sondern auch seine „Moralität“ vor und macht ihm auf der Höhe ihres Irrsinns gar den Vorschlag, Ulrich zu töten: „Wenn du Ulrich töten willst, so töte ihn doch! Du hast zuviel Gewissen; ein Künstler kann gute Musik nur ohne Gewissen machen!“³³⁰ Das wahre Verbrechen besteht nach Clarisse in einem Dulden und Gewährenlassen, sie entwickelt einen Tatendrang, der auf Begründung und definierte Ziele verzichtet: „Es ist ganz gleichgültig, warum ich das tun mag; [...] wichtig ist nur, daß ich es jetzt tue.“³³¹

5.5. Meingast – Das Genie als Schauspieler und die geistige Diktatorenverehrung der Intellektuellen

Als gefährlich und äußerst bedenklich entlarvt sich das Genieideal Clarissens nun nicht nur in der Verwechslung des intellektuell unbedarften Mörders Moosbrugger, der weder seine Gedanken noch seine Gefühle zu kontrollieren vermag, mit einem, der „musikalisch“ und ihrer Meinung nach Symbol für die „höheren Möglichkeiten unseres Lebens“ ist³³² – also in einer Verwechslung und mangelnder Differenzierung zwischen Gewalt, Verbrechen, Wahnsinn und genialem Künstler –, sondern vor allem in Zusammenhang mit ihrer und Walters Verehrung, die sie dem „Schausteller“ Meingast

³²⁹ Ebd. S. 714.

³³⁰ Ebd. S. 613.

³³¹ Ebd. S. 146.

³³² Ebd. S. 917.

entgegenbringen. Meingast inszeniert sich als großer „Prophet“, „Großmeister“, „Erlöser“, „Heilbringer“ und „tiefer Philosoph“, der sich eben aus „Zarathustras Bergen“ zurückgekehrt, bei Walter und Clarisse niederlässt, um ein Buch zu schreiben, das bezeichnenderweise kein Buch sondern nicht weniger als ein „Rüstungsbefehl für den Geist neuer Männer“ sein soll.³³³ In der Darstellung der Person Meingasts, dessen Gedankengut, dessen Inszenierungspraktiken, und der Verehrung, die ihm nicht nur von seinem Kreis an jungen Männern, zu denen er heimlich homoerotische Beziehungen pflegt³³⁴, sondern am Ende eben auch – nicht zufällig – von der „geniesüchtigen“ Clarisse und selbst von Walter, der doch eigentlich das Ideal des Durchschnitts vertritt, entgegengebracht wird, findet man gewissermaßen die exakt entsprechende literarische Verarbeitung des modernen Persönlichkeitskults, wie ihn Ziesel in der *Geniereligion* theoretisch analysiert, inklusive aller Gefahren, die in diesem Kontext angesprochen werden.

Meingast, in dem man sowohl Züge Ludwig Klages als auch Stefan Georges wiederfindet, nach deren Vorbild Musil die Figur auf das Typische zugespitzt gestaltet hat, tritt als große, geheimnisvolle Persönlichkeit mit eindrücklicher, sehr bewusst gesetzter Körpersprache³³⁵ und einer speziellen Ausstrahlung auf. Er vertritt eine totalitaristische, antidemokratische und geistesaristokratische Gesinnung. Meingast wendet sich in seiner Lehre antiintellektualistisch gegen die Bestrebungen, die Welt „erklären“ und „verstehen“ zu wollen und gegen die Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“: „<wahr> und <falsch>, das sind die Ausreden derer, die nie zu einer Entscheidung kommen wollen. Denn die Wahrheit ist ein Ding ohne Ende.“³³⁶ Der „große Philosoph“ und „Prophet“, der „Meister“, wie der radikale Nietzscheaner Meingast im *Mann ohne Eigenschaften* häufig genannt wird, bezeichnet das „Zeitalter“ und die Demokratie als „unphilosophisch und feig“, „Intellektualität“ als „Ausdruck oder das Werkzeug eines ausgetrockneten Lebens“, er verkündet als die „große werdende Erkenntnis des zwanzigsten Jahrhunderts“, dass auf die „Erkenntnis zu verzichten“ sei.³³⁷ Anstelle der Erkenntnis predigt er einen radikalen Voluntarismus: Entscheidung

³³³ Vgl. ebd. S. 833, S. 839f, S. 782f., S. 784.

³³⁴ Ebd. S. 922.

³³⁵ Ebd. S. 440: „Dr. Meingasts Atem hatte etwas, worin der Widerstand schmolz, etwas wie reine, leichte Luft [...] Solches Körperlich-Geistige hatte von Anfang an seltsam mitgespielt, und Clarisse wunderte sich auch gar nicht darüber, denn nichts erschien ihr natürlicher als dieses, was Nietzsche sagt, daß der Körper eines Menschen seine Seele sei.“

³³⁶ Ebd. S. 918.

³³⁷ Ebd. S. 833f.

und Tat sozusagen um der Tat willen und er wünscht der Welt nichts mehr als „einen guten kräftigen Wahn“³³⁸. Er meint, man müsse sich zwischen „Wert“ und „Unwert“ *entscheiden* – anstatt sich wie beispielsweise Ulrich darum zu bemühen, so sachlich wie möglich festzustellen, was aus welchen Gründen von Wert sein könnte oder nicht – und ruft zu „radikalen Lösungen“, zum Kampf auf, wobei ihn, wie es heißt, der Gedanke der „Erlösung der Welt durch Gewalt“ am meisten beschäftigt.³³⁹

Die Begeisterung, die Walter und Clarisse Meingast entgegenbringen und die Unterwerfung unter den „Meister“, mit dem sie – vor allem Clarisse, die sich explizit als „sein Knecht“ deklariert – auf Meingasts geistesaristokratischen Herrschaftsanspruch antworten, verdankt sich, wie Musil es darstellt, der Art und Weise, wie der „Prophet“ auftritt und der Tatsache, dass er offensichtlich einen bestimmten „Nerv“ trifft. Augenscheinlich vermag er Walter und Clarisse persönlich zu treffen, ihre Gefühle zu erregen, sie in seinen Bann zu ziehen und ebenso offensichtlich sehnen sie sich nach jemandem, der feste Vorstellungen hat, leidenschaftlich und radikal agiert, der „Erlösung“ verspricht.

So schwärmen die beiden vor Ulrich, der Meingast zu Walter und Clarissens Leidwesen sehr skeptisch, in ihren Augen „verständnislos“ gegenübersteht, über die Wirkung ihres bewunderten Gastes:

Walter sagte: „Wenn man mit einem wie Meingast befreundet ist, begreift man erst, daß man immer unter der Abneigung gegen die anderen gelitten hat! Im Verkehr mit ihm ist alles, möchte ich sagen, wie in reinen Farben ganz ohne Grau gemalt.“ Clarisse sagte: „Man hat im Verkehr mit ihm das Gefühl, daß man ein Schicksal hat; man steht ganz persönlich und voll beleuchtet da“ [...] „Man fühlt Lichtschauer in sich, wenn man ihm zuhört.“³⁴⁰

Ulrich wirft darauf in den Raum:

Besonders schöne Männerköpfe sind gewöhnlich dumm; besonders tiefe Philosophen sind gewöhnlich flache Denker; in der Dichtung werden gewöhnlich Begabungen, die wenig über der Mittelgröße liegen, von den Zeitgenossen für groß gehalten.³⁴¹

³³⁸ Ebd. S. 834.

³³⁹ Ebd. S. 834. Walter gibt Meingasts Gedanken kurz zusammengefasst wie folgt wieder: „In diesem Fall die Notwendigkeit, daß man an die Stelle des passiven, bloß intellektuellen und sensiblen Verhaltens des Gegenwartsmenschen wieder „Werte“ setzen müsse; die Intelligenz der Zeit habe nirgends mehr einen festen Punkt übrig gelassen, und da könne also nur noch der Wille, ja, wenn es nicht anders ginge, sogar nur die Gewalt, eine neue Rangordnung der Werte schaffen, in der der Mensch Anfang und Ende für sein Inneres finde ...: er [Walter, Anm. B.R.] wiederholte zögernd und doch begeistert, was er von Meingast gehört hatte.“ (ebd. S. 837)

³⁴⁰ Ebd. S. 782f.

³⁴¹ Ebd. S. 783.

Ohne, dass unmittelbar eine Antwort auf Ulrichs an Meingast gerichtete, aber allgemein formulierte spöttische Kritik folgt, geht der Erzähler anschließend auf das Phänomen der Bewunderung am Beispiel Walters näher ein und stellt eine Diagnose, wie man sie direkt auch Zilsels *Geniereligion* entnehmen könnte: Weil Walter, der repräsentativ für eine zeitgenössische Erscheinung steht, selbst nicht mehr produzieren kann, weil er auf der Ebene der Reflexion stehen bleibt und es ihm an Enthusiasmus, an Leidenschaft und Gefühl gleichwie am Willen zu einer sachlichen Ordnung im Bereich der „Idee“ mangelt, erhofft er sich von der Person Meingasts, der sich als leidenschaftlicher kampfbereiter Denker inszeniert, „Erlösung“ und Rettung aus der prekären Situation, aus der er selbst keinen Ausweg findet. Das Bedürfnis nach einer solchen Persönlichkeit, an die man glauben und die man bewundern kann, ist bei Walter und seinen (intellektuellen) Zeitgenossen so groß, dass es sich auf irgendjemanden richten will, sich gewissermaßen an jemandem „entladen“ muss und in diesem Fall ist es eben Meingast, der aufgrund seines Erscheinungsbildes und seiner Wirkung als „Persönlichkeit“ sowie seines Versprechens, die Lösung für das Ganze zu haben, das geeignete Objekt der Bewunderung darstellt:

Eigentlich würde es Walter befriedigender gefunden haben, in seiner und Clarissens Achtung selbst an Meingasts Stelle zu stehn, und begriff in keiner Weise, daß es nicht so war; aber irgendein kleiner Vorzug lag doch auch darin. Und das so ersparte Gefühl kam Meingast ähnlich zugute, wie wenn einer ein fremdes Kind als eigen annimmt. Und andererseits war sie gerade darum kein reines und heiles Gefühl, diese Bewunderung für Meingast [...]; eher ein übertriebenes gereiztes Verlangen, sich dem Glauben an ihn hinzugeben.[...] Eines der ursprünglichen Bedürfnisse nach Leidenschaft [...] suchte sich da einen Rückweg [...].³⁴²

So spielt es aber für Walter auch ausdrücklich keine Rolle, ob Meingast, den er als „Heilbringer“ kennzeichnet, sich irrt oder nicht, er möchte einfach an ihn und seine Versprechen glauben, womit er nicht nur den „Schnellbegriffen und Halbwahrheiten“, den „persönlichen Ansichten“ Meingasts erliegt, sondern auch dessen suggestive Scharlatanerien, sprich dem „Schausteller“ und Guru Tür und Tor öffnet:

„Heil heißt doch ursprünglich soviel wie ganz“, dachte er. Und: „Heilbringer mögen sich irren, aber sie machen uns ganz!“ wollte er sagen.³⁴³

Es ist das starke Bedürfnis nach Ganzheit und Errettung aus der individuell und gesellschaftlich krisenhaften Zeit, die sich hier in der Verehrung Meingasts Ausdruck

³⁴² Ebd.

³⁴³ Ebd. S. 184.

verschafft. Walter und Clarisse scheinen blind zu sein für die Gefährlichkeit seiner irrationalistischen, gewaltverherrlichenden, demokratiefeindlichen und antiaufklärerischen Anschauungen. Ihnen fällt der Widerspruch nicht auf, der erstens darin besteht, dass ein Intellektueller mit den Mitteln, die nur einem Intellektuellen zu Gebote stehen, gegen den Intellekt wettet, und der zweitens darin besteht, dass Meingast zwar ständig von Entscheidung, Tat und Veränderung spricht, über bloße Reflexion und Räsonnements allerdings – entgegen seiner Ansagen und entgegen seiner Kritik an jenen, die die Welt „nur“ verstandesmäßig erklären und verstehen wollen – nicht hinauskommt. Wie im *Mann ohne Eigenschaften* auch an anderen Stellen deutlich wird, ist das Bedürfnis nach „dem Messias, der starken Hand für das Ganze“³⁴⁴, das Bedürfnis nach „Festigkeit und Führung“, das sich beispielhaft in Walter und Clarisses Bewunderung des „Propheten“ Meingast ausspricht, eine seinerzeit gerade unter Intellektuellen weit verbreitete Sehnsucht, die letzten Endes wohl einem nicht (genug) reflektierten Krisenbewusstsein entspringt.³⁴⁵ Die latent wirkende Krise stärkt die Faszinationskraft der irrationalistischen Philosophie, wie sie Meingast repräsentiert bzw. wie sie Personen wie Klages und George vertreten, und wie sie von Musil und Ulrich äußerst scharf kritisiert wird. Das Bedürfnis nach Festigkeit und Führung durch eine starke Person, an die man sich halten kann und die in den Augen ihrer Verehrer dazu berufen ist, die hilf- und orientierungslosen Zeitgenossen aus ihrer Misere zu erretten, zeigt sich nun unter anderem auch an der Entstehung der „unzähligen kleinen, unabgegrenzten freien Geistessekten“³⁴⁶, die, wie Musil an vielen Stellen in den Essays, in den Tagebüchern und im *Mann ohne Eigenschaften* kritisiert, ihre je eigene partikulare aber mit Absolutheitsanspruch auftretende Weltanschauung vertreten und in deren Zentrum stets ein großer „Welterlöser“, der große „Soundso“ sitzt, um den sich

³⁴⁴ Ebd. S. 520.

³⁴⁵ Über das Bedürfnis nach dem Messias schreibt Musil in Kapitel 108 *„Die unerlösten Nationen und General Stumms Gedanken über die Wortgruppe Erlösen“*: „So waren sie schließlich überzeugt, daß die Zeit, in der sie lebten, zu seelischer Unfruchtbarkeit bestimmt sei und nur durch ein besonderes Ereignis oder einen ganz besonderen Menschen davon erlöst werden könne. Auf diese Weise entstand damals unter den sogenannten intellektuellen Menschen die Beliebtheit der Wortgruppe Erlösung. Man war überzeugt, daß es nicht mehr weitergehe, wenn nicht bald ein Messias komme. Das war je nachdem ein Messias der Medizin, der die Heilkunde von den gelehrten Untersuchungen erlösen sollte, während deren die Menschen ohne Hilfe krank werden und sterben; oder ein Messias der Dichtung, der imstande sein sollte, ein Drama zu schreiben, das Millionen Menschen in die Theater reißen und dabei von voraussetzungslosester geistiger Hoheit sein sollte: und außer dieser Überzeugung, daß eigentlich jede einzelne menschliche Tätigkeit nur durch einen besonderen Messias sich selbst wieder zurückgegeben werden könne, gab es natürlich auch noch das einfache und in jeder Weise unzerverfaserte Verlangen nach einem Messias der starken Hand für das Ganze.“ (Musil, MoE, S. 520)

³⁴⁶ Musil, MoE, S. 313.

die „Eingeweihten“ scharen. Die Kreise um Klages, George und andere können dafür Modell stehen.³⁴⁷ Musil spricht in diesem Kontext öfters von „Sekten“, die sich hier gebildet hätten, beispielsweise ist auch im Tagebuch von der „Kraussekte“ und der „Klagessekte“³⁴⁸ die Rede, womit nicht zuletzt die (pseudo-)religiöse Funktion und Struktur dieser Persönlichkeitskult betreibenden Grüppchen deutlich zum Ausdruck kommt, die auch Zilsel beobachtet und kritisiert. Musil kritisiert die ideologische Sekten- und Priesterbildung, die das Geistesleben der Zeit seines Erachtens entscheidend prägt, gleichermaßen vehement wie Zilsel. In Analogie zu den späteren politischen Ereignissen, spricht Musil im Tagebuch gar von einer „geistigen Diktatorenverehrung“, die sich unter den Intellektuellen zeitgeschichtlich gesehen schon wesentlich früher bemerkbar gemacht habe:

Lange vor den Diktatoren hat unsere Zeit die geistige Diktatorenverehrung hervorgebracht. Siehe George. Dann auch Kraus und Freud, Adler und Jung. Nimm noch Klages und Heidegger hinzu. Das Gemeinsame ist wohl ein Bedürfnis nach Herrschaft und Führerschaft, nach dem Wesen des Heilands.³⁴⁹

Als Ursachen des Persönlichkeitskults erweist sich gemäß Musil die Unfähigkeit mit dem zeitgenössischen ideologischen und kulturellen Pluralismus umzugehen, die Hilflosigkeit gegenüber Relativismus und Nihilismus im Bereich der Moral und damit einhergehend die Schwierigkeit quasi selbständig einen sinnvollen Lebens- und Handlungsentwurf zu finden. Weiters bedarf es in Zeiten der moralischen Krise dringend einer Vermittlung zwischen Einzelem und Gesellschaft, die von „ersatzreligiös“ verehrten Führerpersönlichkeiten vermeintlich geleistet wird. Die Unsicherheit und Orientierungslosigkeit, die Krise, die von Kulturpessimisten oft als Untergang, als Abstieg und Verfall der Zeit interpretiert wird, bewirkt unter anderem das Bedürfnis und die Hoffnung nach dem großen Einzelnen, nach dem Erlöser, wobei sich genug charismatische Personen finden lassen, die sich als solche fühlen und

³⁴⁷ Vgl. Musil, GW, Bd. 8, S. 1164: „Noch mehr als einzelne Kritiker sind ganze Kreise [im Bereich der Literatur, Anm. B.R.] hermetisch gegen einander abgedichtet. Sie werden gebildet von bestimmten Typen von Verlagen, zu denen bestimmte Typen von Autoren, Kritikern, Lesern, Genies und Erfolgen gehören. [...] Noch eindrucksvoller zeigt sich dieser Partikularismus, wenn man die Betrachtung nicht bloß auf die schöne Literatur beschränkt. Es ist gar nicht zu sagen, wie viele Roms es gibt, in deren jedem ein Papst sitzt. Nichts bedeutet der Kreis um George, der Ring um Blüher, die Schule um Klages, gegen die Unzahl an Sekten, welche die Befreiung des Geistes durch den Einfluß des Kirschenessens, vom Theater der Gartensiedlung, von der rhythmischen Gymnastik [...] oder einr von tausend anderen Einzelheiten erwarten. Und in der Mitte jeder dieser Sekten sitzt der große Soundso, ein Mann, dessen Namen Uneingeweihte noch nie gehört haben, der aber in seinem Kreis die Verehrung eines Welterlösers genießt.“

³⁴⁸ Vgl. Musil, TB I, S. 968.

³⁴⁹ Ebd. S. 896.

inszenieren, womit nicht zuletzt auch radikale Macht- und Herrschaftsansprüche entweder verdeckt oder – wie im Falle Meingasts – ganz offen einhergehen. Diese bedenkliche Konstellation von Angebot und Nachfrage birgt ohne Zweifel große Gefahren, da sie zur Folge haben kann, dass sich gefährliches, gewaltvolles, menschenverachtendes, antiaufklärerisches und irrationalistisches, d.h. sich jeder sachlichen Überprüfung und Argumentation entziehendes Gedankengut unter den jeweiligen „Jüngern“ verbreitet, die in erster Linie der Suggestion und Wirkung der Persönlichkeit verfallen. Die Suggestion wirkt nicht zuletzt deswegen, weil das Bedürfnis an etwas zu „glauben“, sich einer Sache unbedingt gewiss sein und darin geführt werden zu wollen eine opportune Auswegsstrategie im Verhältnis zur ernsthaften und individuellen Konfrontation darstellt. Die Folgen sind dabei nicht abzuschätzen, was auch durch die Worte Ulrichs über Meingast deutlich wird:

Dieser Meingast lebt davon, daß heute Ahnen und Glauben verwechselt wird“, sagte Ulrich schließlich. „Beinahe alles, was nicht Wissenschaft ist, kann man ja nur ahnen, und das ist etwas, wozu man Leidenschaft und Vorsicht braucht. So wäre eine Methodenlehre dessen, was man nicht weiß, beinahe das gleiche wie eine Methodenlehre des Lebens. Ihr aber <glaubt>, sobald euch einer bloß wie Meingast kommt. Und alle tun das. Und dieses <Glauben> ist ungefähr ein ebensolches Verhängnis, wie wenn ihr es euch mit eurer ganzen werten Person einfallen ließt, euch in einen Eierkorb zu setzen, um seinen unbekanntem Inhalt auszubrüten!³⁵⁰

Nicht nur warnt Ulrich hier vor dem „Eierkorb“ und seinem unbekanntem Inhalt, sondern er formuliert mit der „Methodenlehre dessen, was man nicht weiß“, einer „Methodenlehre des Lebens“, auch eine der Hauptfragestellungen des *Mann ohne Eigenschaften*, die Meingast in Ulrichs Augen ideologisch-einseitig und falsch beantwortet – nicht zuletzt, weil er die Frage nicht (richtig oder bewusst) stellt –, mit der sich Clarisse und Walter nicht mehr näher auseinandersetzen wollen, weil sie den einfacheren Weg wählen und an Meingast als Messias „glauben“. Ulrich hingegen setzt sich dem ideologisch unfestgestellten Leben in aller Konsequenz aus, sein geschärfter Möglichkeitssinn möchte sowohl Ansprüche der Rationalität und Genauigkeit als auch Ansprüche des Gefühls austarieren, wohlgerne ohne einer Lösung habhaft zu werden. Nichts stünde ihm dabei ferner als sich auf eine bestimmte Person, auf eine bestimmte Tradition, auf eine einzelne Ideologie oder auf gesichertes Wissen naturwissenschaftlicher Art zu stützen und sich auf einem solcherart gesicherten Fundament ein behagliches weltanschauliches Nest zu bauen.

³⁵⁰ Musil, MoE, S. 784.

5.6. Ulrich – Der Entwurf einer Geniemoral und Genialität als Frage

Angesichts solcher Erfahrungen im Bereich des „Seinesgleichen“, macht sich Ulrich in seinem „Urlaub vom Leben“, gewissermaßen als „Freischwebender“ und Außenseiter, als Mann ohne Eigenschaften in innerlicher Distanz zu aller Wirklichkeit, selbst auf die Suche nach möglichen Alternativen, nach Wertmaßstäben und methodischen Voraussetzungen, wie man im moralischen und ästhetischen Bereich denken müsste und schließlich leben könnte oder sollte. Wenn man den versuchten Definitionen Ulrichs in den Kapiteln zur Genialität im Nachlass folgen würde, beschreitet Ulrich mit der Abwendung gegen das Bestehende und seiner daran anknüpfenden Suche nach einer neuen Moral und neuen Formen zu leben, durchaus den Weg, der zu „Genie“ bzw. einem genialen Dasein führen könnte. Denn, so definiert er General Stumm gegenüber: „Überall wo ein neuer Wert ins Spiel kommt, steckt Genialität dahinter“³⁵¹ und „Ein Genie ist einer, der neue Lösungen findet und etwas tut, worauf noch keiner vor ihm verfallen ist“³⁵². Zunächst geht es bei den Versuchen Ulrichs, wie es scheint, nur um die Frage, wie wenigstens der Einzelne in der modernen Zeit bedeutend und bedeutsam leben kann. Der Einzelne steht gewissermaßen als sich von der Gesellschaft zurückziehender Außenseiter dem nicht mehr zu rettenden Durchschnitt gegenüber, dem und dessen Gesetzen er sich um eines Höheren und Besseren willen zu entreißen versucht. Nicht die Versöhnung des Einzelnen mit der Gesellschaft durch die Person eines charismatischen Mittlers, der den Platz des Einzelnen in der Gesellschaft (neu-)definiert, steht deshalb im Vordergrund, sondern erst einmal die Abgrenzung vom Kollektiv, die Einsamkeit des ernsthaft Fragenden. Auf einer anderen Ebene allerdings, insofern es Ulrich sehr wohl auch um eine neue gesellschaftliche Ordnung und Moral im weitesten Sinne geht, hängt das Gelingen oder Nicht-Gelingen der Versuche Ulrichs letztlich von ihrer Verallgemeinerbarkeit und Repräsentativität ab. Der Erfolg des individualistischen Wegs hängt mit anderen Worten davon ab, dass nicht nur idiosynkratische Lösungs-Residuen für den Einzelnen, sondern auch Modelle für die Gesellschaft als Ganze, neue Denkansätze und Handlungsmöglichkeiten für einen sinnvollen Lebensentwurf angedacht werden.

³⁵¹ Ebd. S. 1262.

³⁵² Ebd. S. 1264.

5.6.1. Utopie des exakten Lebens und Utopie des Essayismus – Ansätze einer Geniemoral

Der erste der Entwürfe, die Ulrich im Kontext der Suche nach einer neuen Erkenntnis- und Lebensweise entfaltet, besteht in der „Utopie der Exaktheit“, die sich aus Ulrichs Bestreben ergibt, die exakt-wissenschaftliche Methode auf die Frage nach dem rechten Leben anzuwenden und die in weiten Teilen sehr große Ähnlichkeiten mit Nietzsches wissenschaftsnahem Geniebegriff und seiner Konzeption des „freien Geistes“ aufweist.³⁵³ Die exakte Methode der Wissenschaften impliziert die Prinzipien des Empirismus insbesondere die Induktion, den Primat der Erfahrung also, von deren genauer Beobachtung ausgehend Hypothesen entworfen werden, die wiederum im Zuge eines Experiments auf ihre Stimmigkeit hin überprüft, im Anschluss daran korrigiert, verändert, entworfen, neu gestaltet werden können, immer im Bewusstsein der prinzipiellen Unabschließbarkeit der Erkenntnis, aber in Ausrichtung auf die „Wahrheit“, auf ein Ganzes, ohne den Glauben, jemals im Besitz desselben zu sein. Im Zuge der Ulrich'schen Überlegungen zum „exakten Leben“ wird nun definiert, was im Kontext des *Mann ohne Eigenschaften* unter „Utopie“ verstanden wird, wobei deutlich wird, dass selbige unmittelbar mit dem Begriff des Experiments als auch mit dem „Möglichkeitssinn“, der prinzipiell schöpferischen Geisteshaltung, die Ulrich vor den anderen Figuren im *Mann ohne Eigenschaften* auszeichnet, zusammenhängt: Utopien, so heißt es, sind „Möglichkeiten“, also nicht bestimmte Konzeptionen einer idealen zukünftigen Wirklichkeit, sondern Entwürfe, Versuche, Experimente, die angesichts neuer Erfahrungen immer wieder korrigiert werden sollen, die durch jede neu hinzugekommene Erfahrung gezielt verändert werden können und müssen. Jedes tragfähige Modell eines Lebensentwurfs muss demnach notwendig dynamische (nicht statisch-dogmatische) Züge aufweisen:

Utopie bedeutet das Experiment, worin die mögliche Veränderung eines Elements und die Wirkungen beobachtet werden, die sie in jener zusammengesetzten Erscheinung hervorrufen würde, die wir Leben nennen.³⁵⁴

Wenn nun die Exaktheit selbst, wie es Ulrich vorschwebt, auf das Leben übertragen wird und man sich vorstellt, wie sich die Haltung der Exaktheit als Lebenshaltung, nicht als

³⁵³ Vgl. Heydebrand, Die Reflexionen Ulrichs, S. 59.

³⁵⁴ Musil, MoE, S. 246.

wissenschaftliche Erkenntnismethode, auf das Leben und den Bereich der Moral auswirkt, so wird man gemäß Ulrich auf einen Menschen stoßen, „in dem eine paradoxe Verbindung von Genauigkeit und Unbestimmtheit stattfindet. Er besitzt jene unbestechliche gewollte „Kaltblütigkeit, die das Temperament der Exaktheit darstellt [...]“³⁵⁵. Die „unbestechliche gewollte Kaltblütigkeit“ erinnert an andere Stellen im *Mann ohne Eigenschaften*, die ebenfalls mit der Utopie der Exaktheit in Verbindung stehen, die vorgestellt als menschliches Ideal auch ganz bestimmten Wesenszügen Ulrichs entgegenzukommen scheint, Wesenszügen, die als „Neigung zum Bösen und Harten“, als „eine gewisse harte, kalte Gewalttätigkeit“ beschrieben werden.³⁵⁶ Es scheinen allem Anschein nach also zunächst kriegerische Tugenden zu sein, die von einem „exakten Menschen“ gefordert werden, als ob es einer durchaus virilen, ja kriegerischen Konstitution bedürfe, um die Konsequenzen einer „Gesinnung auf Versuch und Widerruf“ „ausgestattet“ mit dem Marschbefehl der „geistigen Eroberung“ zu tragen.³⁵⁷ Die „Kaltblütigkeit“, die Härte des exakten Menschen sind jene Tugenden, derer dieser offensichtlich bedarf, um fixierte moralische Systeme und Gewohnheiten, um die „Leidenschaften“, womit wohl die gewöhnlichen, unkontrollierten „Allerweltsleidenschaften“, „die fertige Sprache nicht nur der Zunge, sondern auch der Empfindungen und Gefühle“³⁵⁸ zu überwinden, mit dem Ziel sich den Freiraum für die Möglichkeiten neuer Erfahrungen, neuer Erkenntnisse und neuer Lebensentwürfe zu schaffen. Die Erkenntnisse des exakten Menschen, die in diesem Fall die Moral und das Leben selbst, das heißt neue Lebensentwürfe und Arten des Menschseins betreffen, entstehen dabei dem Ideal nach nicht zufällig und grundlos, sondern sie entspringen einem bewussten Utopismus, einem zielgerichteten Experimentieren, das eigentlich ein Experimentieren mit dem Leben, mit der Wirklichkeit selbst ist und daher ein relativ wagemutiges Unternehmen darstellt, das dem Experimentierenden besondere Kräfte, Härte, Mut und „Eroberungswillen“ abverlangt.

Ulrichs Ziele, die er mit der „Utopie des exakten Lebens“ anstrebt, sind zweierlei: Das erste besteht darin, die gewöhnliche, kraftlos gewordene Moral, die geschlossenen Systeme, mit denen das Innenleben der Menschen gewissermaßen unter einer Art von Kontrolle gehalten und bezwungen werden soll, zu überwinden, denn

³⁵⁵ Ebd. S. 246f.

³⁵⁶ Ebd. S. 591.

³⁵⁷ Ebd. S. 312.

³⁵⁸ Ebd. S. 133.

Die festen Verhältnisse des Inneren, welche durch eine Moral gewährleistet werden, haben für einen Mann wenig Wert, dessen Phantasie auf Veränderungen gerichtet ist [...].³⁵⁹

Das zweite Ziel, das eher eine Hoffnung oder Erwartung darstellt, besteht aber darin, durch maximale Exaktheit auch jene Aspekte oder Momente freizulegen, in denen das zutiefst Persönliche sowie eine Art ursprüngliches, den einzelnen Menschen als Ganzen in seiner Innerlichkeit total erfassendes oder betreffendes Gutes zum Vorschein kommt. Den Geist der Exaktheit auf das Leben übertragen, würde nach Ulrich, der hier mangels Alternativen auf eine Art mystische Metapher zurückgreift, etwa Folgendes heißen:

[...] und vollends wenn die Forderung genauester und größter Erfüllung vom intellektuellen Gebiet auf das der Leidenschaften übertragen wird, zeigt sich, wie angedeutet worden, das verwunderliche Ergebnis, daß die Leidenschaften verschwinden und an ihrer Stelle etwas Urfeuerähnliches von Güte zum Vorschein kommt.³⁶⁰

Es ist eine individualistische Moral, die sich im Kontext der Utopie des „exakten Lebens“ noch weitgehend ohne scharfes Profil und ohne inhaltliche Konkretisierungen andeutet. Individualistisch ist die Lebenshaltung des exakten Menschen, weil er es sich herausnimmt, alle gegebenen moralischen Fixierungen mittels Exaktheit „kaltblütig“ zu zersetzen, zu negieren und sich dagegen aufzulehnen, um als geistiger Experimentator, dessen Laboratorium die Welt und das Leben selbst sind, neue Versuche und Entwürfe zu starten und nach alternativen Erfahrungs- und Lebensmöglichkeiten zu suchen, zumindest dort, wo er sie für notwendig erachtet. Individualistisch ist diese Moral andererseits, weil sie dazu zu tendieren scheint, die Moral im weitesten Sinne überhaupt nur auf den Bereich des Einzelnen, der Einzelfälle und des einzelnen Menschen zu beschränken. Ulrich geht nämlich offensichtlich davon aus, dass weite Teile unserer alltäglichen Handlungen und unseres gesellschaftlichen Seins, beispielsweise auch der Politik, durchaus ideologiefrei, ohne Moral oder persönliche Leidenschaften und fernab vom ganzheitlichen Sinn, der dem privaten Einzelnen vorbehalten ist, vollzogen werden sollten, dass also für die Organisation vieler Bereiche des Lebens sehr wohl eine Sachlichkeit und Pragmatik jenseits aller Ideologie und Metaphysik angemessen und mit einem Streben nach Humanität durchaus vereinbar wäre. Die Moral aber, wie sie sich Ulrich im Kontext der „Utopie des exakten Lebens“ vorstellt und die, wie es scheint, eine Moral für Genies sein soll, ist eine, die auf ganz bestimmte Ausnahmefälle und

³⁵⁹ Ebd. S. 274.

³⁶⁰ Ebd. S. 247.

Augenblicke einzuschränken wäre, ohne dass hier allerdings spezifiziert würde, welche Ausnahmefälle gemeint sind und wann die entscheidenden Augenblicke eintreten³⁶¹:

Es würde ein nützlicher Versuch sein, wenn man den Verbrauch an Moral, der (welcher Art sie auch sei) alles Tun begleitet, einmal auf das äußerste einschränken und sich damit begnügen wollte, moralisch nur in den Ausnahmefällen zu sein, wo es dafür steht, aber in allen anderen über sein Tun nicht anders zu denken wie über die notwendige Normung von Bleistiften oder Schrauben. Es würde dann allerdings nicht viel Gutes geschehn, aber einiges Besseres; es würde kein Talent übrig bleiben, sondern nur das Genie; es würden aus dem Bild des Lebens die faden Abzugbilder verschwinden, die aus der blassen Ähnlichkeit entstehen, welche die Handlungen mit den Tugenden haben, und an ihrer Stelle deren berausches Einssein in der Heiligkeit treten. Mit einem Wort, es würde von jedem Zentner Moral ein Milligramm einer Essenz übrigbleiben, die noch in einem Millionstelgramm zauberhaft beglückend ist.³⁶²

Eine Erweiterung und Konkretisierung dessen, was Musil unter „Genauigkeit“ als menschliche Haltung begreift und wie sich jene auf das Denken und Handeln des Menschen auswirken würde, wird in Ulrichs an die „Utopie der Exaktheit“ anschließenden Entwurf der „Utopie des Essayismus“ deutlich. Darin entwirft Musil gewissermaßen ein Grundprinzip des Romans, das sowohl dessen Inhalt und Struktur bestimmt als auch die Überlegungen und Experimente seines Protagonisten anleitet. Die essayistische Erkenntnis- und Arbeitsweise, die essayistische Methode, die in den Augen des Autors „das Strengste auf einem Gebiet darstellt, auf dem man eben nicht genau sein kann“³⁶³ steht nicht nur für eine bestimmte Erkenntnismethode sondern, ebenso wie zuvor die Exaktheit, auch für eine mögliche Haltung dem Leben selbst gegenüber. Das Gebiet, auf dem die essayistische, das heißt in den Bestimmungen des Autors, eine möglichst genaue, den Tatsachen und der Erfahrung angemessene, aber offene, perspektivistische, zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und schöpferischer Dichtung changierende, zwischen Wahrheit und Meinung stehende, nicht objektive, aber auch nicht subjektive Erkenntnisweise die angemessene zu sein scheint, ist jenes, das

³⁶¹ Über den zeitgenössischen Stand der Moral, mit der ein Mensch, der auf Veränderung ausgerichtet ist, angeblich nicht viel anfangen kann, heißt es an anderer Stelle: „Es läßt sich heute manchmal nicht der Eindruck abweisen, daß die Begriffe und Regeln des moralischen Lebens nur ausgekochte Gleichnisse sind, um die ein unerträglich fetter Küchendampf von Humanität wallt [...] Die Kuppelung von Weltanschauung mit Tätigkeiten, die nur wenig von ihr vertragen, wie die Politik; die allgemeine Sucht, aus jedem Gesichtspunkt gleich einen Standpunkt zu machen und jeden Standpunkt für einen Gesichtspunkt zu halten; das Bedürfnis von Eiferern jeder Abschattung, die eine Erkenntnis, die ihnen zuteil geworden ist, rundum wie in einem Spiegelkabinett zu wiederholen: alle diese so landläufigen Erscheinungen bedeuten nicht, was sie sein möchten, ein Streben nach Humanität, sondern deren Ausfall.“ Und in Kapitel 62, indem die Utopie des Essayismus entfaltet wird, heißt es: „Die Moral im gewöhnlichen Sinn war für Ulrich nicht mehr als die Altersform eines Kräftesystems, das nicht ohne Verlust an ethischer Kraft mit ihr verwechselt werden darf.“ (Musil, MoE, S. 594, S. 251)

³⁶² Ebd. S. 246.

³⁶³ Musil, GW, Bd. 8, S. 1334 (Fragment: *Über den Essay*, ca. 1914).

Musil in seinem Essay *Skizze der Erkenntnis des Dichters* (1918) als „nicht-ratioides Gebiet“ bezeichnet und als das „Gebiet der Reaktivität des Individuums gegen die Welt und die anderen Individuen“ begreift, oder anders gewendet als „Gebiet der Werte und Bewertungen, das der ethischen und ästhetischen Beziehungen, das Gebiet der Idee“.³⁶⁴ Dabei geht der Autor davon aus, dass eine moralische oder ästhetische „Idee“, im Gegensatz zu einem Begriff oder Urteil, sowohl von der Person als auch vom jeweiligen Kontext abhängig ist, die beide ständiger Veränderung unterliegen. Weil die Tatsachen des „nicht-ratioiden Gebietes“ nicht fixierbar sondern stets im Fluss sind, weil hier Dynamik und Heterogenität vorherrschen, weil es um Einzelfälle, um Individuelles geht, weil, wie bereits der junge Ulrich „ahnt“, auf diesem Gebiet alles in „einer unsichtbaren, aber niemals ruhenden Wandlung begriffen“³⁶⁵ ist, verlangt der moralische oder ästhetische Gegenstand, verlangt schließlich die Struktur der Wirklichkeit selbst nach einer spezifischen „Einstellung des Erkennenden“³⁶⁶, einer Einstellung, die sich von einer objektiv-wissenschaftlichen Geisteshaltung zu einem Gegenstand gleichwie von einer philosophisch-systematischen und von allgemeinen Gesetzen oder Ideen deduzierenden Herangehensweise unterscheidet. Hier lässt sich bereits erahnen, dass Musils Verständnis von Sachlichkeit nur in beschränktem Ausmaß mit jenem Zilsels vergleichbar ist, insofern er gerade im Bereich der Moral, der Werte, der Sinnstiftung eine andere Art von Genauigkeit im Gegensatz zur wissenschaftlichen Objektivität vorschlägt, nämlich eine, die nicht alles unter allgemeine Gesetze und Regeln subsumiert, und objektiviert und vollständig rational feststellen möchte. Die Genauigkeit, die ihm vorschwebt, ist gerade eine, die mit der Vielfalt, Heterogenität, Dynamik und spezifischen Einmaligkeit, nicht zuletzt mit dem nicht gänzlich rationalisierbaren Moment, gewissermaßen mit dem „irrationalen Rest“, der dem Bereich des individuellen Erlebens anhaftet, umzugehen weiß. Das „nicht-ratioide“ Gebiet verlangt nach einer „phantastischen Genauigkeit“, die eine essayistische Erkenntnisweise in den Augen Ulrichs implizieren würde:

Ungefähr wie ein Essay in der Folge seiner Abschnitte ein Ding von vielen Seiten nimmt, ohne es ganz zu erfassen, - denn ein ganz erfaßtes Ding verliert mit einem Male einen Umfang und schmilzt zu einem Begriff ein - glaubte er, Welt und eigenes Leben am richtigsten ansehen und behandeln zu können. Der Wert einer Handlung oder einer Eigenschaft, ja sogar deren Wesen und Natur erschienen ihm abhängig von dem

³⁶⁴ Musil, GW, Bd. 8, S. 1028.

³⁶⁵ Musil, MoE, S. 250.

³⁶⁶ Musil, GW, Bd. 8, S. 1028.

Umständen, die sie umgaben, von den Zielen, denen sie dienten, mit einem Wort, von dem bald so, bald anders beschaffenen Ganzen, dem sie angehörten.³⁶⁷

Der Essay, so schreibt Musil in seinem essayistischen Fragment *Über den Essay*, „gibt keine Totallösung, sondern nur eine Reihe von partikularen“³⁶⁸ Lösungsansätzen. In diesem Sinne würde auch der Essayismus, der Ulrich als utopische Lebenshaltung oder als „einheitliches Lebensgefühl“ vorschwebt, einen genialen Menschen erfordern, der sich entsprechend seiner essayistischen Erkenntnismethode dem Möglichkeitssinn hingibt und nicht „starre Satzungen“, d.h. moralische Systeme mit Ganzheits- und Totalitätsanspruch, generieren würde, sondern sich den je verschiedenen, dynamischen Zusammenhang zwischen Situation, Kontext und Person vor Augen hält. Für einen solchen „Utopisten“ wäre die „moralische Norm“ ein „bewegliches Gleichgewicht, das in jedem Augenblick Leistungen zu seiner Erneuerung fordert“.³⁶⁹ Der essayistische Mensch wäre der exakte und schöpferische Mensch, der bereit ist, moralisch zu experimentieren, im Widerstand gegen alles Bestehende bewusste Versuche anders zu leben zu initiieren, die der induktiven Methode entsprechend durch jede weitere Erfahrung widerrufen, modifiziert oder abgelehnt werden können, jedoch nie zufällig und unmotiviert sind. Vielmehr gilt es dem Zufall entgegen, wie er die Geschichte und die Menschheit als ganze, Ulrichs Diagnose zufolge, durchwaltet, willentlich und mit dem Ziel der „Steigerung“ zu denken und zu handeln. Es ist ein „bewusster Essayismus“, eine „Verbindung von exakt und nicht-exakt, von Genauigkeit und Leidenschaft“, die die Denkmethode und Lebenshaltung des essayistischen Menschen ausmachen würden.³⁷⁰

Im Nachlasskapitel 48 *„Eine auf das Bedeutende gerichtete Gesinnung und beginnendes Gespräch darüber“* wird die Frage nach dem Genie und dem Genialen in einem Gespräch zwischen Ulrich und Agathe ausführlicher diskutiert. Hier erzählt Ulrich unter anderem von seinem früheren Gedanken, dass es „Menschen der Genieart“³⁷¹ geben könnte, ohne jedoch, dass diese schon ein Genie sein müssten. Er vermag allerdings an dieser Stelle nicht explizit positiv zu bestimmen, wie diese „Genieart“ aussehen würde oder als solche erkennbar wäre, sondern kann sie nur ex negativo von der „Dummheit“ und den „Pseudogenies“ unterscheiden, die in dieser Arbeit bereits Thema waren. Es liegt

³⁶⁷ Musil, MoE, S. 251.

³⁶⁸ Musil, GW, Bd. 8, S. 1335.

³⁶⁹ Musil, MoE, S. 252.

³⁷⁰ Ebd. S. 252.

³⁷¹ Ebd. S. 1254.

allerdings nahe, dass die „Essayisten“ im emphatischen Sinne, die schöpferischen Menschen im moralischen Bereich, die Menschen, in denen das richtige Verhältnis zwischen Exaktheit und Leidenschaft vorherrscht und die fähig wären, ihren Ideen entsprechend und experimentell zu leben, einer solchen Genieart, wie sie sich Ulrich früher offensichtlich vorgestellt hat, zuzurechnen wären. Es könnten demnach besondere einzelne Menschen mit dem Begriff des Genialen in Verbindung gesetzt werden, die die Wirklichkeit nach ihren Ideen zu formen versuchen. Den Willen die Wirklichkeit nach Ideen zu formen bezeichnet Musil im *Mann ohne Eigenschaften* einmal als einen „realen Idealismus“. Das Ziel eines solchen „realen Idealismus“ bestünde darin, neue Möglichkeiten des Menschseins zu erfinden und zu verwirklichen, womit diese das „Geniale“ lebenden Menschen wiederum Richtbilder und Maßstäbe für andere Menschen darstellen und setzen könnten. Im Nachlass heißt es an einer Stelle: „So gibt Gott Teillösungen, das sind die schöpferischen Menschen“, woraus die Schlussfolgerung gezogen werden könnte, dass also mit den schöpferischen Menschen der Menschheit die Möglichkeit neuer Lösungen, gewissermaßen die Möglichkeit eines „Fortschritts“ im Bereich der Moral geschenkt wird, der angesichts einer ansonsten vorherrschenden Tendenz zur Durchschnittlichkeit, Kontingenz und Zufälligkeit, angesichts des „Prinzips des unzureichenden Grundes“, der den Verlauf der menschlichen Geschichte und die gewöhnlichen individuellen und gesellschaftlichen Handlungen zu beherrschen scheint, möglicherweise unerreichbar bleiben muss.³⁷² Geistige Veränderungen gehen zwar auch automatisch mit dem Laufe der Zeit einher, wie Ulrich an mehreren Stellen im Roman feststellt, allerdings geschehen sie dann eben mehr oder weniger zufällig, nicht hingegen gezielt und bewusst auf ein Besseres ausgerichtet. Auf General Stumms Frage in Kapitel 49 „Gn. v. Stumm über die Genialität“, ob denn Genialität wirklich ein solch großer Wert sei, antwortet Ulrich mit der Behauptung „Genie sei der einzige unbedingte menschliche Wert, es sei der menschliche Wert schlechthin“ und fügt einige Sätze später hinzu, dass Genialität festzumachen sei, wo immer ein neuer Wert ins Spiel komme.³⁷³ In Bezug auf das Verhältnis zwischen Genie und Durchschnitt findet Ulrich im Gespräch

³⁷² Es ist von großer Wichtigkeit zu bemerken, dass Ulrich tatsächlich nur von „Teillösungen“ spricht. So besteht nämlich hier und auch an anderen Stellen sogleich das Problem, dass man selbst auf diesem anspruchsvolleren Niveau sogleich wieder in der Welt der „Ideen“ und „Gegenideen“ landet, die einander paralisieren und wovon nicht klar ist, wie sie sich jemals in Hinblick auf ein „Ganzes“ vereinen ließen und wenn sie sich denn vereinen ließen, inwiefern der singuläre Wert des Einzelnen überhaupt noch von Bedeutung wäre: „sie [die schöpferischen Menschen] widersprechen einander; wir sind verurteilt, immer wieder daraus eine relative Totale zu bilden, die keinem entspricht!“ (ebd. S. 1649)

³⁷³ Ebd. S. 1262.

mit Agathe allerdings ungewöhnlich radikale Worte, die sowohl den Tonfall als auch den Inhalt betreffend stark an Nietzsche erinnern:

Ich habe immer und fast von Natur, daran geglaubt, daß der Geist, weil man seine Macht in sich fühle, auch dazu verpflichte, ihm in der Welt Geltung zu verschaffen. Ich habe geglaubt, daß es sich nur lohne, bedeutend zu leben, und habe mir gewünscht, niemals etwas Gleichgültiges zu tun. Und was für die allgemeine Gesittung daraus folgt, mag hochmütig verzerrt aussehen, aber es ist unvermeidlich dies: Nur das Geniale ist erträglich, und die Durchschnittsmenschen müssen gepreßt werden, damit sie es hervorbringen oder gelten lassen!³⁷⁴

Diese Sätze im *Mann ohne Eigenschaften* könnten nun als Gesinnung Ulrichs interpretiert werden, in der elitäre, radikal individualistische, sich gegen den „Durchschnitt“, also gegen die Mehrheit der Menschen, gegen die Normalität und gegen die Gleichheit aller richtende geistesaristokratische Ambitionen zum Vorschein kommen. Auf den ersten Blick sind hier also merkwürdige Tendenzen hineinzulesen, die den großen Einzelnen oder *die* großen Einzelnen, die „Rasse des Genies“, einer undifferenzierten und unbedeutenden „Masse“ gegenüberstellen, die sich dem Einzelnen aufgrund seiner durch Besonderheit legitimierten Macht zu beugen hätte. Allein es ist anhand der Ulrich'schen Kritik am tatsächlich vorherrschenden Persönlichkeitskult und gleichermaßen anhand seiner die Konsequenzen eines solchen Genieideals vorsichtig abwägenden Überlegungen zu sehen, dass sich darin nicht unbedingt große politische Machtansprüche und gefährliche Herrschaftsansprüche eines radikalen Individuums aussprechen und sich darin auch kein Wunsch nach einer solchen Form der „Erlösung“ niederschlägt. Ulrich distanziert sich diesbezüglich ebenso vehement vom Erlöserkult einer irrationalen Persönlichkeitsmetaphysik als auch von Nietzsches Konzeption des Übermenschen und dessen Legitimierung im „Willen zur Macht“. Letztlich verwirft er nicht nur die populäre, offensichtlich gefährliche Version des Geniebegriffs, sondern begegnet diesem grundsätzlich skeptisch-abwehrend und mit großer Vorsicht. Inwieweit Musil die Problematiken, die seinem eigenen Geniekonzept und seiner Geniemoral eigen sind, reflexiv aufzuarbeiten vermag, soll abschließend erwogen werden.

³⁷⁴ Musil, MoE, S. 1267.

5.6.2. Offene Fragen und ungelöste Probleme: Praxis, Relativismus und „Durchschnitt“

Das fundamentale Problem, das mit der Frage nach der Genialität zusammenhängt, besteht für Ulrich in der Frage nach der Erkenntnis dessen, was wirklich wertvoll ist. Die kantische Frage nach dem „Was soll ich tun?“ findet bei Musil eine Neuformulierung in der Frage, wie ein bedeutsames Leben und Handeln möglich ist, wie sich Handlungen überhaupt qualifizieren lassen. Der Anspruch Ulrichs ist dabei klar, er möchte „nichts Gleichgültiges tun“, er möchte so erkennen, handeln und leben, dass es den Maßstäben der Rationalität und den persönlichen Gefühlen, Erfahrungen und Bedürfnissen gleichermaßen entspricht. In seiner Utopie des Essayismus, wie sie bisher dargelegt wurde, bestimmt Ulrich großteils aber nur eine Methode, eine Form des Denkens und Lebens, aus der in keiner Weise hervorgeht, wie man konkret in einer bestimmten Situation zu handeln hat, wie man erkennt, dass diese oder jene Handlung oder ein Wert, den ein Genie, wie Ulrich sich es vorstellt, finden und allgemeingültig setzen könnte, tatsächlich bedeutsam und moralisch wertvoll ist. Man möchte fast sagen, dass das Genie Ulrich'schen Ideals durch seine individuellen (Lebens-)Versuche notwendig bloß den Rang einer Inspirationsquelle für Andere einnehmen, nie aber zur Quelle feststehender Regeln und Satzungen werden kann. Obwohl Ulrich primär Verstandesmensch ist kann es nicht der axiomatisch verfahrenende Verstand sein, der die Probleme endgültig und allgemein zu lösen vermag, weil es in einem Bereich, in dem alles von der jeweiligen Zeit, Situation und Person abhängt, nicht möglich ist, allgemeine Urteile zu fällen oder allgemeine Gesetze aufzustellen.³⁷⁵ Immer wieder versucht Ulrich daher als Kriterium für das Bedeutende ein bestimmtes Gefühl, eine außergewöhnliche Erfahrung mystischer Art in Betracht zu ziehen, die sowohl Gedanken als auch Handlungen im Einzelfall vollends legitimieren würden. Wer sich hier dunkel an Arnheims oder Meingasts mystische Tendenzen erinnert fühlt, tut dies einerseits zu

³⁷⁵ In Kapitel 48 zitiert Ulrich Goethes Definition des Geniebegriffs, der das „Genialische“ mit den Worten „viele Gegenstände gegenwärtig haben und die entferntesten leicht aufeinander beziehen. Dies frei von Selbstischkeit und Selbstgefälligkeit“ beschreibt. Diese Vorstellung des Genialischen, die sich auf die Kombinationsfähigkeit und Originalität des Verstandes bezieht, empfindet Ulrich jedoch zu verstandeslastig und er sieht einen Weg von ihr ausgehend, der „zu der etwas turnherhaften Vorstellung vom Genialen führt“, die sich seinerzeit beispielsweise am Genie im Sport oder im „genialen Rennpferd“ ausdrückt, in der das Augenmerk auf dem „Gelingen“ und der messbaren äußeren Leistung liegt, im Gegensatz zu inneren Werten, die sich dieser Messbarkeit entziehen würden, die man möglicherweise, spüren, ahnen, fühlen oder erleben könnte, ohne sie begrifflich vollends fassen zu können. Um etwas zu fühlen oder zu erleben bedarf es jedoch eines Selbst, das Goethe hier jedoch zugunsten des Verstandes und dessen Leistungen zurückzustellen scheint. Abgesehen davon, schließt die Konzentration auf die Kombinationsfähigkeit nicht die Vorstellung eines gänzlich Neuen mit ein, auf das es Ulrich aber in Hinblick auf den Geniebegriff mancherorts doch zentral anzukommen scheint (vgl. MoE, S. 1259).

Recht: Ulrich, Arnheim und Meingast bilden schließlich drei mögliche und zugleich völlig verschiedene Reaktionen auf ein und dieselbe Problemlage. Andererseits ist allein der Gestalt Ulrichs ein Weg ins Offene zuzuschreiben, da er sich nicht als Inhaber (Meingast) oder Liebhaber (Arnheim) eines letzten mystischen Urgrunds versteht, sondern nur mittels des Ideals der Genauigkeit Residuen des Ungreifbaren und Unberechenbaren andeutet. In diesem Sinne lautet auch eine weitere Definition des Essays folgendermaßen:

[...] ein Essay ist die einmalige und unabänderliche Gestalt, die das innere Leben eines Menschen in einem entscheidenden Gedanken annimmt. Nichts ist dem fremder als die Unverantwortlichkeit und Halfertigkeit der Einfälle, die man Subjektivität nennt, aber auch wahr und falsch, klug und unklug sind keine Begriffe, die sich auf solche Gedanken anwenden lassen, die dennoch Gesetzen unterstehen, die nicht weniger streng sind, als sie zart und unaussprechlich erscheinen.³⁷⁶

Es würde sich demnach um eine Art augenblickshafte Übereinstimmung eines Gedankens mit dem Inneren des Menschen handeln, die für die Stimmigkeit des Gedankens einsteht, die das Individuum erkennen und fühlen lässt, dass der Gedanke einen höheren Wert hat. Die Übereinstimmung zwischen Denken und Fühlen wäre – stark vereinfacht formuliert – offensichtlich das Kriterium der Wahrheit auf dem Gebiet des Essays.³⁷⁷ Die Gedanken unterstehen dabei, wie aus dem Zitat weiter oben hervorgeht, einer individuellen Gesetzmäßigkeit, die sich von einer objektiven Gesetzmäßigkeit nicht hinsichtlich der Strenge oder Gültigkeit, sondern vielmehr insofern unterscheidet, als dass sie sich mit dem Individuum selbst fortentwickelt und sich mit jedem Gedanken und Erlebnis verändern kann.³⁷⁸ Aus solchen Überlegungen heraus entwickelt Ulrich schließlich auch den Entwurf einer „Moral des Steigens und Sinkens“: Gedanken, d.h. Gedanken im nicht-ratioiden Gebiet, so heißt es an einer Stelle im Nachlass, „sind wahr, wenn wir uns in dem Augenblick, wo wir denken, steigen fühlen, und sie sind falsch, wenn wir uns fallen fühlen. Es gibt etwas Unausdrückbares in

³⁷⁶ Musil, MoE, S. 253.

³⁷⁷ Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit den Überlegungen Musils zu einem „funktionalen“ und einem „emotionalen“ Erkennen, und seiner Idee eines „sentimentalen Denkens“, die hier anschließen könnte, ist im Rahmen dieser Arbeit leider nicht möglich. Es empfiehlt sich jedoch diesbezüglich einen Blick auf folgendes Werk zu werfen: Gies, Annette: Musils Konzeption des „Sentimentalen Denkens“. „Der Mann ohne Eigenschaften“ als literarische Erkenntnistheorie. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

³⁷⁸ Pieper begreift diese zweite Bestimmung des Essays und die daraus folgende Lebenshaltung als „existentiellen Essayismus“, der sich vom „induktiven Essayismus“ unterscheidet, der Ulrichs ersten Definitionsansatz des Essays betrifft, in dem dieser als ideale Erkenntnistheorie und Erkenntnishaltung des Menschen bestimmt wird. vgl. Pieper, Hans-Joachim: „Möglichkeitssinn und Essayismus. Musils Programm einer philosophischen Dichtung vor dem Hintergrund seiner Nietzsche-Rezeption. in: Werkstätten des Möglichen 1030-1936. L. Fleck, E. Husserl, R. Musil, L. Wittgenstein. Hrg. v. Birgit Griesbeck. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, S. 137-151, S. 143f.

uns und der Welt, was dabei gemehrt oder gemindert wird“³⁷⁹ und in einer Art Glaubensbekenntnis deutet sich diese Vorstellung schon wesentlich früher im Gespräch mit Agathe an: „Ich glaube, man kann mir tausendmal aus den geltenden Gründen beweisen, etwas sei gut oder schön, es wird mir gleichgültig bleiben, und ich werde mich einzig und allein nach dem Zeichen richten, ob mich seine Nähe steigen oder sinken macht. Ob ich davon zum Leben geweckt werde oder nicht.“ Die Moral, die aus solchen Überlegungen folgen würde, wäre also eine, die Handlungen und Gedanken danach qualifiziert, ob die ganze Person als denkendes und fühlendes Wesen dahinter steht und davon ergriffen wird oder nicht. Ob sich dem so verhält, lässt sich jeweils allerdings erst nach der Tat feststellen, es wäre eine „Moral des nächsten Schritts“³⁸⁰: erst die Folgen würden über die moralische Qualität der Handlung entscheiden. Insofern Ulrich allerdings, wie es in der „Utopie der Exaktheit“ zum Ausdruck gekommen ist, die Moral für bestimmte Augenblicke aufbewahrt wissen möchte, nur noch außergewöhnliche Momente und Erfahrungen für eine Qualifizierung des rechten, vor allem des wirklich bedeutungsvollen Handelns oder Denkens in Betracht zieht, stellt sich die Frage, wie ein Mensch einer solchen „Genie-Moral“ entsprechend im gewöhnlichen Alltag leben und handeln soll, welche Erfahrungen und Schlüsse aus dem Ausnahmezustand, aus der Ausnahmeerfahrung auf das „normale Leben“ gezogen werden könnten, wie sich das Leben außerhalb dieser „genialen Augenblicke“ oder zwischen diesen genialen Augenblicken abspielen könnte. Sämtliche Überlegungen, die Ulrich anstellt, kreisen nun um dieses vielleicht prinzipiell unlösbare Problem. Da er nicht handeln möchte, bevor er einerseits alles Mögliche rational erwogen hat und andererseits tatsächlich innerlich vollends zu einer Handlung motiviert und entschlossen ist, verharren seine Überlegungen, die über die Kritik am Bestehenden hinausgehen, überwiegend auf dem Standpunkt der Reflexion.

Ulrich kommt nicht zu einer wirklichen Handlung, es gelingt ihm nicht, das Ideal eines ganzheitlichen Lebens zu verwirklichen. Auch oder vielleicht *gerade* seine Mittel reichen nicht aus, die Relativität der vorherrschenden Werte zu übersteigen und dabei die eine große neue Idee zu finden oder das Vorhandene einer neuen Synthese zuzuführen. Beispielhaft spiegelt sich letzteres schließlich auch an seinen skeptischen Überlegung zur historischen Relativität der Bedeutung der Genies, die der Relativität der Ideen und Wertvorstellungen entspricht und auch der Konzeption absoluter „Originalität“

³⁷⁹ Musil, MoE, S. 1403.

³⁸⁰ Ebd. S. 733f.

entgegensteht, die traditionellerweise als Merkmal des Genies gehandelt wird.³⁸¹ Als Agathe Ulrich in Kapitel 48 auf die platonische Idee der Philosophenkönige anspricht, also auf Platons utopische Idee, dass die Weisesten herrschen sollten, antwortet Ulrich:

Das schreibt sich schon von Platon her. Und hätte es verwirklicht werden könne, so wäre auf ihn an der Spitze des regierenden Geistes wahrscheinlich ein Platoniker gefolgt, und das so lange, bis eines Tages – Gott weiß warum – die Plotiniker für die wahren Philosophen gegolten hätten. So verhält es sich auch mit dem, was für genial gilt. Und was hätten die Plotiniker mit den Platonikern angefangen, und vorher diese mit ihnen, wenn nicht das, was jede Wahrheit mit dem Irrtum tut: ihn unerbittlich auszumerzen? Gott hat vorsichtig gehandelt, als er anordnete, daß aus einem Elefanten wieder nur ein Elefant hervorgeht, und aus einer Katze eine Katze: aus einem Philosophen geht aber ein Nachbeter und ein Gegenphilosoph hervor!³⁸²

Dieser platonischen Vorstellung, Philosophenkönige sollten die Herrschaft übernehmen, ähnelt Ulrichs ironischer Vorschlag, den er angesichts der hoffnungslosen geistigen Orientierungslosigkeit der Parallelaktion einbringt, ein „Generalsekretariat der Genauigkeit und Seele“³⁸³ oder einen „Senat der Wissenden“³⁸⁴ zu gründen, also eine Art Institution, die dafür zuständig wäre, gewissermaßen professionell das Bedeutende vom Unbedeutenden zu sondern und die Einzelversuche, die „Partiallösungen“ einzelner schöpferischer Menschen zu einer Synthese zu bringen. Jedoch erkennt auch Ulrich ziemlich schnell, dass mit einer solchen utopischen Organisation, das Problem der Erkenntnis nur verlagert würde, denn auch jene Geistesaristokraten bedürften, um eine Rangordnung der Ideen oder der Genies festzustellen, um die Partiallösungen in eine größere, höhere Ordnung zu integrieren, wieder besonderer Maßstäbe für ihre Tätigkeit, deren man ja noch immer nicht und vielleicht prinzipiell nie habhaft werden kann. In den Kapiteln zur Genialität kommt Ulrich mehrfach auf diese Idee zurück, allerdings ist sie ihm „peinlich“ und er macht sich ein Stück weit darüber lustig. Ironisiert wird das „Generalsekretariat“ von Musil auch durch General Stumms Vergleich des „Büro[s] für Genialitäten und den Geistesadel“, wie er Ulrichs Idee umformuliert, mit dem „Geniestab“, den es damals im Heer tatsächlich gibt, der den

³⁸¹ Im Nachlass heißt es an einer Stelle, gegen die Originalitätsvorstellung des Genies gewandt: „Der überkommene Heldensinn streitet bei jedem neuen Gedanken und jeder Erfindung noch immer um Priorität, obgleich wir aus der Geschichte der Streitigkeiten längst wissen, daß jede neue Idee in mehreren Köpfen zugleich entstanden ist, und er [Ulrich, Anm. B.R.] findet es aus irgend einem Grund richtiger, sich das Genie als eine Quelle vorzustellen statt eines Stroms, in den vieles gemündet ist und der vieles verbindet, obgleich die genialsten Gedanken nicht mehr sind als Veränderungen anderer genialer Gedanken und kleine Beigaben.“ (Musil, MoE, S. 1733)

³⁸² Musil, MoE, S. 1255.

³⁸³ Ebd. S. 583f.

³⁸⁴ Ebd. S. 154.

„Geniestählern“ vorsteht, die wiederum über den „Genies“ stehen, die einen „Höheren-Genie-Kurs“ belegt haben.³⁸⁵ Was im Militär, als Sinnbild für eine absolute, feste Ordnung möglich ist, resultiert im Bereich der Moral, in einem Gebiet, in dem es Ulrichs Verständnis entsprechend nichts Festes gibt, in einen infiniten Regress.

Zu guter Letzt scheitert auch noch Ulrichs Versuch, mit seiner Schwester Agathe im *anderen* Zustand zu leben, der eigentlich dazu da wäre, einmal gewissermaßen rein und ursprünglich zu erleben, sich einer Erfahrung ganzheitlich hinzugeben, ohne sich jedoch gänzlich in einem Unbestimmten zu verlieren. Ulrich möchte in Form einer „taghellen Mystik“ mittels Introspektion die Erlebnisse im anderen Zustand untersuchen und damit dem Bereich eines Irrationalen entziehen.³⁸⁶ Der andere Zustand vermag jedoch nicht anzuhalten. Auch aus ihm lassen sich keine alltagstauglichen Maßstäbe und Kriterien für den Bereich der Moral, die hinsichtlich ihrer Ansprüche und Funktion über den genialen Augenblick oder den genialen Zustand hinausgehen müsste, finden. Der „mystische Zustand“ wird zwar als „schöpferischer Zustand“ beschrieben, aber es kommt zu keiner „Schöpfung“.³⁸⁷ Aus diesem anderen Zustand, der eine Art mystischer Dauerzustand zu zweit sein soll, und damit über einen „genialen Augenblick“ des Einzelnen hinausgehen würde, lässt sich offensichtlich ebenfalls kein Erkenntnismaßstab für das wahrhaft Bedeutende und keine alltagstaugliche moralische Norm, weder für das Individuum geschweige denn für die Gesellschaft gewinnen.

Die Problematik besteht alles in allem schließlich darin, dass Ulrich als Möglichkeitsmensch, zwar die Wirklichkeit verändern möchte, aber über bloße Utopien und gedankliche Entwürfe nicht mehr hinauszukommen vermag. Er hält sich in Distanz zu allem wirklichen Geschehen, analysiert, experimentiert, zieht sich letztlich, vom gewöhnlichen Geschehen abgestoßen in soziale Isolation zurück, während die Wirklichkeit, von ganz anderen und offensichtlich wesentlich tatkräftigeren oder wirksameren Mächten – dem Militär und der Wirtschaft – getrieben, ihren Lauf nimmt und offenbar ungehindert auf den Ersten Weltkrieg zusteuert. In einer Studie von 1926 skizziert Musil zweierlei mögliche „Rechtfertigungen“ für Ulrichs problematisches Verhalten: einerseits die „Rasse der Genies“, andererseits die „Theoretiker“:

Die eine seiner Rechtfertigungen ist: Rasse des Genies. Aber dazu muß man aufgelegt sein; und außerdem: ein Genie ohne Werk ist recht problematisch u. nahe der Gefahr purer

³⁸⁵ Musil, MoE, S. 1267, S. 1256.

³⁸⁶ Vgl. Innerhofer, *Fantastik und Möglichkeitssinn*, S. 4.

³⁸⁷ Vgl. ebd. S. 1427.

Einbildung. Werk setzt die Zuversicht voraus, daß etwas zu bessern sei. Die hat aber U. (Reise zu Gott!) eigentlich nicht, er müsste sie erst wieder erwerben. Er war ja zuletzt extremer Individualist u überzeugt, daß immer wieder alles verpatzt wird.³⁸⁸

Und zu den Theoretikern heißt es:

Es muß Theoretiker geben. Und Forscher. Experimentatoren. Menschen ohne Bindung. Ohne Bedürfnis nach Ja und Nein. Menschen der Partiaallösung. Man könnte keinem großen Menschen das absolute Regiment in die Hand geben. Er ist Physiker, nicht Techniker. Er blamiert sich. Die Funktion großer Menschen ist eine andere; sie wirken bloß durch vielfache Vermittlung auf das Leben ein. Als große Menschen sind sie wohl auch persönliche Lebensvorbilder, denn es gehört eine große Koordination u Subordination aller Eigenschaften zu ihnen [...] aber ihre Lehre ist nicht vorbildlich, sondern richtbildlich. [...] Darauf wird natürlich W. erwidern: Bist du denn ein großer Mensch!? Das führt also auf die erste Frage: Werk zurück.³⁸⁹

Ulrich wäre diesen Überlegungen nach zu schließen kein Genie, insofern er nicht zu einer Handlung kommt, weil er nur schöpferisch denken, nicht jedoch sich schöpferisch entfalten kann. Er schafft es mit seinen Utopien nicht, über die Kritik hinaus positive Werte zu setzen und auf das wirkliche Geschehen einzuwirken. Wie es im Zitat heißt, würde eine „große Koordination und Subordination aller Eigenschaften“ zu den „großen Menschen“ gehören. Ulrich kommt jedoch aus seinem Zustand der Eigenschaftslosigkeit, der eigentlich nur ein vorübergehender Zustand hätte sein sollen, nicht mehr heraus, weil er sich einerseits persönlich mit nichts Geringerem oder „Durchschnittlichem“ abzufinden vermag, andererseits aber das *eine Große* nicht findet.³⁹⁰ Steht es immerhin außer Zweifel, dass es besondere Erfahrungen, Erfahrungen des Bedeutenden im Leben des Einzelnen geben kann – sie können nicht begriffen und lebenspraktisch nicht fruchtbar gemacht werden, aus ihnen folgt keinerlei verbindlicher, übertragbarer, universalisierbarer Wert, keine verbindliche Ordnung.

Ist also Ulrichs Verhalten auch an sich problematisch, womit auf einer höheren Ebene die Ansprüche an das Genie und das Verhalten des intellektuell „Freischwebenden“ von Seiten Musils scharfer Kritik ausgesetzt sind, so zeichnet sich Musils Protagonist doch dadurch aus, dass er sich der Problematik bewusst ist und das Thema Genialität stets als Frage behandelt, als eine Möglichkeit zu der es Alternativen gibt. Weil Ulrich auch das Thema Genialität mit Exaktheitsanspruch behandelt, kommt er zum Schluss, dass es

³⁸⁸ Ebd. S. 1281.

³⁸⁹ Ebd. S. 1281f.

³⁹⁰ Vs. Jochen Schmidt, der behauptet, die Eigenschaftslosigkeit wäre konstitutiv für ein geniales Dasein. Die Eigenschaftslosigkeit ist nicht identisch mit dem Möglichkeitssinn und die Eigenschaftslosigkeit ist eine Interimsstellung, aus der idealerweise ein Ausweg gefunden würde.

keinerlei Maßstäbe gäbe, anhand derer das Genie als Genie eindeutig erkennbar wäre: „Ich habe aber nicht gesagt, daß sich leicht entscheiden läßt, was Genie sei, und was bloß Einbildung“³⁹¹, und an anderer Stelle: „Ich werde nie recht wissen, was genial ist, und weiß auch nicht, wer das entscheiden sollte!“³⁹². Weil Ulrich exakt, sachlich und genau zu denken versucht und sich gegen jede Form einer irrationalistischen Weltanschauung verwehrt, erkennt er, dass der Geniebegriff letzten Endes relativ ist und kein einzelner Mensch, kein Genie die absolute Lösung darstellt, sondern dass das Geniale, wenn es denn überhaupt von Relevanz wäre, höchstens im Sinne einer Partiaallösung Bedeutung haben kann. Die fundamentale Bedeutung des Individuums für den Verlauf der Weltgeschichte wird klar negiert, die unter den Zeitgenossen grassierende Hoffnung auf den einen großen Erlöser und die große Persönlichkeit, die mit absoluter Ursprünglichkeit, absoluter Authentizität und Spontaneität gesegnet wäre und die Menschheit erretten könnte als irrational disqualifiziert. Dank Exaktheit und Möglichkeitssinn, stehen radikaleren Ansichten Ulrichs, wie jenen, dass das „Kapitel der Genialität“ das einzige sei, „das die Menschheit rechtfertigt“³⁹³, Aussagen gegenüber, in denen Ulrich ohne größeres Bedauern anerkennen kann, dass die Geschichte im Ganzen eine Geschichte des Durchschnitts, nicht im Sinne des absolut Zufälligen, sondern des Wahrscheinlichen ist, in dem die Extremformen des Genies und der Dummheit zwar nicht unmöglich sind, aber nur in Ausnahmefällen auftreten: „Er wollte nicht von der Welt verlangen, daß sie ein Lustgarten des Genies sei. Ihre Geschichte ist nur in den Spitzen, wenn nicht Auswüchsen, eine des Genies und seiner Werke; in der Hauptsache ist sie die des Durchschnittsmenschen“.³⁹⁴ Und einige Zeilen später heißt es mit Bezugnahme auf die Wahrscheinlichkeitstheorie, die zwar keine Möglichkeit für das Individuum ausschließt, aber das Ganze einer gewissen Gesetzmäßigkeit unterworfen sieht, die zum Durchschnitt tendiert:

[D]er geringen Wahrscheinlichkeit der Randwerte entspricht es deutlich, daß auch im Geschichtlichen einseitige Gestaltungen und die ungemischte Verwirklichung überstiegener Forderungen selten von Dauer gewesen sind. Und sollte das in einer Hinsicht halbschlüchtig erscheinen, so ist es doch in anderer der Errettung der Menschheit vor dem unternehmungssüchtigen Genie nicht minder wie vor der zu Taten aufgeregten Dummheit oft genug zugute gekommen!³⁹⁵

³⁹¹ Musil, MoE, S. 1262.

³⁹² Ebd. S. 1254.

³⁹³ Musil, MoE, S. 1266.

³⁹⁴ Ebd. S. 1206.

³⁹⁵ Ebd. S. 1207.

Ulrich muss zugestehen, dass dem „Durchschnitt“ wohl auch im Sinne der Beständigkeit, des Fortdauerns und Überlebens, in Hinblick auf eine Zukunft der „Art“, eine bedeutende Funktion zukommt³⁹⁶, und selbst wenn dies kein Argument gegen die hohen Ansprüche eines Individuums wie Ulrich wäre, so führt es doch dazu, sich von einer elitären, abgehobenen und gefährlichen Mengen- und Durchschnittsverachtung zu distanzieren und mit Vorsicht die eigenen Ansprüche, Denk- und Handlungsmöglichkeiten abzuwägen und kritisch zu reflektieren. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass Ulrich dank seines Möglichkeitssinns auch erkennt, dass die Kategorie des Wahrscheinlichen nicht nur die individuellen Ausnahmefälle denkmöglich macht, sondern ebenso einen Möglichkeitsspielraum für die Entwicklung des Ganzen inkludiert. Dies könnte zumindest eine vorsichtig optimistische Zukunftsdiagnose zur Folge haben, aber auch entschieden davon abhalten, fixe Prognosen zu stellen, die im Sinne einer sich selbsterfüllenden Prophezeiung eine bestimmende Wirkung auf zukünftige Entwicklungen, Handlungspläne und gesellschaftliche Organisationsstrukturen ausüben können, obwohl sie ursprünglich auf nicht mehr als einer bloßen wissenschaftlichen Hypothese und mathematischer Berechnung beruhen. Wie Roland Innerhofer schreibt: „Er [Ulrich, Anm. B.R.] ist sich durchaus dessen bewusst, dass eine wissenschaftlich exakte Erklärung und Berechnung historischer, gesellschaftlicher Vorgänge uneinlösbar und auch bedenklich ist.“³⁹⁷, womit die von Ulrich abgelehnte „Verehrung für Maß und Zahl“, wie sie schließlich auch bei Ziesel zum Ausdruck kommt, die überzogenen Hoffnungen und Vorstellungen eines wissenschaftlichen Optimismus, die davon ausgehen, dass sich alles restlos bestimmen, messen und vorhersagen ließe, genauso der Kritik unterzogen werden wie sämtliche irrationalistischen Weltanschauungen und mit Totalitätsanspruch auftretenden ideologischen Systeme.

³⁹⁶ Vgl. ebd. S. 1206.

³⁹⁷ Innerhofer, *Fanstastik und Möglichkeitssinn*, S. 6.

6. Résumé

Zum Abschluss gilt es nun ein Résumé zu ziehen. Spätestens im Nachhinein dürfte dem Leser klar sein, inwiefern die dieser Arbeit vorangestellte Wendung Musils „Woraus bemerkenswerterweise nichts hervorgeht“ keiner süffisanten Koketterie seitens der Verfasserin entspricht, sondern durchaus thematisch und inhaltlich ihre Rechtfertigung hat. Der Geniebegriff ist ein hochkomplexes Vehikel, das ein schillerndes Arsenal diverser Implikationen durch die vielstimmige ideologische Landschaft der ersten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts transportiert. Es ist daher gewissermaßen vorprogrammiert, dass seine Untersuchung durch Zilsel und Musil zu keinen eindeutigen Ergebnissen führen kann. Beide Autoren machen durch ihre Ideologiekritik deutlich, dass aus dem Geniebegriff moderner Prägung – abgesehen von seinen gefährlichen, ins Demagogische reichenden Tendenzen – nichts Substantielles (mehr) herauszuholen ist. Auch Musil, der dem Gegenstand ungleich genauer, vielschichtiger und vor allem viel unvoreingenommener als Zilsel begegnet, muss im Endeffekt zugestehen, dass die Zeit des substantiell verbindlich festgelegten Geniebegriffs angesichts seiner bedeutungsüberladenen und gleichzeitig fetischisierten Verwendung endgültig vorbei ist. Ebenso ist gemäß Musil auch die Zeit des „großen Einzelnen“, die am Ende des 19. Jahrhunderts durch Nietzsche ihre letzte geistige Hochkonjunktur feiert, im philosophisch relevanten Sinne wohl endgültig an ein Ende gekommen. Dass dem „großen Einzelnen“ zeitgeschichtlich sein größter und schrecklichster Auftritt noch bevorstehen sollte, war zumindest in den zehner und zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts ja noch nicht abzusehen. Insofern bietet die ideologiekritische Auseinandersetzung mit dem Geniebegriff ein gutes Musterstück dafür, wie die Geschichte (im Hegel'schen Sinne) vollständig hinter die sie begrifflich erschließende Vernunft zurückfallen kann.

Musils Diagnose vom Ende des „großen Einzelnen“ trifft daher in den Kern der traurigen „Ironie der Geschichte“, dass ein Diktator wie Hitler die realhistorische Antwort auf die mehr oder weniger harmlosen Sehnsüchte nach einem „Erlöser“ und einem „Genie“ der zwanziger und dreißiger Jahre bildet. Die düstre Zukunftsahnung, die Zilsel mit der suggestiven Persönlichkeit und dem Scharlatan verbindet, kann zeitgeschichtlich ebenso als erfüllt betrachtet werden.

Geht nun aus dem Geniebegriff der Moderne aber nichts Essenzielles mehr hervor, so hat er auch seine ursprüngliche Funktion als Wertmaßstab auf ganzer Ebene eingebüßt. Er ist quasi vom Rang eines bedeutungsvollen, normativen Begriffs zu dem eines kulturgeschichtlichen Untersuchungsgegenstands „herabgesunken“. Die Tatsache dieses Herabsinkens selber und deren vor allem von Musil so luzide geleisteten reflexiven Aufarbeitung besitzt meines Erachtens allerdings nicht nur historischen, sondern auch aktuellen Erkenntniswert. Es zeichnen sich Analyseelemente und Ebenen ab, die für eine Durchdringung der Herkunft unserer eigenen weltanschaulichen Situation in den Dienst genommen werden können. Die beiden Autoren verhandeln das Thema des Geniebegriffs und des Persönlichkeitskults ja nicht nur als zeitspezifisches Phänomen, sondern gehen weitaus grundsätzlicher vor. So ist beispielsweise Musils reichhaltige Auseinandersetzung mit den Spezifika der Moderne und des modernen Menschen (mit den Problemen des Pluralismus und Relativismus, mit der fortschreitenden gesellschaftlichen Ausdifferenzierung, mit der zunehmenden Technologisierung und schließlich mit den Fragen nach Maßstäben der Wertsetzung im praktischen Bereich und Erkenntniszielen im theoretischen) auch heute noch anregend.

Musils kühl-distanzierte und trotzdem behutsame Art auf verschiedenste Dinge Bezug zu nehmen, ist auch noch den heutigen stilistischen und inhaltlichen Ansprüchen gewachsen. An diesem Punkt deutet sich bereits der gravierendste Unterschied zwischen Musil und Zilsel an: Während ersterer quasi als Zeitgenosse gelesen werden kann, wird man bei der Schrift des zweiten den Eindruck nicht los, man habe es bei seinem Werk bloß mit einem kulturhistorischen Zeugnis zu tun, das uns in keiner unmittelbaren Weise mehr anzusprechen vermag.

Auf der Ebene des rein thetischen Ertrags kann man aus Zilsel aber natürlich viel mehr und viel Konkreteres zu Tage fördern als bei Musil – allein schon wegen der Textgattung des „wissenschaftlichen“ Essays, dem seine „Geniereligion“ zuzurechnen ist. Er hat *eine* Stoßrichtung, einen klar definierten Gegner und verfolgt *eine* Agenda. Wenn er sich daher in griffigen Thesen äußernd ganz als Kind seiner Zeit enthüllt, so profitieren wir weniger von diesen Thesen selbst als vielmehr von deren Implikationen, die das ideologische Mienenfeld seiner Zeit anzeigen. Musil hingegen legt uns ein essayistisches Großfragment in Gestalt eines Romans vor. Er hat der belletristischen Textgattung gemäß keine Obligation sich thetisch festzulegen. Darüber hinaus macht er das postmodern anmutende „Sich-nicht-Festlegen-Wollen-noch-Können“ aber auch

inhaltlich zum Programm – ja mehr noch, er macht es zum *Prinzip*. Seine Beiträge zum Geniebegriff sind daher ganz in einem tentativen Sinn zu verstehen – sie bilden Versuche, sozusagen essayistische Experimente in einem literarischen Setting. Zilsel und Musil in ein und denselben Vergleichsrahmen zu zwingen, erweist sich gegenüber ersterem also zugegebenermaßen als recht unfair. Wenn man sich beide Herren aber dennoch in einem gemeinsamen Bild vorstellen möchte, dann könnte man sich Zilsel – wenn diese satirische Note doch noch zum Schluss erlaubt ist – ohne Weiteres in Diotimas Salon hineindenken und sich vorstellen, wie er etwa enthusiastisch gegen den Enthusiasmus polemisiert oder, umringt von einer Schar von Jüngern, das allrettende, allheilbringende Ideal der absoluten Sachlichkeit verkündigt.

Literaturverzeichnis

- Abel, Günter: Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie. 26-30. September 2005 in Berlin. Sektionsbeiträge, Bd.2. Universitätsverlag der TU Berlin, 2005.
- Amann, Klaus: Robert Musil – Literatur und Politik. Mit einer Neuedition ausgewählter politischer Schriften aus dem Nachlass. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2007.
- Bry, Carl Christian: „Verkappte Religionen. Kritik des kollektiven Wahns. Hrg. v. Martin Gregor-Dellin. München: Ehrenwirth, 1979.
- Böhme, Hartmut: Anomie und Entfremdung. Literatursoziologische Untersuchungen zu den Essays Robert Musils und seinem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“. Kronberg: Scriptor, 1974.
- Carlyle, Thomas: On heroes. Heroe-worship. The heroic in history. London: J.M.Deut, 1900.
- Chamberlain, Houston Stewart: Arische Weltanschauung. Bruckmann, 1905.
- : Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. München: Bruckmann, 1909.
- : Goethe. Bruckmann, 1912.
- Corino, Carl: Robert Musil: eine Biographie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2003.
- Blamberger, Günter: Das Geheimnis des Schöpferischen oder: Ingenium est ineffabile?: Studien zur Literaturgeschichte der Kreativität zwischen Goethezeit und Moderne. Stuttgart: Metzler, 1991.
- Blasberg, Cornelia: Krise und Utopie der Intellektuellen. Kulturkritische Aspekte in Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“. Stuttgart: Hans-Dieter Heinz, 1984.
- Dante Alighieri: *Die göttliche Komödie*. Übers. v. Hermann Gmelin. Anm. v. Rudolf Baehr. Stuttgart: Reclam, 2003.
- Dilthey, Wilhelm: Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin. Gesammelte Schriften Bd. XXVI. Hrg. v. Gabriele Malsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Döring, Sabine: Ästhetische Erfahrung als Erkenntnis des Ethischen. Die Kunsttheorie Robert Musils und die analytische Philosophie. Paderborn: mentis, 1999.

- Dresler-Brumme, Charlotte: Nietzsches Philosophie in Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“. Eine vergleichende Betrachtung als Beitrag zum Verständnis. Frankfurt am Main: Athenäum, 1987.
- Dvorak, Johann: Edgar Zilsel und die Einheit der Erkenntnis. Wien, Löcker 1981.
- : Wissenschaft als gesellschaftliche Auseinandersetzung und als kollektiver Arbeitsprozeß – Edgar Zilsel und sein Werk. in: Wien-Berlin-Prag. Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. Zentenarien. Rudolf Carnap – Hans Reichenbach – Edgar Zilsel. Hrg. v. Rudolf Haller, Friedrich Stadler. Wien: Verlag Holder-Pichler-Tempsky, 1993, S. 424-446.
- Emerson, Ralph Waldo: Representative Men. 7 lectures. Leipzig, 1856.
- Erhart, Claus: Der ästhetische Mensch bei Robert Musil. Vom Ästhetizismus zur schöpferischen Moral. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft: Germanistische Reihe, Bd. 43, 1991.
- Eulenberg, Herbert: Eine Fibel für Kulturbedürftige in Deutschland. 7. Auflage. Berlin: Cassirer, 1911.
- : Schattenbilder. 20 Musikerportraits. Düsseldorf: Econ, 1965.
- Gehring, Achsel: Genie und Verehrergemeinde. Eine Soziologische Analyse des Genieproblems. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1968.
- Geisenhanslüke, Achim: Dummheit und Witz. Poetologie des Nichtwissens. München: Wilhelm Fink, 2011.
- Gies, Annette: Musils Konzeption des „Sentimentalen Denkens“. „Der Mann ohne Eigenschaften“ als literarische Erkenntnistheorie. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- Gomperz, Heinrich: Weltanschauungslehre. Ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten. Bd. 1: Methodologie. Jena und Leipzig: Diederichs, 1905.
- Grillparzer, Franz. Sämtliche Werke. Ausgewählte Briefe, Gespräche, Berichte. Dritter Band. München: Carl Hanser, 1964.
- Haslmayr, Harald: Die Zeit ohne Eigenschaften. Geschichtsphilosophie und Modernebegriff im Werk Robert Musils. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

- Heydebrand, Renate: Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“. Ihr Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Denken. Münster: Aschendorff, 1966.
- Hirsch, Julian: Die Genesis des Ruhmes. Leipzig, 1914.
- Howald, Stefan: Ästhetizismus und ästhetische Ideologiekritik. Untersuchungen zum Romanwerk Robert Musils. München: Wilhelm Fink, 1984.
- Hubig, Christoph: „>Genie< – Typus oder original? Vom Paradigma der Kreativität zum Kult des Individuums“. In: Wischer, Erika (Hrg.): Propyläen Geschichte der Literatur. Literatur und Gesellschaft der westlichen Welt, Bd. 4: Aufklärung und Romantik (1700-1830), Berlin 1988, S. 187-210.
- Innerhofer, Roland: Fantastik und Möglichkeitssinn. Zur literarischen Organisation des Wissens bei Kafka und Musil. <http://www.kakanien.ac.at/beitr/emerg/RInnerhofer1.pdf> (8.07.2011).
- Iven, Matthias: „Wittgenstein und ...“ Probleme beim Schreiben einer Biographie. in: „The making of ...“ Genie: Wittgenstein & Mozart. Biographien, ihre Mythen und wem sie nützen. Hrg. v.: Nicole L. Immler. Innsbruck, Wien, Bozen: Studienverlag, 2009, S. 153-164.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956.
- Laermann, Klaus: Eigenschaftslosigkeit. Reflexionen zu Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“. Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1970.
- Langbehn, Julius: Rembrandt als Erzieher. 19. Auflage. Leipzig: Hirschfeld, 1890.
- Lange-Eichbaum, Wilhelm: Genie Irrsinn und Ruhm. Eine Pathographie des Genies. Neu bearbeitet v. Wolfram Kurth. 5. Auflage. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1956.
- Leinfellner, Elisabeth: Zwischen Trattenbach und Gugging: Ein Bericht zur Insitutionalisierung von Wittgenstein in Österreich. in: „The making of ...“ Genie: Wittgenstein & Mozart. Biographien, ihre Mythen und wem sie nützen. Hrg. v. Nicole L. Immler. Innsbruck, Wien, Bozen: Studienverlag, 2009, S. 75-90.
- Mohler, Armin: Karlheinz Weissmann: Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932: Ein Handbuch. 6. überarbeitete Auflage. Graz: Ares-Verlag, 2005.
- Müller, Götz: Ideologiekritik und Metasprache. München, Salzburg: Wilhelm Fink, 1972.
- Müller-Funk, Wolfgang: Im symbolischen Feld des Möglichen. Robert Musil und die klassische Wiener Moderne. In: Werkstätten des Möglichen 1939-1936. L. Fleck, E.

Husserl, R. Musil, L. Wittgenstein. Hrg. v. Birgit Griesbecke. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, S. 151-174.

Musil, Robert: Tagebücher. Bd. I, II. Hrg. v. Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1976.

– : Der Mann ohne Eigenschaften. in: Robert Musil. Gesammelte Werke in neun Bänden. Bd. 1-5. Hrg. v. Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978.

– : Essays und Reden. in: Robert Musil. Gesammelte Werke in neun Bänden. Bd. 8. Hrg. v. Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978.

– : Kleine Prosa. Aphorismen. Autobiographisches. in: Robert Musil. Gesammelte Werke in neun Bänden. Bd. 8. Hrg. v. Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978.

– : Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs und Studien zur Technik und Psychotechnik. Reinbek bei Hamburg, 1980.

Nemeth, Elisabeth: „Wir Zuschauer“ und das „Ideal der Sache“. Bemerkungen zu Edgar Zilsels „Geniereligion“. In: Bausteine wissenschaftlicher Weltauffassung. Lecture Series/Vorträge des Instituts Wiener Kreis 1992-1995. Hrg. v. Friedrich Stadler. Wien, New York: Springer, 1997.

– : How to Explain the Modern Personality Cult? Some Reflexions on Edgar Zilsel's Studies on Modern Genius-Enthusiasm. Unveröffentlichtes Manuskript 2010.

Neymeyr, Barbara: Utopie und Experiment. Zur Literaturtheorie, Anthropologie und Kulturkritik in Musils Essays. Heidelberg: Winter, 2009.

Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner. In: Werke in drei Bänden. Bd. II. Hrg. v. Karl Schlechta. München: Carl Hansa Verlag, 1960.

– : Zur Genealogie der Moral. in: Kritische Studienausgabe. Bd. 5. Hrg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 9. Auflage. Berlin, New York: de Gruyter, 2007.

– : Die fröhliche Wissenschaft. in: Kritische Studienausgabe. Bd. 3. Hrg.v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 9. Auflage. Berlin, New York: de Gruyter, 2007.

– : Morgenröte. in: Kritische Studienausgabe. Bd. 3. Hrg.v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 9. Auflage. Berlin, New York: de Gruyter, 2007.

Ortland, Eberhard: „Genie“. In: Barck, Karlheinz (Hrg.): Ästhetische Grundbegriffe (ÄGB). Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Stuttgart 2000-2005, Bd. 2, S. 661-709.

Pieper, Hans-Joachim: Musils Philosophie. Essayismus und Dichtung im Spannungsfeld der Theorien Nietzsches und Machs. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.

- : „Möglichkeitssinn und Essayismus. Musils Programm einer philosophischen Dichtung vor dem Hintergrund seiner Nietzsche-Rezeption. In: Werkstätten des Möglichen 1030-1936. L. Fleck, E. Husserl, R. Musil, L. Wittgenstein. Hrg. v.: Birgit Griessecke. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- Ritter, Joachim (u.a.): „Genie“. In: Ritter, Joachim (Hrg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Darmstadt 1974, Bd. 4, S. 279-309.
- Roth, Marie-Louise: Robert Musil. Ethik und Ästhetik. Zum theoretischen Werk des Dichters. München: Paul List Verlag, 1972.
- Schmidt, Christoph: Die Endzeit des Genies. Zur Problematik des ästhetischen Subjekts in der (Post-)Moderne. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 69 (1995), S. 172-195.
- Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945. 2 Bände. 2. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- Schmidt-Dengler, Wendelin: Genius. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte antiker Mythologeme in der Goethezeit. Habil. Wien, 1973.
- : Das Geniale Rennpferd – Robert Musil und Wiener Kreis. Zu einer seltsamen Form von Wahlverwandtschaft. In: studi germanici (nuova serie) Anno XLII, 3 (2004), S. 475-484.
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. Stuttgart: Reclam, 2005.
- Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. in: Jahrhundertbücher. Hrg. v. Walter Erhart und Herbert Jaumann. München: C.H. Beck, 2000.
- Schraml, Wolfgang: Relativismus und Anthropologie. Studien zum Werk Robert Musils und zur Literatur der 20er Jahre. München: Eberhard, 1994.
- Schwartz, Agata: Utopie, Utopismus und Dystopie in *Der Mann ohne Eigenschaften*. Robert Musils utopisches Konzept aus geschlechtsspezifischer Sicht. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1997.
- Stachel, Peter: Das Krokodil im roten Rock und der silberne Schwan des Wohlklangs. Mozart – Genie und Popstar? In: „The making of ...“ Genie: Wittgenstein & Mozart. Biographien, ihre Mythen und wem sie nützen. Hrg. v. Nicole L. Immler. Innsbruck, Wien, Bozen: Studienverlag, 2009, S. 205-224.
- Stadler, Friedrich: Wien-Berlin-Prag. Zum Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. In: Wien-Berlin-Prag. Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. Zentenarien.

- Rudolf Carnap – Hans Reichenbach – Edgar Zilsel. Hrg. v. Rudolf Haller, Friedrich Stadler. Wien: Verlag Holder-Pichler-Tempsky, 1993, S. 11-37.
- Stöltzner, Michael, Thomas Uebel (Hrg.): Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltauffassung von Rudolf Carnap, Otto Neurath, Moritz Schlick, Philipp Frank, Hans Hahn, Karl Menger, Edgar Zilsel und Gustav Bergmann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.
- Tewilt, Gerd-Theo: Zustand der Dichtung. Interpretationen zur Sprachlichkeit des „anderen Zustands“ in Robert Musils „Der Mann ohne Eigenschaften“. Münster: Aschendorff, 1990.
- Weininger, Otto: Genie und Verbrechen. Graz, Wien: Stiasny Verlag, 1962.
- : Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft. Hrg./Übers.: Wolfgang Krohn. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1976.
- Willems, Marianne: Wider die Kompensationsthese. Zur Funktion der Genie-Ästhetik der Sturm- und – Drang- Bewegung, in: Euphorion 94 (2000), S. 1-41.
- Willemsen, Roger: Das Existenzrecht der Dichtung. Zur Rekonstruktion einer systematischen Literaturtheorie im Werk Robert Musils. München: Wilhelm Fink Verlag, 1984.
- Zilsel, Edgar: Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal, mit einer historischen Begründung. Hrg. v. Johann Dvorak. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- : Ein philosophischer Versuch über das Gesetz der großen Zahlen und seine Verwandten. Diss. Wien, 1915.
- : Die Entstehung des Geniebegriffes: ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus. - Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Tübingen, 1926. Hildesheim: Olms, 1972.
- : Wissenschaft und Weltanschauung, Aufsätze 1929–1933. Hrg. v. Gerald Mozetič. Wien-Köln-Weimar: Böhlau, 1992.
- : Die gesellschaftlichen Wurzeln der romantischen Ideologie. In: Wissenschaft und Weltanschauung. Aufsätze 1929–1933. Hrg. v. Gerald Mozetič. Wien; Köln; Weimar: Böhlau, 1992, S. 58-74.

Abstract

Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht die Kritik am Geniebegriff und am Persönlichkeitskult der Moderne, die Edgar Zilsel und Robert Musil in ihren Werken *Die Geniereligion* (1918) und *Der Mann ohne Eigenschaften* leisten. Der Geniebegriff als eine der Grundkategorien zur Bestimmung der Ursprünge und Resultate künstlerischen Schaffens in der traditionellen Ästhetik mutiert im Laufe des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer Genie- und Persönlichkeitsideologie, die vor allem in den zwanziger und dreißiger Jahren von jenen Intellektuellen vertreten wird, die Armin Mohler unter den Sammelbegriff der „kulturellen Revolution“ gefasst hat und die sich durch eine antiegalitäre, antidemokratische und aufklärungskritische Gesinnung auszeichnen. Der Philosoph und Wissenschaftstheoretiker Edgar Zilsel, als Vertreter der „wissenschaftlichen Weltauffassung“ Anhänger einer gegenläufigen weltanschaulichen Strömung, und Robert Musil, der ideologisch noch immer schwer zuzuordnen ist, wagen mit ihrer Verhandlung des modernen Geniebegriffs also einen Schritt in das ideologische Mienenfeld, das die Geistesverfassung der Intellektuellen in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg darstellt. In dieser Arbeit geht es darum, die Positionen der beiden Autoren, ihre kritische Partizipation am Geniediskurs und ihre über die „bloße“ Kritik hinausgehenden Problemlösungsansätze zu einer Überwindung der ideellen „Krise“ vor allem anhand einer genauen Textlektüre nachzuzeichnen. Ob aus dem Geniebegriff der Moderne, ob aus den hier verhandelten Texten und ob schließlich aus dem Experiment, ein vergleichsweise unvergleichbares Autorenpaar wie Zilsel und Musil im Zuge einer Arbeit gegenüberzustellen, im Endeffekt etwas oder vielmehr doch „bemerkenswertere“weise nichts hervorgeht“, bleibt eine spannende Frage.

Lebenslauf

Persönliche Daten:

Bernadette Reisinger
geboren am 28. November 1988 in Feldkirch

Ausbildung:

Ab Februar 2011	Masterstudium der Philosophie
2011	Abschluss des Bachelorstudiums Philosophie
ab Oktober 2007	Studium der Deutschen Philologie und Philosophie an der Universität Wien
Juni 2007	Matura am BORG Schoren, Dornbirn

Beruflicher Werdegang:

Seit Oktober 2012	Mitarbeiterin des Studienservicecenter Philosophie
Oktober 2012 – Februar 2013	Fachtutorium am Institut für Philosophie
Oktober 2011 – Oktober 2012	Studienassistentz für die SPL Philosophie
Oktober 2010 – Juni 2011	Fachtutorium am Institut für Philosophie
Seit Februar 2010	Fachtutorium
Mai – Juni 2011	Mithilfe bei der Organisation des Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie (ÖGP)